

Д-р ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК
WOLODYMYR OLEKSIUK, Ph. D.

ОСНОВИ РЕАЛІСТИЧНОЇ
(Аристотелівсько-томістичної)
ФІЛОСОФІЇ

BASICS of REALISTIC
(Aristotelian-Thomistic)
PHILOSOPHY

ЧІКАГО

1981

МЮНХЕН

Всі права застережені за Автором

Д-р ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК

д. ч. Товариства Католицьких філософів Америки,
при Католицькому Університеті, Вашингтон, Д. С.

ОСНОВИ РЕАЛІСТИЧНОЇ
(Аристотелівсько-томістичної)
ФІЛОСОФІЇ

Вступ:

о. Діон. Тулюк-Кульчицький

diasporiana.org.ua

ЧІКАГО

1981

МЮНХЕН

Друкарня «ЛОГОС». Німеччина

WOLODYMYR OLEKSIUK, Ph. D.
c. m. American Catholic Philosophical Association
by the Catholic University of America,
Washington, D. C.

BASICS of REALISTIC
(Aristotelian-Thomistic)
PHILOSOPHY

Introduction:
Rev. Dion. Tuluk—Kulczycky

Chicago

1981

Munich

Printed by „Logos“, Munich, Germany



Владимир Ошкakov

Присвята
Великій Історичній Події Українського Народу
Тисячоліття Хрищення
РУСИ-УКРАЇНИ

«Неможливим є затаїти (скрити) перед людством очевидний факт, що св. Тома з Аквіну був найбільшим визволителем людського духа. Сектярі 17 і 18 стол. були zasadничо ворогами світлого розуму, та мимо цього власне вони (ці вороги розуму) створили легенду, що схоластика є великим ворогом знання. Вже в 19 столітті ця легенда була сумнівна і захитана, а в 20 столітті цілковито не до прийняття. Без сумніву св. Тома з Аквіну був великим мужем, який погодив релігію з розумом. Він отворив нові шляхи для природничих наук і стояв на становищі, що змисли є вікном для душі, що розум має божеське право жити реальними фактами та що завданням віри є перетравити тяжку матерію античної поганської філософії. Що Аквінат боровся за все, що служить вільному духові, є незаперечним фактом, так само, як воєнна штука Наполеона є особливим феноменом, головню тоді, коли його порівнюється з його противниками . . . Люди, які з різних причин захоплюються реформацією Лютера, мусять бути сконфронтвані з очевидним фактом, що схоластика була правдивою реформацією, а пізніші реформатори, в порівнанні до схоластики, були темними реакціонерами . . . Довір'я до розуму — це життєвий нерв томістичної науки, під час коли наука Лютера ставиться цілковитим недовір'ям до розуму».

(Г. К. Честертон у своїй монументальній книзі п. н. «Тома з Аквіну — Святий зі здоровим розумом»).

ВСТУП

Оплатиться, згл. варто доложити зусиль, щоб з увагою прочитати виїмково цінну на нашому видавничому ринку книжку, яка трактує одну найвищу правду, не зв'язану ані часом ані простором, вільну від людського суб'єктивізму і не сплямлену жадними ідеологіями. Входимо думками в понадчасову і понадісторичну вічну правду, відразу переконуюємось, що маємо тут до діла з клясичною метафізикою.

З хвилиною, коли людина почала застановлятися над речами, які її оточують, вона водночас питала, чому є ці речі на світі, яка є їх істота, звідки вони походять і яку вони мають мету. Ця застанова над речами і над собою є початком людського пізнання початком науки взагалі.

Застановляючись над початком, згл. походженням всіх речей на світі, людина поволі прийшла до пізнання загальної ідеї і від того часу почався на світі метафізичний неспокій. Можна сміло сказати, що метафізика є так давна, як і наука взагалі.

Центральним предметом метафізики є само «буття як таке». Застановляючись над «буттям як таким», людина мимоволі відчула пов'язану спорідненість всіх речей та органічність ества в цілості. Виходячи від спорідненості всіх речей в цілості космосу, через аналогію від нищих до щораз то вищих еств, людина почала пробивати сферу скінченого світа і доходити до найвищого, найзагальнішого, від нікого незалежного буття (*summum esse — esse absolutum*). Передусім Аристотель відступаючи від плятонівського акосмізму, звернув свою увагу на реальний світ, при помочі якого він дійшов — через аналогію ества (*analogia entis*) до пізнання найвищо-

го буття як буття (*ens ut ens*), і це буття він назвав «першим рухом непорушним» (*primus motus immovens*). Доходячи до пізнання «буття як буття» Аристотель пробив сферу того світу і тим самим він є творцем класичної метафізики. Чим більше метафізика є перейнята аналектичним духом (якого впровадив Аристотель), тим більше вона є класичною і понадчасовою. Тим самим вона має в собі більше цієї правди, яка як одна і вічна тріюмфує понад історією і часовістю. Метафізика, в якій правда себе маніфестує є сама силовим фактором часу, а ніколи не є його функцією. Про цю правду св. Тома з Аквіну говорить так: «*Non concernit aliquad tempus, eum aeternitate mensuretur, quae abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens*».

Ця абсолютна правда не заключає компромісу із жадним часом, бо її виміри є сама вічність, яка не є пов'язана з часом, бо вона всі часи вже від віків в собі включає. Тому метафізика, яка реально обсервує всі існуючі речі і зглиблює поняття ества (*ens in communi*) не може бути захитана революційною переминою підпорядкованих їй наук. Професор філософії на університеті в Фрайбургу (Німеччина) Bernhard Lakebrink у своїй книжці «*Klassische Metaphysik*» виданій в 1967 році пише про цю класичну аристотелівсько-томістичну метафізику так: «*Daß eine solche Metaphysik der Sachgemäßheit und der natürlichen Freude am Sein selbst durch keinen Wandel in der ihr untergeordneten Wissenschaften von Grund auf revolutioniert werden kann, versteht sich von selbst. Das IV. Buch der Aristotelischen Metaphysik, der Platonische „Parmenides“, die Thomistische Lehre „Von den vier Gegensätzen“ (De quatuor oppositis), sie alle sind von den sogenannten „Kopernikanischen Wende“ oder vom „Morgen des Atomzeitalters“ auch nicht von der Revolution der Bolschewiki, noch der Existentialtheologie der Bultmann u. Rahner irgendwie berührt, denn jene Wahrheit ist zu zeitlos, als daß sie geschichtlich irgendwie verwundbar wäre*». Висловлюючись коротко — ця метафізика не може бути зранена згл. захитана жадними історичними переминами.

Ця аристотелівсько-томістична філософія потягає виразну границю між «буттям як буттям» т. зн. між тим буттям, яке незалежне від нічого іншого, яке є вічне і незмінне, яке не має ні початку ні кінця, а тим обмеженим і залежним буттям, яке ми конкретно зустрічаємо на тому світі. Це буття, яке ми зустрічаємо на тому світі, є обмежене часом і простором, а якого екзистенція партиципує (бере участь) у найвищому бутті (*ens ut ens*). Це обмежене і залежне буття називається в філософії категоріяльним буттям. Екзистенція цього обмеженого і залежного буття (*esse ab alio*) є неможлива без найвищого, необмеженого, цілковито незалежного буття (*ens a se*). В аристотелівсько-томістичній філософії це найвище буття є незалежне від категорій, від часу і місця, від повстання і еволюції, форми і матерії, бо це буття само є першою причиною (*causa prima*), а в ніякій мірі наслідком. З огляду на це, що категоріяльне буття є залежне від найвищого, незалежного від ніякого буття, воно не може бути першою причиною, воно може бути лише другою причиною (*causa secunda*) або частинною причиною (в нім. мові *Teilursache*). В аристотелівсько-томістичній філософії бачимо абсолютну субординацію (підпорядкування) другої причини (*causa secunda*) під владу першої причини (*causa prima*).

Ця різниця між *causa prima* а *causa secunda* має вирішальний вплив на томістичну етику. Томістична етика є ентелехічна т. зв. кавзально структурована, — іншими словами — спрямована до цілі. В цій етиці добрим є те, що є корисним, що має сенс, що має якусь ціль, що відповідає совісті — іншими словами, що відповідає розумові. Для уягледнення вище сказаного можна навести такий примір: Податковий пріяк (або наркоман), фізично і морально пошкоджений, стоїть перед вибором, або дальше бути невільником свого податку, або ставити опір податкові. У своїй психічній боротьбі проти податку він ставить собі перед очі вищу ціль, а іменню здоров'я (поворот до здоров'я). Наколи він дальше піддає себе податкові і резігнує з поставленої вищої цілі (осягнення здоров'я), тоді він робить свій наліг —

пристрасть самоціллю. З цього виходить, що хто своє поступовання не підпорядковує вищим цілям аж до остаточної цілі як такої, яка є «ціллю всіх цілей», той шукає для себе яку-небудь матеріальну, змислову, проминальну остаточну ціль — іншими словами — він творить для себе свого власного бога — божка.

В аристотелівсько-томістичній філософії *causa prima* є найвищим буттям (*ens ut ens*), а *causa secunda* є категоріяльним буттям, залежним від *causa prima*. В цій філософічній системі є поставлена виразна різниця між найвищим буттям (*ens a se*) і категоріяльним буттям (*ens ab alio*). Ця різниця має колосально велике значення в томістичній філософії, бо від цієї різниці залежить підставовий порядок цілої всесенної взагалі та суспільний порядок зокрема. На основі цієї філософії все існуюче на світі є залежне від першої причини, найвищого, неограниченого нічим буття, бо неможливим є, щоб зависиме, ограничене буття було причиною самого себе — як сказано в томістичній філософії — „*nihil potest sibi esse causa essendi*“.

Всі історичні потрясення і людські трагедії на протязі історії полягають в цьому, що т. зв. модерна філософія, як у давнині так і тепер, старалася затерти (знести) різницю між найвищим буттям (*ens ut ens*) і ограниченим буттям (*ens ab alio*). Затираючи різницю між найвищим і ограниченим буттям, модерна філософія дала людям вільну руку творити для себе різних богів в формі Ваала, Левіятана (державного абсолютизму), націоналізму, соціалізму, автономного розуму, культу особи, раю на землі здобутого власними силами і т. п. Відомий на еміграції — по першій світовій війні — російський філософ і літературний критик Николай Бердяев пише, що такі визначні російські письменники, як Достоевский і Толстой приготувляли большевицьку революцію, коли один з них поставив націю на місце Бога, а другий соціальну реформу. По думці Бердяева для Достоевського богом був руський народ, який мав стояти на чолі всіх народів. Той новий бог Достоевсько-

го довів до цього, що він приготував ґрунт для іншого нового бога на землі — для комунізму в Росії.

Тут бачимо ясно: коли люди затирають різницю, коли вони зносять границю між найвищим буттям, яке є першою причиною, і категоріяльним буттям, яке є другою причиною, тоді вони стягають на себе найбільші катастрофи і нещастя. Такий історичний феномен, як поява Сталіна в Росії і Гітлера в Німеччині, був можливий лише тому, що люди з другої категоріяльної причини, з обмеженого буття зробили першу причину — іншими словами — коли люди на місце одного, абсолютного Бога, творять собі своїх власних божків.

При цій нагоді позволю собі малий дегрес, коли згадаю тут про один міжнародний конгрес (симпозіум) у Вісбадені (Німеччина), на якому я був особисто присутній. Тоді, коли кремлівська верхівка відсунула Хрущова від влади і так звана ера Хрущова скінчилася, західні експерти клопоталися питанням, які можуть наступити зміни в Кремлі по усуненні Хрущова від влади. Ця проблема, згл. це питання було теж темою вище згаданого симпозіуму. З Америки присутніми були тоді у Вісбадені, між іншим, теперішній політичний до радник президента Картера Zbigniew Brzezinski і один американський жид, професор томістичної філософії на католицькому університеті в Америці (прізвище його собі не пригадую). Той жид у своєму рефераті говорив про тиранію у філософії св. Томи з Авіну. З інших учасників належить згадати одного англійця, професора філософії в Лондоні, який висловив припущення, що Росія завжди була деспотична тому, бо вона не знала Аристотеля. При цьому він додав, що Захід знова му сить повернути до Аристотеля, коли він хоче захоронити себе перед повною декаденцією.

З цієї принагідної зустрічі західних експертів бачимо ясно, як важною в теперішніх часах є аристотелівсько-томістична філософія і яку важну функцію вона виконує в житті народів, коли йде мова про свободу і людську гідність. Тому цей вступ до цінної книжки нашого фахового томіста д-ра В. Олексюка закінчу-

емо цією самою увагою, як на початку, що варто прочитати цю цінну книжку, яку пошани гідний автор передає в руки наших земляків, заінтересованих філософічними проблемами, і якою це книгою автор збагатив нашу вбогу філософічну літературу.

Kriftel (Німеччина) в жовтні 1978 р.

о. Діон. Тулюк-Кульчицький

ПЕРЕДМОВА

I.

Можливо, що ви чули або читали десь приповідку, яка каже: «Та нація, яка не культивує філософію, не є повноцінною нацією». Звідки і як постала ця приповідка, не є точно відомо; насправді вона була висловлена на з'їзді вільних філософів з нагоди 200-ліття незалежності Америки в Нью-Йорку 1976 року. Темою цього з'їзду була: «Філософія в житті нації». Напрошується питання: чи наша українська нація культивує філософію? Бо, якщо в нас відбуваються різні наукові з'їзди, такі як: істориків, лікарів, інженерів, правників і учителів, але де і коли відбувалися з'їзди українських філософів, на котрих би наші філософи сказали щось українському суспільству про філософію у житті української нації? Якщо таких з'їздів у нас немає, тоді з цього виходить, що в нас немає філософів, а якщо їх нема, також немає ніякого культивування філософії, тому повища приповідка мусить бути для нас болючою. Можливо, хтось скаже, в нас були філософи з нашим великим філософом Сковородою на чолі. Так, вони були, але наше питання: чи ми їх вчення систематично культивуємо і удосконалюємо? Відповідь мусить бути негативна. Бо ми й до сьогодні неспромоглися хоч бодай на дуже бідненький український філософський журнал! Писати про таке сумне явище в Передмові до цієї праці є дуже болюче. Але промовчення цього було б гріхом перед суспільством.

А ще тим більше тому, що ми вступили в декаду тисячоліття Хрищення України, або, іншими словами, тисячоліття офіційного прийняття християнства українським народом. Ця подія відіграла в минувшині, а ще тим більше відіграє у майбутньому вирішну ролю в житті української нації. Вона заважувала і заважить на тому, бути чи не бути нам Свобідною і Незалежною Українською Державною Нацією? З цього приводу постає питання: на основі якої філософської системи базується світогляд української християнської нації? Адже ж кожному добре відомо, що в сучасному світі існує цілий ряд різних філософських шкіл і течій. Але коли б хтось запитав: на якій течії філософської системи базується світогляд української нації, тобто якою є українська філософія? — тоді це було б дуже компромітуюче питання, бо ми не маємо на це ніякої дефінітивної відповіді. А це тому, що всяке прихвістя, під назвами — кантіанізму, гегелізму, марксизму-ленінізму, позитивізму, емпіризму, екзистенціалізму, волюнтаризму, персоналізму і егалітарного гуманізму, немає якогось базово-основного значення. А коли хтось скаже, що ми маємо свою власну драгоманівщину, липківщину, донцівщину, василянівщину і багрянівщину, тоді це є чисті політично-партійні ідеології, які, в більшій або меншій мірі, постали з повищого прихвістя, з меншою чи більшою дозою стихійного націоналізму, або стихійного соціального питання. І саме тому, ці ідеології проходили і переходять постійні внутрішні кризи і розколи.

Отже, виринуло тепер питання: на якій філософській течії повинна бути побудована українська філософія, яка б стала філософською основою світогляду українського християнського народу — нації? Це є кардинальне питання, на яке автор цієї праці вже дав відповідь в попередніх працях, і дає також тепер, а саме: українська філософія повинна бути побудована на основах християнської філософії, яка базується на Аристотелівсько-Томістичній системі реалістичної мета-

фізики. Чому? Щоб на це питання відповісти, насамперед треба сказати, що читач повинен знайти задовільну відповідь, коли він буде читати і студіювати цю працю. Але, крім цього, необхідним є подати хоч дещо з того, що про цю справу думають і пишуть сучасні визначні філософи. Проф. Сімон пише: «Порівнюючи Декарта з Аристотелем, ми вже збагнули різницю між фізиком Аристотелем, який розглядає фізику як реальність, і другий фізик Декарт, який припускає, що у фізичному світі нема нічого більше крім того, що є в математиці . . . Аристотель каже, що дух є якимсь способом, всіма речами, відповідному до сенсів і відповідно до інтелекту, та що інтелект в дії є одним і тим самим зі зрозумінням того, що є в дії. Над значенням цього тексту працювали генерації коментаторів. Найбільш важливими з них є коментарі Томи з Аквіну. Їх значення є ясне. А це значення є тим, що речі існують двома способами: тобто, що одна і та сама річ існує в певному вигляді в природі, а в іншому в душі. І це є якраз те, що вирізняє тексти Аристотеля. Тоді, як Декарт розуміє це в той спосіб, що людина не має появи речі в душі, а тільки її ідею. Це значить стільки, що ця ідея є першою в знанні, що само собою означає те, що я бачив вашу фотографію, а з цієї фотографії роблю висновок, хто ви є в дійсності. Тут, таке відношення є причинне, а не наявно представляюче в умі . . . Цей Картезійський принцип є тим, згідно якого, те, що є перше знане не є річчю, а радше її ідеєю, і це власне є фундаментальним принципом ідеалізму».¹

Можливо, що вищенаведений короткий приклад може, на перший погляд, виглядати дуже незначним. Однак, це спричинило колосальні наслідки, які тривають до сьогодні. Крім цього ще є інший приклад, якого годі поминути. Це є поняття потенції і дії. А саме: « . . . Метафізичні терміни, в яких Аристотель розв'язує поняття руху, є дія і потенція. Ці терміни, з приводу їх значення аналогічної множини, приводять до непра-

вильної інтерпретації. Але спеціальною трудністю не є дія, а потенція... Я розвинув певну методу, яка ефективно вияснює поняття аристотелівської потенції. Прощу собі уявити, що одного і того самого дня народилася дитина і мавпа. В термінах Аристотеля ми можемо про це сказати, що дитина є геометром у потенції, тоді як мавпа ним не є. Цим ми висловлюємо про щось дійсне в дитини. Тут є дійсна різниця між тим, хто може бути геометром у потенції, і тим, хто не може бути геометром у потенції. А ця потенція є дійсна тому, бо за двадцять років пізніше дитина може стати здібним студентом математики, натомість мавпа ним ніколи не буде».²

Вище наведене подано тому, щоб читач і студент цієї праці звернув увагу на відповідному місці систематичне і послідовне вияснення, цих дуже важливих філософських проблем, без вивчення яких, не є можливе правдиве пізнання реального. А коли ми говоримо про реальність і реалізм, тоді можна поставити питання: що означає така цитата бл. п. проф. Д. Чижевського у «Нарисі з історії філософії в Україні»? «Філософічний інтерес прокинувся в історії Русі після прийняття християнства. Християнська філософія була першою, яка могла підняти інтерес до філософічної думки взагалі».³ Це твердження проф. Чижевського є надзвичайно важливе тому, що воно є основною характеристикою українського народу-подвійно, як із самого початку прийняття християнства в царині чисто релігійно-віруючого, так згодом уже, як християнська філософська концепція людини і світу.

Ствердивши цей факт, треба поставити друге питання: чи є можливе, щоб те християнське поняття українського народу, міг належно проаналізувати і правдиво оцінити якийсь не християнський філософ, наприклад: марксист-ленініст, позитивіст, діалектичний ідеаліст, емпірик, прагматик, утілітарист, феноменологіст, екзистенціаліст, логічний лінгвіст і бігейвіорист? Очевидно, що ні! Бо згадані філософські течії вже зго-

ри, а пріорі, не тільки християнську філософію відкидають, але, що більше, вони її в сучасній добі ніколи не вивчають якраз саме тоді, коли християнський філософ мусить повищі течії основно вивчати, тобто їх знати.

Найперше, що треба зрозуміти під терміном «християнська філософія»? Коли християнство є релігією, а не філософією, тому з цього висновок, що релігія є виключно вірою, отож вона не може бути філософією. Але атеїзм як такий є також вірою. З цього приводу постає питання: на якій підставі він має право називати себе «філософією наукового атеїзму»? або інакше, в чистому розумінню діалектичного матеріалізму, він (атеїзм) називає себе «філософією гуманізму». Це є власне той «діалектичний трюк», щоб заховати справжнє обличчя атеїзму і комунізму, та приборати маску терміну «філософічно-атеїстичного наукового гуманізму», тобто діалектичного засобу інженерії людського ума, маси, яка, очевидно, не є здібною навіть, припустімо, розуміти кибернетику інженерії людського ума, та якій (масі) подобаються такі крилаті кличі як: «рівність і справедливість покривджених і експлуатованих», будь то капіталізмом чи так званим «буржуазним націоналізмом». Ось так постала релігія (віра) ґлобального масштабу, так званого світового інтернаціоналізму під проводом комунізму, егалітарного західного атеїстичного «гуманізму», в якому, як в одному, так й другому, такі терміни як Бог, Христос, християнство, християнський не існують, та яких треба витерти з лица землі, бо вони гамують «прогрес людини й людства та його науки».

Не меншим виявом може похвалитися також і «діалектичний» ідеалізм. Він, як правиця, дуже часто нас зачаровує, тому так часто й до сьогодні ми на нього покликаємося, особливо — на його тезу, антитезу і синтезу, а звідси — це тільки маленький крок до «абсолюту», а тоді із захопленням, кажемо, що ми досягнули «вершину» і спочиваємо на лаврах знання і мудрости. Нам на-

віть не хочеться застановитися над тим, що ми блукаємо в сіті діалектичної тенети, а поблудивши в ній, не так легко з неї визволитися. Про це знають найкраще шанувальники лівизиці, тобто — діалектичні матеріялісти; вони і до нині мусять переводити безконечні і кроваві періодичні чистки не тільки в царстві комуністичної імперії СРСР, але також в усіх інших комуністичних «демократіях». Ці «царства» вдержались при владі тільки тому, що західні ліберально-демократичні позитивістичні емпірики і «гуманісти» допомогли гегелівській лівизиці — ідеології діалектичного матеріялізму, марксизмо-ленінізму перемогти гегелівську правдицю націонал-соціалізму — III. Райху, який знайшов своє завершення в Дакхав, Авшвіці та в інших місцевостях знищення. Цей факт дуже часто забувається або його взагалі не береться до уваги, якраз з причини сітей діалектичних тенет філософії Гегеля. Бо остаточним висновком ідеалістичної діалектики Гегеля є своєрідний діалектичний дуалізм — лівизиця, яка поклала на жертвовник діалектичного матеріялізму гори трупів і ріки крові, не змогла і ніколи не зможе пізнати істину ества як ества (буття як буття) та її реальну дійність існування. Не пізнала того також правдиця, тільки тому, що рух ідеалістичної думки відбувається в переході з одної протилежності, переминюється у другу, та повертає назад до себе самої як синтези самозаперечень, тобто — абсолюту. А цим остаточним абсолютот є моністичний пантеїзм у формі на ціонального абсолюту — держави. Іншими словами, тут діється теж саме, що попередньо діялось у лівизиці, а саме: брак пізнання ества як ества, тобто — не матеріяльного і трансцендентного, як причини самої дії існування взагалі.

До речі, моністичний пантеїзм Гегеля був, в його філософичній системі, завершенням також попередніх пантеїстів, як: Ерігена, Бруно, Боме, Спіноза, Гете, Лесінга, Шляйемахера, Фіхте і Шеллінга. Оскільки доктрина пантеїзму твердить, що Бог і світ (універзум) є

одне і те саме, тому-то вже а пріорі заперечується філософічно-християнську доктрину творчости. Бо коли Бог і всесвіт є тожонні, тоді Бог, згідно з філософією пантеїзму, не міг бути творцем універзум, і тим-то між людиною і Богом немає різниці. Тому вже сама концепція пантеїстичної одности є безпідставною, бо абсурдним є, щоб існувала одна одинока кляса (рід) усього, що існує.

II.

На питання чому так є, дає відповідь професор А. Рек: «Моністичний субстанціалізм є навіть менше надійним ніж монадизм. Він (монізм) затемнює відчуту реальність субстанції. Така діалектика, яка насильно домагається устійнення моністичного субстанціалізму, оснований на доктрині внутрішнього відношення, яке притендує на те, щоб навіть відношення різниці впливало на природу своїм стосунком до ступня їх сполуки у складний атрибут, та приводить до ще більшої основи буття. Він закінчується у ствердженню остаточного суб'єкту, як абсолюта субстанції, який назавжди уникає ясного вислову (артикуляції). Перший крок *моністичного субстанціалізму* находимо у спіноцизмі, який, згідно з інтерпретацією Гегеля, означає, що все визначення є негацією. В наступному, і в той час, коли моністичний субстанціалізм бере за основу абсолютну субстанцію як остаточний суб'єкт судження, він, проте, продовжує формування судження, яке є осередком (фокусом) на кінцевий матеріальний суб'єкт. Також зредукувавши відчуття субстанції до мод, він є примушений далі визнати їх реальність. Бо в гегелівській термінології всі негації є визначенням. Звідси, у своїм намаганні думання про остаточну абсолютну субстанцію, моністичний субстанціалізм застосовує увесь конкретний зміст до пониження відчутної субстанції. Він будує унікальність Абсолютного Індивідума з унікальних індивідуалів та

їх атрибутів і мод, водночас він не дозволяє жадному з останніх на субстанціяльну необхідність для унікальної індивідуальності і занурює все разом в один бльок універсу...

Життєздатною альтернативою до монізму є *плюралістичний субстанціялізм Аристотеля*. Він є оснований на Першій (Первинній) субстанції. Перша субстанція може вміщати інші субстанції і внаступстві може бути комплексом. Перша комплексна (складова) субстанція інтегрує свої складові елементи шляхом дійсного відношення онтологічної зовнішності, до об'єднання субстанцій, і внутрішньо до складових, які вміщують однаково, як відношення так і склад субстанції. Бо щоб бути, значить бути субстанцією або властивістю субстанції. Бути субстанцією, значить бути одною з поміж багатьох субстанцій, кожна з них є індивідуальним об'єднуючим ядром, залишаючися тою самою протягом всіх змін, та становить цілковиту незалежність існуючого буття, і в той самий час споріднюється з іншими. Бо ніяка субстанція не може бути більше субстанціяльною від іншої. Тому, за словами Аристотеля, «вона не допускає ступневої зміни» (варіації), додаючи, що: «ніяка поодинокі субстанція не дозволяє на ступневу зміну в самій собі»...¹ До речі, Аристотель каже, що перший сенс Першої субстанції є ключем значення *Буття божественної субстанції*... Багатство Буття є невичерпним для людського розуміння. Але, що є буття і яким родом є буття — це предмет фундаментальної онтології. Що я посунав, чи переставив, метафізику на два тисячі років назад, це я приймаю, і уважаю це обвинувачення за велику похвалу для мене».²

Так говорив сучасний професор філософії на з'їзді метафізиків в 1977 році, який не має страху сказати правду, ані не боїться, щоб хтось назвав його висновки «середньовіковою п'тьмою». Бо як він каже, коли б хтось так зробив, тоді він буде уважати це великою похвалою для себе. Чому? Тому, що модерний світ пото-

нув у самозадоволення матеріального пізнання, бо коли б щось не можна змірити, зважити, додати, відняти і бачити під мікроскопом, тоді воно є ніщо і не існує. Якраз це, призвело сучасну людину до інтелектуального затемнення, тобто доба метафізичної сліпоти. Це власне стало причиною до створення онтологічної основи людської свободи і права на людську гідність. Бо ж почавши від Декарта, Гюма, Канта, Гегеля і Маркса, сучасного позитивізму, емпіризму, екзистенціалізму і нової породи номіналізму, вкінці дійшло до зникну людського інтелекту. Хіба ж Кант не навчав, що: «Якщо змисли, як вище було виказано, не дають нам ніколи, ні в одному випадкові, пізнати речі самі в собі, лиш їх явища . . . Я натомість кажу: речі є нам дані, як поза нами лежачі предмети наших змислів; але чим вони є самі в собі — того не знаємо».³ Кант, в повищій цитаті «Прологомена» тільки підтвердив своє становище у «Критиці Чистого Розуму», в якій, між іншим, заперечив можливість доказу існування Бога.⁴ А заперечивши Його, він назавжди залишився агностиком. Тому його намагання у «Критиці Практичного Розуму» реставрувати моральні основи на якійсь релігії, не могли вже мати успіху. Бо вже, раз він видворив Бога передніми дверима, тому його намагання впустити Бога задніми — не могло мати жадного значення. Гегель натомість, розв'язав питання існування Бога в інший спосіб, бо він просто сказав, що «es ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, daß Gott selbst gestorben ist».⁵

Тому тут немає сумніву, що професор Р. Денни має це на думці, коли він пише: «Вплив ідеалізму, монізму, позитивізму, номіналізму і іраціоналізму, (і очевидно марксизму-ленінізму — примітка моя, В. О.) конспірують в тому напрямі, щоб переконати модерну людину, що інтелект є далеко від того, щоб він міг мати здібність знати, що є річ, тому людина є обмежена до її сенсових властивостей, щоб ми могли ці речі міряти. Але, якщо

їх суть не є знана, тоді ті речі, які стоять у світі вічна-віч перед нами, мусять залишатися не зрозумілими і не пізнаними. Тому так звана «гідність людини», не може бути нічим іншим, як тільки звуковою фразою, яка є браком (нестатком) всієї основної реальності. Це в своїй основі означає, що людина мусить здаватися матеріяльним буттям, яке не різниться нічим від нерационального буття.

Причина цього егалітарного плондрування (спустошення) є ясна. Заперечення зрозуміння речей є рівночасним запереченням *нематеріального*, бо, як було сказано вище, якась річ є знана так далеко, коли вона є свобідна від вузького кругозору і непрозорости матеріяльного. Бо сутність матеріяльної речі не є матерією — проте, будучи зрозумілою формулою речі, вона є своєю формальною причиною, тобто вона з'ясовує пояснення і значення роду і порядку своєї матеріяльної властивости. Отже, заперечення інтелектуальної здібности, не знання нічого іншого крім сенсової (зміслові) властивости, чи тільки враження. Тоді все є зредуковане до природи включно з людиною, яку зматеріялізовано до того ступня, щоб нею можна без труду маніпулювати. Тому не є ніяким випадком постання тоталітарної держави з гігантською технологією, яка керує світоглядом людини та ступнево її принижує, і паралельно приводить до занепаду її віри в інтелект та анти-метафізичного світогляду. З цього приводу Коллінвуд стверджує, що занепад метафізики є знаком занепаду цивілізації.

Однак люди, будь вони високоосвічені чи ні, розуміли — принайменше в практиці і в різних ступнях — спеціальну людську гідність. Універсальність цієї проникливости стверджується в тім, що зараз люди в цілому світі домагаються свободи і національної ідентичности. Таке становище треба вписати в кредит Томістичної філософії, яка поділяє цей спільний сенс знання пропорції, яка існує між інтелектом і реальністю, і

тим самим поняття природної інтелектуальної здібности знання суті речей. Дозріваючи на ґрунті здорового і спільного сенсу, доктрина Томізму культивує і висловлює систематичний розвиток спекулятивно-рефлексивного інтелекту. Таким чином, замість бути якоюсь імпортованою екзотичною доктриною а пірорі — щоб усправедлилювати людські права — метафізичний аргумент дає цій доктрині природній рух інтелекту з даної нам сприйнятливости сенсового світу до основного підложжя онтологічних принципів. Залишається постійно сильною вимогою інтелекту зрозуміння природи посеред породженого хаосу філософій агностицизму і ірраціоналізму. Тому, тільки Томістична філософія дає здоровий ґрунт для раціонально-онтологічної оборони людської свободи, її права і гідности.⁶

III.

Наведені вище цитати не постали з якоїсь спекулятивної філософії, яка починається від названих авторів. Ні, вони мають початок і розвиток протягом двох тисячоліть. Але порядком того, щоб їх належно розуміти, необхідним є знати основні принципи цього філософського розвитку. Бо ті філософи, які починають всю філософію від себе самих, їхня філософія також на них кінчається. Згадати б тільки Comte (Конт) і Карнапа — цих у свій час альфи і омеги всієї філософії Позитивізму, якро яку вже ніхто сьогодні не говорить, хіба тільки те, що їх філософія немає тепер жадного значення. Такких філософів і філософії було і є дуже багато. Вони завжди є тим солом'яним полум'ям, яке спалахне на хвилину, щоб опісля без сліду пропасти, і на тім кінець.

Але, коли хтось скаже: дивіться, Маркс також починав філософію від себе, яка створила не тільки комуністичну імперію, але також поширилася на ці-

лий світ. Тому ми, мовляв, мусимо з цим фактом погодитися. А це тому, що марксизм-ленінізм уже не є таким, яким був за часів Сталіна, він тепер є в розвитку «еволюції». Хіба ж нео-марксизм, єврокомунізм, ба навіть так званий «християнський марксизм» не є сьогодні фактом?

Таке читаємо і чуємо майже щодня в ліво-ліберальних колах, включно з деякими українськими колами. Можливо, що дехто подумає, що тут немає потреби про це говорити. Тим більше, що автор вияснив становище марксизму-ленінізму в своїх попередніх працях «Томізм» і «До проблем доби обману мудрости». Одначе відповідь на повище є необхідна. Бо коли йде мова про марксизм як філософію, то вона не була ніколи дійсною філософією, лише спевдо-філософією. Тому «діалектичний матеріалізм», як світогляд, є тотальним банкротством під оглядом — формальної логіки, матеріальної логіки, філософії природи, філософії психології, метафізики, епістемології і етики.

Чому? В першу чергу тому, бо Маркс ніколи не потрапив вив'язатися і вилізти з тенет гегелівської діалектики. Не могли цього зробити також його вірні послідовники — Енгельс, Плеханов і Ленін. Бо гегелівська неґація неґації (заперечення запереченого) не має дійсного виходу в стосунку синтези природи. А це тому, бо сама неґація як наслідок «суперечности не представляє собою нічого реального навіть тоді, коли ми візьмемо за підставу те, що розвиток є дороговказним напрямом у «гору». Але цей «спіральний рух у гору» не є даний через неґацію неґації; натомість згідно Гегеля, він є тільки припущенням, а це припущення Гегель основує на базі моністично-пантеїстичного духа, який мав би забезпечити цей «напрямок у гору». Для Маркса натомість, всякий прогрес мусить походити з самої суперечности, а не з якогось там духа. Саме тут постає безконечна марксівська проблема. Бо ніби в яким відношенні є різниця між другою і першою неґацією? Ін-

шими словами, як ці негації різняться одна від другої? А не маючи поняття відрізнєння, тому тут нема підстави пізнання. Бо як можна представити собі пізнання негацій негації без розгляду телеології? Ось чому та діалектика, яка складається виключно з противоріч різних аспектів рухомої дійсности, не має ніякої провідної нитки відносно наслідку цієї суперечности.

Оце є власне та основна причина банкрутства світогляду діалектичного матеріалізму. Тому всі спроби Енгельса, Плеханова і Леніна знайти якийсь спосіб, щоб оминуть гегелівський ідеалізм, не мали ніякого успіху. Даремні були твердження Леніна, мовляв: «Гегель, як прихильник діалектики, не міг розуміти діалектичної транзиції від матерії до руху, і від матерії до свідомости — особливо це друге. Але Маркс виправив помилки містики».⁷ Нарешті Сталін, по всіх кровавих чистках «суперечників» комуністичної верхівки, видав в 1938 році, так би сказати, «філософський маніфест», в якому між іншим читаємо: «Діалектична метода на основі цього закону стверджує, що процес розвитку повинен бути зрозумілий не як коло, і не як просте повторювання того, що вже було, але як рух у гору, як транзит від старого, і як якостеве становище, тобто як розвиток від простого до комплексного, від нижчого до вищого».⁸ Цим Сталін хотів позбутися залишків гегелівського ідеалізму та створити «чистий монізм матеріалізму».

Очевидно, що Сталін не розв'язав цим питання суперечности, ані теоретично, ані практично. До речі, хто скаже в чому полягає різниця суперечности — між Сталіном і Бухаріном, між Хрущовим і Берією, між Брежнєвим і Хрущовом, і врешті — між нашими Щербицьким і Руденком? Чи думаєте, що як би Руденко був на місці Щербицького, а Щербицький на місці Руденка тоді воно було б інакше? Цей приклад не є ніякою теорією. Це є жахливий історичний факт світогляду діалектичного матеріалізму. Тому дурне говорення про те, що якби не було КГБ, то все було б в порядку. Хто ж ство-

рив КГБ як кровавого екскуртора, — хіба ж не світогляд марксо-ленінського діалектичного матеріалізму?

Тому всяка спроба сучасних марксистів і нео-марксистів шукати даліше якогось виходу є банкрутством їх попередників, і їх твердження про те, що «ця рухома реальність» суперечности, відрізняється «діалектично» від «метафізичної» думки, є ще одним абсурдом. З цього приводу проф. Коренфільд пише: «Згідно загальної метафізичної концепції суперечности постають в нашій ідеї, а не в речах . . . Цей погляд уважає суперечність як логічне відношення між пропозиціями, тому він не розглядає це як дійсне відношення між речами».⁹ Інший — Плянтибонжур пише: «Там є так багато різних понять суперечности, що не можна знати від чого починати. Для деякого суперечність є дещо більше як антагонізм факторів, ефективність яких є взаємним винятком. Для інших, ці суперечності є майже тим самим як конститутивне відношення в гегелівському сенсі. Між цими двома екстремами є місце для всього, що хто захоче».¹⁰

IV.

Якщо останні дві цитати говорять самі за себе, вони не дають ще ясної відповіді. Відповідь на це дав дуже давно Аристотель, кажучи: «Правдиве і фальшиве не перебуває в речах, але в інтелекті».¹¹ Це означає, що правдиве і фальшиве є в думці до того ступня, що вона може цю правду про суперечливість в речах виявити або затаїти, тобто вона може представити їх в фальшивому насвітленню. Йдучи за Аристотелем, св. Тома пише: «Щось зрозуміле може бути в спорідненню з інтелектом основно або прибутнево. Воно є споріднене з основному з інтересів, на якому воно полягає, відповідно свого буття, але прибутнево з інтелектом, через який воно є знане . . . Отже, правда перебуває головно в інтелекті і на другому місці в речах, відповідно до того як

вони є споріднені з інтелектом, як їх джерела . . . З цієї причини правда встановлюється згідно з інтелектом і існуючим; тому, коли ми знаємо згідність, ми знаємо правду. Але в ніякий спосіб не знає цього змісл».¹² (Відносно цього, тобто знання, читач знайде широке вивчення в цій праці в «Епістемології — Інтелекція», розділ 24).

Якщо хтось скаже: це все дуже гарно, але факт експансії московської імперії є фактом і, хоч не хоч, ми мусимо з цим погодитися. Тепер, якщо ми оминемо відоме стандартне твердження про «клясову боротьбу», «визволення експлуатованих мас» з оков капіталізму і «буржуазного націоналізму» та «демократичність диктатури протлетаріяту», включно з 60-ма мільйонами жертв комуно-московської імперії, в тому 20 мільйонів українців, — тоді завжди напрошується ще питання, як це було і є можливе, щоб ця варварська система ґеноциду могла не тільки вдержатися 60 років при владі, але ще до того вона стала світовою потугою з наміром стати ґлобальним режимом? Та ще до того в другій половині ХХ-го століття так званої цивілізації і технології?

Причин до цього дуже багато, і вони є менше чи більше відомі. Тут буде мова тільки про дві, про які нічого не пишеться. Поминаючи період між двома війнами, під час якого Захід придивлявся спокійно на «соціалістичний експеримент», з вибухом війни в 1941 році капіталізм заключає союз з комунізмом проти ґітлерівського нацизму. По цілковитім розгромі і знищенню нациської тиранії іберменшів, Рузвельт і Черчіль віддають добровільно майже цілу Європу другій такій самій тиранії — комуністичній Москві. Від 1945 року, на думку автора, були дві події, які остаточно не тільки врятували Московську імперію, але були також причинком до її експансії. Першою з них було і залишилося світове *жидівство*, яке із зрозумілих причин, шукаючи співчуття і симпатії світу для жидівського голокасту в млинах смерти Ґітлера, почало від 1945 року і продовжує

до сьогоднішнього дня, світового масштабу кампанію про злочини нацизму. Маючи в своїх руках до розпорядимості всі засоби комунікації, преси, радіо і телебачення. Ця кампанія продовжується день і ніч безперервно протягом останніх 33 років. Це само собою стало димовою заслоною про советські злочини і геноцид, який був більшого масштабу від нацизму, але світ не мав нагоди про це знати, бо навіть Солженіцина «Архипелія ГУЛаг» не здобув такого значення. А Катинська трагедія польських офіцерів є і досі запечатана під ключем «державної таємниці» у Вашингтоні. Спроби істориків одержати ці документи були даремні. А таких «Катинів» у Советському Союзі були тисячі і ніхто про них нічого не знає. Отже світове жидівство створило своєю кампанією про злочини нацизму, свого роду димову заслону про такі ж самі злочини Московської імперії і цим принесло для неї неоцінену прислугу, а фільм «Головкаст» був завершенням цієї прислуги.

Другою подією була атомова зброя. Знаючи прекрасно, що Захід ніколи не рішиться на атомну війну, Москва також є свідома того, що з атомової війни ніхто не вийде переможцем. Іншими словами: атомовою війною була б загладою людства. Знаючи це, Москва створила свого роду атомовий шантаж, а з ним психологічний терор страху. Бо ж хіба Бернард Расиль (англійський філософ, який їздив із чолобитнею до Леніна ще 1922 року) не казав, що краще бути «Red then dead». Це був другий рятунок Московської імперії. З цього приводу постав «детант», 60 більйонів кредитів для Москви і все інше чого тільки Москва захоче. Так-то спевдо-філософія діалектичного матеріалізму як світогляд, приборала права громадянства і «респекту» вищости над іншими філософіями. Отже: безприкладний фальш і обман став пануючим світоглядом так званої «прогресивної» інтелектуальної еліти також на Заході. Правда, їх кількість на Заході не значна, але Москва подбала про те, щоб ця «еліта» не розкривала противоріч діалектичних су-

перечностей, а була здисциплінована. Тому зараз існує аж 16 терористичних організацій в цілому світі під командою Москви, які вона фінансує більйонами доларів, одержаних з Америки. Ці організації є створені на те, щоб остаточно розложити з середини декадентське західне суспільство, створити без війни гльобальний режим комунізму.

На допомогу Москві йдуть несвідомо західні ліберальні егалітаристи, чи так звані гуманісти, об'єднуючись ніби з так званим «марксистським гуманізмом» під фасадом «права людини». Вони вже навіть опрацювали конституцію світової держави, яка нагадує дуже советську «конституцію». В тій конституції пишеться, що вона є «Основана на правах людини». Але водночас в ній надруковано, що делегати світової конвенції мають право голосу тільки як «індивідуали, а не як члени якоїсь нації». Крім того «світовий уряд має призначити одну світову мову» для всіх народів. Отже, на одному місці гарантується всі права людини, а на другому, цій людині відбирається право на рідну мову.¹³ Це щось в роді «советської» чи «радянської людини».

Інші автори в праці п. н. «В напрямі людського світового порядку» між іншим пишуть і оправдують Леніна, мовляв: «Зараз на самім початку Ленін був перешкоджений перевести в життя «гуманістичну візію людства», яку він поділяв з Марксом. Бо на перешкоді цьому стали експедиційні сили Англії, Франції, Америки і Японії... Тому всяка жорстокість Леніна є оправдана, щоб врятувати Росію». На іншому місці цей же «католик» пише: «Гуманістично-релігійні вартості є рутинницькими (субверсивними) так довго, доки вони зберігають толерантність застарілого (атрофичного) принципу необмеженої національної суверенності».¹⁴ Коментарі до цього зайві. Однак треба підкреслити, що все є наслідки того, про що вище сказано.

Все ж таки ця сприятлива кон'юнктура обману і фальшу не може і не буде тривати вічно, бо все має свій

кінець. Крім того, в західньому і в цілому християнському суспільстві світу існують і діють здорові сили відродження і віднови людського духа. Але не тільки на Заході, вони діють також під комуністичними режимами. Прикладом може послужити католицька Польща. В березні 1978 року автор мав нагоду зустріти на з'їзді Католицьких філософів Америки молодого польського філософа з Кракова д-ра Жицінського. Не маючи зв'язку з Польщею по Другій світовій війні, мені не було відомо про сучасний стан томістики в Польщі. Натомість було відомо, як ця наука розвивалася в по-Версальській Польщі. Отже, вихованці школи Твардовського, такі як: Котарбінський, Лукасевіч, Лісневський, Айдукевіч і Хвістек займалися виключно логічним позитивізмом під впливом Карнапа і «Віденського Кола». Тільки незначний гурток томістів був під проводом Міхальського, Воронєцького, Бохенського і Ингардена. В довгих розмовах із згаданим польським філософом про сучасний стан томізму в Польщі, та після одержання додаткових інформацій уже з Польщі, зі здивуванням я ствердив неабиякі осяги поляків у розвитку томізму під комуністичним польським режимом. Головними творцями сучасного розвитку томізму на Люблинському університеті або так званої «Люблинської школи» є професори: С. Свежинський, С. Камінський і А. Крапец, які виховали вже тепер сотні молодих польських томістів. Вони починали від сучасного західнього томізму школи Жільсона і Матрієна. В («Жице і Мисль», ч. 11, 1974, стор. 1455-1470) Свежанські пише: «Порядком того, щоб досягнути найбільше вірну і можливу передову універсальну інтерпретацію філософії св. Томи, як також кожен іншу філософську думку, ми повинні пам'ятати, що це мусить бути спрямоване до росту і поширення «perennial» (вічної) філософії... Ці дослідження філософської методології метафізичної системи св. Томи, повинні бути аксіоматизацією і формалізацією класичної метафізики обидвох — Аристотеля і Томи з Аквіну».

Все вище згадане говорить само за себе, тому тут заторкую ще раз сказане на початку цієї передмови питання: На якій течії філософської системи базується світогляд української нації? Невже ж ми до сьогодні не позбулися вікового упередження до «темної схоластики середньовіччя і латинщини»? Невже ж до віку будемо виривати цитати з попередньо згаданих фальшивих течій, і залишатися вічними прихвостями в нікуди? Чи ж не настав уже нарешті час зрозуміти, що сьогоднішньою передовою філософією в світі, є реалістична метафізика, якої основою є Аристотелівсько-Томістична система. Тому на цьому місті пригадую ще раз твердження Жільзона, яке було цитоване в моїй праці «Томізм»: «Після довгих років студій я є переконаний більше як коли-небудь перед тим, що підставова позиція метафізики Томи з Аквіну є набагато в переді в порівнянні до того, що зараз вважається у філософії нашого часу за найпередовіше».¹⁵

V.

Можливо, що на цьому можна б було передмову закінчити. Однак, тут ще треба згадати дві важливі речі, які доповнять перередньо сказане. Ними є «мала помилка на початку» і «забуте буття». Це є тим більше необхідне тому, бо в цій праці розглядається цілий ряд основних принципів Аристотелівсько-томістичної філософії, як фундаменту філософського світогляду християнської людини. Цей фундамент витримав пробу тисячолітніх революцій і еволюцій людського буття в світі, маніфестуючи в нашій технологічній добі переможність. Тому автор приєднується до твердження проф. Река, згаданого вже попередньо: «Що є буття і яким родом є буття? Це предмет фундаментальної онтології, яку дуже давно вирішив Аристотель. Якщо за цей висновок хтось обвинув мене, що я пересунув метафізику два ти-

сячі років назад, я буду уважати це за похвалу для мене». Про те, що є буття і якого роду є буття уважний студент зможе пізнати у метафізиці розділ 30-тий. Але в нашій добі наукового прогресу і технології люди забули про буття, натомість вони знають багато про речі. З цього приводу приходиться на думку твердження мадам Марії Курі-Скловської, яка казала, що вона ніколи не була зацікавлена особами (людьми) тільки речами. Правда, вона здобула світову славу вченої, дві Нобелівські нагороди, та значно поширила обрії людського річевого знання, але не про саму людину як ества. Іншими словами, так звані спеціальні науки забули цілковито про буття. Про це писав Аристотель понад дві тисячі років назад, ось що: «Ми маємо науку, яка займається дослідженням ества як ества (буття як буття) і тих атрибутів, що своєю прикметністю належать до самого буття з приводу своєї власної природи. Тепер, це не є те саме, як будь-які так звані спеціальні науки; бо жодна з них не займається буттям як буттям. Вони відтинають частину буття і досліджують атрибути цієї частини; це є тим, що роблять математичні науки. Тепер, оскільки ми шукаємо за першими принципами і найвищою причиною, самозрозумілим є, що там мусить бути якась річ, до якої це належить за рахунок її власної природи. Тому-то, якщо ті, які шукають основ існуючих речей, — шукали б за цими самим принципами, тоді це є необхідним, щоб ці основи були основами буття не прибуднево, але акурат тому, що це є буття. Тому це є буття як буття, заради якому ми мусимо також збагнути першу причину (Метаф., Кн. IV, I).

Але хто і чому забув про буття? З цього приводу проф. М. Адлер, цитуючи св. Тому, що «Мала помилка на початку веде до великої при кінці», між іншим пише: «Я хочу вказати на проблему характеристики модерної філософської думки, яка постала в наслідок неспроможности виправити малу помилку на початку... Разючим прикладом цієї невдачі є катастрофічний на-

слідок для філософії за останніх 150 років, яка знаходиться у відповіді Канта Юмові. Кант не міг прийняти висновки і феноменалізм Юма. Але замість шукати за малими помилками на початку, Кант уважав за необхідне збудувати величезну філософську машинерію, яка була ним призначена на те, щоб продукувати висновки протилежного розуміння... Це, що я сказав про Канта у відношенні до Юма, відноситься також цілої британської емпіричної філософії після Лока і Юма... Обидві повищі причини є сьогодні оперативні. Величезна більшість сучасних філософів є неуками великих праць філософської традиції з-перед 17-го століття. Студенти філософії на наших університетах кінчають вищу школу з тим, що вони читають книжки, періодики і статті, які були писані в цьому столітті, особливо за останніх 40 або 50 років... Якже ж, тоді, ми можемо сподіватися виправлення малих помилок на початку, які облягли цілу модерну філософію; особливо ті помилки, які були наслідком неуцтва проникливості і відрізнення, та які були колись знані і виявлені, але тепер ніхто їх не вивчає і тому вони не можуть бути вивчені шляхом читання сучасних модерних праць?...

Професор Джонс вказує на те, що Кант, замість виправити помилки Декарта і Лока, і замість відкинути висунуту проблему Юма, пробував перехитрити висновки Юма шляхом філософського винаходу призначеного спеціально для цієї цілі. Після-Кантівська думка, однаково як в 19-му так і в 20-му століттях, стала не тільки рекордово-різномородною реакцією до Кантівського винаходу, але також рекордовою самопоразкою на міру розв'язки проблеми, яка не була б взагалі проблемою, якщо б зроблені на початку помилки Декарта, Лока і Гюма були справлені.

З цього фальшивого початку модерна філософія ніколи не вилізла. Подібно як людина, яка попала в трясовиння сипучого піску, що чим більше вона змагає, щоб себе врятувати, тим гірше для неї, так і Кант і йо-

го послідовники помножували труднощі в безвихідність модерної філософії шляхом напруження — ба навіть винахідливості — щоб визволити себе зі заплутаної стежки, яку залишив Декарт, Лок і Юм. Тому одним шляхом виходу з катастрофи модерної філософії є повернути до початку та зробити новий початок.

Цей новий початок містить в собі вихід з помилки, яку зробили Декарт і Лок. Ми можемо знайти цей вихід висловлений в цілості в одному параграфі *Summa Theologiae*. V., р. 85, а 2. Частина I., де Тома з Аквіну відкидає помилку тих, які, в об'єкції кажуть, що спостережені і зрозумілі види є ті, які ми пізнаємо і розуміємо. Саме навпаки, він пише: «Зрозумілі види є для інтелекту тим, чим спостережене зображення є для змислів. Але спостережене зображення не є тим, що є розпізнаване, але радше тим, через що змисли розпізнають. Тому зрозумілі види не є тим, що є розуміле, але тим, що через що змисли інтелект розуміє».

Ця проста різниця між тим, що є сприйняте і тим, через що це є сприйняте, виправляє (коректує) Декарта і Лока. Тут треба зауважити, що я тут говорю тільки про першу дію ума — його сприймання, пам'ять, уяву і концепт, а не про другу дію ума — його сприйнятливий концепційальний судження (осуд). Перша дія ума, в якій змисли й інтелект кооперують, але залишаються різними, і це є те просте сприймання, в якому ще нема ані правди ані фальшу; тому тут ще нема знання в строгому сенсі цього терміну (слова). А тільки друга дія ума, містить в собі композицію і поділ судження (осуду), що само собою є критерієм правди і фальшу. І тільки таким способом ми можемо мати знання, і ми маємо його тоді, коли наше судження устійнить його як правду. . . . Тут я мав на думці проблему потрійної різниці у модах буття (ментального, уявно представляючого в умі і дійсного існування); . . . всі ці проблеми можуть бути задовільно розв'язані, коли ми скористаємо з відрізень,

проникливості і формулювання, які знаходяться в досягненню Аристотелівсько-Томістичної традиції.¹⁶

До цього варто додати ще кілька завваг іншого дослідника цієї проблеми, проф. Ділле, який доказує як домінуюче вчення Суареза в 17-му і 18-му столітті спотворило Аристотелівсько-Томістичну проникливість, на якому (спотворенню) виховувалися Декарт, Ляйбніц, Христіян Вольф, Шопенгауер і Кант. Проф. Ділле пише: «У цій праці, це не буде забагато, коли скажемо, що ми стрічаємося з цілим періодом, який був забутий і знехтований у великій мірі навіть науковцями філософами. Цей цілий період був цілком захований від модерного ока за заслоною пихатого успіху Суареза протягом 17-го і 18-го століття, коли то, як Жак Марітен влучно ствержує «Мисль (думка) св. Томи потребувала часу на те, щоб вона стала детально вияснена, як скарб найвищої метафізики, та була збережена для майбутнього часу».¹⁷ (Про Суареза, див. також моя праця «До проблем доби обману мудрости», стор. 159-163).

Якщо в повищому йшла мова про епістемологію (знання) Аристотелівсько-Томістичної традиції, тоді в наступному ще є необхідним навести дещо про буття (єство).

Кількасотлітня суматоха епістемології спричинила сама собою ще інше питання — питання забутого буття як буття і Навищого Буття (Єства) як дійсної дії існування буття. Тому тут нема нічого дивного, що екзистенціалісти і екзистенціалізм піднесли великий крик, що філософи забули про існування буття. Першим екзистенціалістом був Кіркегор, який підняв крик, що Декарт і Гегель забули про екзистенцію буття, кажучи «що не *cogito ergo sum*, але *sum ergo cogito*». Тобто «не думаю, отже я є», але «я є, отже думаю». Іншими словами, насамперед треба існувати (екзистувати), щоб думати, а не навпаки. Це дало привід до цілого ряду нової філософії екзистенціалізму на чолі з такими визначними сучасними екзистенціалістами, як: Гайдегер,

Ясперс, Марсель і Сатре. Найвизначнішим з них є очевидно Гайдегер. Екзистенціалізм Гайдегера в його «*Sein und Zeit*» (Буття і час) є одним з найтяжчих філософських творів, бо він навіть на багато тяжчий від «Критики чистого розуму» Канта і «Феноменології ума» Гегеля. У цій праці й в інших, Гайдегер оскаржує всіх філософів про забуття Буття, між ними також Аристотеля і Тому з Аквіну. З цього приводу проф. Дж. Капуто ставить Гайдегереві наступне питання: «У якому сенсі Гайдегер думає, що Тома з Аквіну є винен у забуттю Буття? Хіба ж це не є радше те, що Гайдегер представляє несправедливо проникливість Томівської метафізики?»¹⁸ Інший, проф. Б. Ріюкс пише: «Зацікавлення стрічею св. Томи з думкою філософа з Фрайбургу (Гайдегера) є те, що попередній (Тома) є може одним представником традиції, який є оскаржений в тім, що він забув про Буття, саме того в якого Буття було центральною темою всієї його рефлексії відносно правди».¹⁹ А О. Корет пише: «Св. Тома розвинув онтологію правди, яка стверджується у відкриттю кожного буття (*ens*) у його Буття (*ipsum esse*)... Ніякий інший мислитель минувшини не був більше і ясніше свідомий онтологічної різниці як Тома з Аквіну, і ніхто інший не розрізнявав краще і чіткіше різницю між буттям (*ens*) і буттям (*esse*), або інтерпретував буття більше послідовно у світлі буття».²⁰

Саме з цього приводу Томісти мають повну рацію, коли вони оскаржують всіх інших філософів в тому, що саме вони забули буття. Це стверджує Жільсон у розгляді історії метафізики кажучи: «Платон і Плотин думають про Буття не як Буття, але як Один, Аристотель як субстанція (овсія), Августин як вічність, і так далше, Декарт, Кант і позитивісти. Кожна з цих метафізичних систем, і кожна своїм шляхом, є жертвою «есенціалізму» (суттєвізму), тобто наміром редукції Буття до якоесь «щось», якогось особливого роду Буття. Св.

Тома натомість думає про буття як таке, в розумінню чистої «Дії — Буття».²¹

Подібних прикладів можна наводити дуже багато, але цих, які є вище наведені, вистачає на те, щоб вказати чи радше, щоб доказати, що в своїй основі реалістична метафізика св. Томи, в принципі, досліджує не тільки саму суттєвість буття, але буття як таке, і особливо «*ipsum esse subsistens*» — Чисту Дію — Буття. Цю найбільшу формальність основи буття досягається після третьої дії ума, де ум залишає на боці всі обмеження матерії і пізнає щось, що є зрозуміле без відношення до матерії, та стає незалежним від матерії в значенню й існуванню (див. розділ 29. 3).

Ось чому професор Ливанського університету Ч. Малік, колишній ученик Гайдегера пише: «Гайдегер хоче замінити Бога на щось менше від Бога, тобто самою філософією або медитативним думанням. Але ніхто не може замінити Бога, щось менше від Бога в бутті й ідеї... Тому це є ясне, чому заміна на ідею є фальшива. Бо Бог не є ідеєю, як також не є нею буття... Тому відважна нова заміна Бога на щось менше тут йому не може... Я чую голос: «Я — путь, істина і життя»... Всяка трансценденція, яка є іншою від цієї трансценції, не є серйозною. Це самозловживання, це є знову і знову та сама іманентність; це є жарт».²²

VI.

Врешті, поставлене на початку передмови прислів'я, в якій кажеться: «Та нація, яка не культивує філософії, не є повноцінною нацією», означає не менше і не більше як те, що без культивування філософії не може бути культурно-політичної зрілості даної нації. Бо всяку незрілість можна завжди легко поневолити, узалежнити, підкорити і остаточно зробити з неї вічного раба. Українська 1000-літня християнська нація є може од-

ною з найбільш благородних, щирою і добродушною нацією на цій землі. Але ця нація має одну велику ваду — екстремну емоційну сентиментальність і романтику вічно квітучих вишневих садочків. Біда тільки в тому, що ці «вишневі садочки» дуже рідко родять здорові і дозрілі овочі. Але, якщо абстрактне і невловиме є невіддільним від людського зображення свого буття в світі, тоді також невіддільним є конкретно реалістичне. А щоб пізнати трансцендентно-нематеріальне і конкретно-реалістичне як єдність, тоді необхідним є: Вивчити систематично основи філософії тим людям, які стоять чи будуть стояти у проводі народу. Бо без цього не є можливе пізнання буття як буття і остаточно Першого Буття «esse», тобто Чисту Дію існування (екзистенції) буття, від якої все інше походить. Ось чому «Провідна влада походить від Бога, бо вона є природним устаткуванням природи суспільного життя». Це означає, що тільки мудрий провід, як Церкви так й Держави, може забезпечити правдиву свободу народові та його суспільно-соціальну справедливість.

Пишучи цю працю, автор не претендує на ніякі почесні, бо це є понад двотисячорічний розвиток філософської думки. Якщо ми скажемо, що Сократ був учителем Платона, Платон — Аристотеля, Аристотель — Авіцени і св. Томи з Аквіну, і так аж до Жільсона і Марітена — кому ж з них належить пошана? — Їм усім і тим, які ідуть їх слідами. Крім того всі джерела авторів подані в показнику і Бібліографії — їм усіх автор складає подяку. Також на цьому місці автор складає особливу подяку о. Діонізію Тулюк-Кульчицькому, за його глибоке розуміння справи, за його моральну піддержку, і за його фінансове клопотання на видання цієї праці.

Цю працю автор присвячує великій історичній події — 1000-літтю хрещення Руси-України.

Чикаго, листопад 1978 року

Володимир Олексюк

ЧАСТИНА ПЕРША

Пролог

Що є філософія та яке її значення?

1. Слово філософія походить від грецького слова *філософія*, основне значення якого є «*Любов мудрости*». В старинній Греції це слово постало насамперед з практичного ремісництва і заняття, наприклад, мистецтво теслярів і судноплавців називали «Софей», тобто, мудрими. В пізнішому часі цей самий термін (слово) було вживане в майстерності поезії і музики. Отже, Софія мала своє оригінальне значення на полі всякого мистецтва, а слово «Софос» означало «*мудру людину*», тобто таку, яка відрізнявала себе від інших здібністю до якогось роду мистецтва.

2. На початку 6-го століття перед Христом деякі греки посвячували себе дослідям природи речей. Вони хотіли знати причину цих речей, то є, що, як і чому вони є. Вони намагалися розуміти речі способом їх природних сил обсервації і думки та робили деякі експерименти. Вжиття слова *софія* і *філософія* означало того роду знання, заняття цим знанням, і само життя мало бути відповідним до цього знання. Пітагорас був першим, який означив це знання назвою *філософія*, а тих, які займаються або посідають таке знання, назвав філософами, тобто, приятелями любови мудрости. Слово *філософія* означає любов мудрости, яка є рівночасно дороговказом в пошуках за нею. Вжиття цієї назви означає концепцію досконалого людського знання або

самої людської мудрости, однаково, як цілости так і частини. Через слово філософія ми розуміємо такий рід людського знання, який є більше досконалим ніж те знання, яке ми досягаємо звичайним досвідом думки.

3. Порядком того, щоб бачити в чому є потреба і необхідність філософії, ми насамперед мусимо знати, що ми розуміємо під цим висловом. Коли ми кажемо, що ми потребуємо чогось для якоїсь спеціальної цілі, яка є дуже побажана, наприклад, грошей або музики і т. п. Або коли ми не є цілковито задоволені з того, що ми вже маємо, ми хотіли б мати щось більше, будь воно задля якогось кінця або задля себе самого, або коли ми є дійсно в потребі. Тому тут є потрібна також філософія, особливо тоді, коли звичайне людське знання не є задовільне. Ось чому потреба більше досконалого людського знання є конечно вимагана і дуже побажана.

4. Хоч звичайне знання є на правду знамените, бо воно включає знання про буття і небуття, тим більше, що навіть діти можуть відрізнявати між чимось і нічим. Вони дуже часто питають за харчами, бо хочуть їсти, або скаржуться, що вони не мають забавок, або вони є незадоволені, коли не одержують того, чого хочуть. Оскільки звичайне знання містить в собі деяке знання про буття, нам здається, що ми є здібними знати щось про все.

5. Одначе звичайне знання не є достатнім в багатьох відношеннях. По-перше тому, що воно включає дуже малу частину того знання, якого ми є здібні набути. Воно в більшій частині є знанням особливих щоденних речей, з якими ми зустрічаємося у звичайному досвіді. Але тотальне число особливих речей є дуже велике. По-друге, наше звичайне знання є обмежене до тих речей, які є легкі до пізнання. Натомість трудні мистецькі праці людського ума, такі як сучасна технологія, чудові мистецькі картини, скульптура, література, музика, суспільно-політичні організації, державні управління і мілітарна стратегія, представляють собою пиль-

ність і правильність вивчення вжиття наших природних сил і обсервації думки, щоб таким чином осягнути знання багатьох речей, які є трудні до пізнання. Звичайне знання не може цього осягнути тому, бо воно зосереджується на загальному сенсовому сприйняттю.

6. З цього приводу Аристотель каже: «Всі люди з природи бажають знання. Доказом цього є те, що ми маємо велике задоволення з наших змислів, бо навіть віддільно від їх ужиточности ми любимо їх самих, а понад всі інші змисли ми цінімо зір... Але ми не вважаємо ці змисли як мудрість, бо хоч вони є найбільшим авторитетом, особливого пізнання, одначе, вони не кажуть нам «чому» щось таке є, наприклад, чому вогонь є гарячий; вони кажуть тільки, що він є гарячий... Ми кажемо в Етиці, що ця різниця є між мистецтвом і наукою й іншими народами здібностей; але справою нашої теперішньої дискусії є те, що всі люди припускають, що мудрість повинна займатися першою причиною і принципами речей; бо як було сказано попередньо, людина досвіду повинна бути мудріша від тої людини, яка посідає тільки змислове сприйняття, а артист повинен бути мудріший від людини досвіду, майстер від механіка... З цього є ясно, що Мудрість є знанням про певні принципи і причини».

7. Тома з Аквіну каже: «... Філософ приходять до висновку, що „це належить до мудрої людини наказувати і управляти“. Тепер, влада уряду і порядок всіх речей, які є спрямовані до кінця, мусять починатися від кінця. Бо, оскільки кінець кожної речі є її добром, остільки речі є найкращі виводжувані, коли вони є відповідно придатні до їх кінця. Так як мистецтво медицини і хемії є призначене для плекання здоров'я... Бо кінець кожної речі є той, який є цілею її Першого Автора і Русія. Але Перший Автор і Русій світу є інтелектом, тому остаточний кінець світу мусить бути добром інтелекту. Це добро є правда. „Я на те уродився і прийшов у світ, щоб свідчити правду“ (Йон. 18,

37). Самий філософ устійнив, що перша філософія є наукою правди, не якої-небудь правди, але тої правди, яка є походженням всієї правди, а саме — яка належить до перших основ, через які є всі речі. Тому це є ясно, що правда належить до таких принципів і джерела всієї правди; бо речі мають однакове розміщення (диспозицію) в інтелекті як в буттю».

8. З цього ми можемо бачити, що до пізнання першої причини і перших принципів ми потребуємо щось більше як тільки звичайне пізнавче знання. Бо звичайне знання не є впорядковане, дуже часто безладне і не зв'язане. Але, якщо через наше звичайне вжиття природних сил ми досягаємо знання першої правди, від якої наше існування залежить, наприклад, що щось не є ніщо, що цілий боханець хліба є більший від половини, або шукаємо того, що є бажане і оминаємо те, що не є бажане, тоді це є фундаментальне знання так само, як само життя і наше власне буття. Але ми не є задоволені тільки тим, що дає нам природня основа. Наше інстинктовне бажання домагається більшого і досконалого знання, до якого ми є призначені самою природою, щоб його досягнути. Одначе, сама природа недовсталяє нам того всього, що є потрібне до досягнення досконалого знання і щастя. А це тому, що це є велике і трудне завдання, через слабість нашого інтелекту, короткий час, необхідність заняття до засобів життя і т. д. Але незалежно від цього ми не можемо досягнути досконалого знання без спеціального труду і без помочі. А цим трудом і поміччю є філософія. Але яка філософія? Адже ж ми маємо багато різних філософій, і вони були вчислені у передмові, як рівнож там читач міг бачити в чому вони різняться від християнської філософії. Тому для кожного християнина і для християнської нації християнська філософія повинна бути шляхом до досягнення досконалого знання і щастя. Іншими словами, Аристотелівсько-Томістична традиція філософії, за словами Ж. Марітена «Дозволяє на працю інтелекту, який

може бути порівняний до нематеріальної сили, яка, з плинності поодиноких і контингентних речей, як даних змисловому сприйняттю, є відблиском інтелекту, виявляючи світ тілесної субстанції та її властивости. А другий відблиск виявляє цілком інший (світ) універзум ідеї простягаючих чисел. А третій відблиск відкриває ще інший, цілком відмінний (світ) універзум буття як буття і всю, трансцендентну доспоналість, спільну духові і тілу, де ми можемо досягнути духову реальність і самі основні принципи всієї реальности». Саме ці ступені досконалого знання реального є тим, що є філософія та її значення, яку і яке читач і студент знайде в цій праці.

ЛОГІКА

Логіка Аристотеля

Розділ 1.

1. *Логіку* можна дефініювати як мистецтво здорової дискусії (дискурсу). Логіка є інтелектуальною навичкою або прикметою, яка зміцнює людський ум, що само собою є характеристикою людської дії. Людське інтелектуальне життя є в постійному розвитку, який (розвиток) поглиблюється від уже набутого знання до наступного і кращого знання. Оскільки здібна людина є зобов'язана входити в інтелектуальну дискусію, остільки її інтелект називається розумом і тому дефініція стверджує, що людина є раціональною. Оскільки раціональна дискусія вимагає певної методи, остільки цією методою є логіка. Відповідно до цього, логіку можна на світліни як засіб придатний для людської істоти, яка має розум, тобто, що вона є раціональна.

2. Логіку можна також розглядати як науку, а розглядаючи її як таку, справа її суб'єкту відзначається в тому, що вона є другою цілеспрямованістю. Говорячи

загально, дискусію (дискурс) можна назвати інтелектуальною маніпуляцією понять. Але порядком того, щоб ця інтелектуальна маніпуляція поняттями досягнула свою мету та була здоровою, потрібним є, щоб вона відповідала вимогам розуміння відношення наросту понять до об'єкту як знаного, та щоб вони були відповідно упорядковані одно до одного. Це відношення, як правило дискурсу, називається власне другим цілеспрямованням. Таким чином логіка є рівнозначною науці другої цілі.

3. У цьому логічному процесі існує потрібна система раціональної дії, або, говорячи традиційно, ми маємо три дії ума, а саме: 1) звичайна сприйнятливість або збагнення якогось об'єкту, без того, щоб його стверджувати або заперечувати. 2) Осуд, який стверджує або заперечує щось з чогось іншого. 3) Розумування (резонування) значить приходити до нового знання з попередньо набутого знання. Це наводить нас до постійно-природного поділу логіки на: 1) логічний термін або концепцію, у якій друга ціль наросту об'єкту є нарівні звичайної (простої) сприйнятливості (розуміння), де ми студіюємо види або дефініцію, щоб устійнити на цьому рівні правила нашої думки. 2) Є логіка пропозиції, де друга ціль наросту об'єкту є на рівні осуду, в якому студіюємо суб'єкт і предикат. 3) Є логіка аргументації, де друга ціль наросту об'єкту є на рівні розумування, в якому студіюємо силізм і середній термін.

4. Крім цього, логіку поділяємо також на дві частини, перша — *формальна логіка*, друга — *матеріальна логіка*. Перша є дискурсивною студією про те, чи те, що вона розглядає правильне чи не правильне. Друга є дискурсивною студією припущення, що вона є правильна, та устійнює вимоги, щоб таким чином досягнути степеневість наукової сили. Тепер в наступному будемо розглядати три дії ума — з точки зору формальної логіки, а опісля — з точки зору матеріальної логіки.

ФОРМАЛЬНА ЛОГІКА

Розділ 2.

Звичайна сприйнятливість

1. *Звичайна сприйнятливість*, — є першою дією інтелекту, через яку ми є в силі збагнути сутність (суть), без того, щоб її стверджувати або заперечувати. В сприйняттю сутности наш інтелект формує в собі формальну концепцію, яка є внутрішнім висловом інтелекту, а зовнішній знак є безпосереднім висловом або написаним терміном.

2. *Концепція*, — ми маємо два поняття концепції, перше — інтелектуальне знання «цього, що є», яке вона розуміє і друге — значення цього «через що» воно є зрозуміле і знане. Про ці два поняття ми говоримо, що вони є об'єктивністю і формальністю концепції. В об'єктивній концепції розглядається два відрізняючі аспекти — їх поширення й їх розуміння (або їх цілеспрямовання). Ці два аспекти є споріднені через загальне правило: коли поширення концепції збільшується, тоді їх розуміння зменшується, або навпаки.

3. Так як концепція є внутрішнім зображенням речей сутности, так термін або слово є зовнішнім знаком концепції. Термін є кінцевим виразом основи, в якій речення або пропорція, може бути розв'язана, або з другого боку, це може бути елементарною частиною пропозиції. Ми маємо три типи терміну: однозначний, двозначний і аналогічний. Однозначний термін є цей, котрий означає якусь представлену річ через один і той самий концепт, напр.: слово «людина» означає всіх людей, як ідентифікація в одному і тому самому концепті людської природи. Двозначний термін є той, котрий означає представлені речі кількома істотними, але різними і не спорідненими концепціями, напр.: слово «гавкати» означає звук собаки скритою за кущами. Анало-

гічний термін є той, котрий означає представлені речі концепції, які є пропорційними, напр.: «здоров'я» стосується до тварин і поживи, до першого, яке має добре здоров'я і до другого, яке спричинює добре здоров'я.

4. *Знак*, поняття знаку є допоміжним чинником у виявленні значення, — однаково, — як терміну так й концепції. Знак є щось, що представляє для знаючої сили щось інше ніж те, чим є сам знак. Знак поділяється на три основні моди (типи): природного і штучного, інструментального або формального, уявлюваного. Природний знак одержує свою значучу силу в самій природі, напр.: так як дим є знаком вогню. Штучний знак натомість, одержує своє означення умовно, в залежності від того, хто уживає цього знаку, так, як білий кольор означає для когось радість. Інструментальний звук, мусить бути передтим і окремо від того, що цю річ означає так, як зв'язок між білим і радістю. Формальний знак є тим, котрий є знаний разом з означеною річчю, щось в тому роді, якби птиця кричала зі страху, що само собою передає своє значення навіть тоді, коли ми не чули цього попередньо. Уявний знак є той, котрий означає себе в описуючому образі, а не уявний знак є тим, що не означає себе в образі, а так, якби ми писали азбуку. Розуміючи ці різниці, ми можемо сказати, що концепція є природним, формальним і уявним знаком розуміючої сутности, в якій одержуємо додатковий інтелектуальний зміст реальної дійсности, термін натомість, є штучним, інструментальним й уявним знаком концепції.

5. *Звичайне сприйняття*, глядить за чітким і ясним знанням об'єктивної концепції, через безсумнівне збагнення і зрозуміння ознаки поширених частин. Дія, через яку інтелект висловлює своє безсумнівне розуміння концепції, є тою дією, яка дефінює цю концепцію. Знову ж дія, через яку інтелект висловлює свій безсумнівний розподіл концепції на окремі частини або склади, є дією поділу цієї концепції. Ось чому — однаково — як

дефініція так й поділ належать безпосередньо до першої дії нашого ума.

6. *Дефініція*, є інтелектуальним процесом вияснювання значення терміну, через аналізування спорідненої в собі основної місткості, або альтернативно (вибірною), це є продукт інтелектуального процесу, котрий висловлює і вияснює ужиття й значення терміну. Але, як продукт інтелектуального процесу, дефініція відрізняється від терміну, або від дефінюваної речі. Як рівно ж, дефініція не потребує бути реченням або пропозицією; вона радше є зіставленим визначенням, напр.: «людина — соціальне буття» (єство). Тому дефініція не є правда або фальшива, достатня або не достатня.

7. Дефініція поділяється на дві важливі групи: перша — номінальна, яка вияснює ужиття терміну, й друга — дійсна, яка вияснює значення концепції, котру вона визначає. Прикладом номінальної дефініції є те, котре послуговується синонімами, етимологією й історичними термінами, котрі є в ужитковім використанні. Коли ж іде мова про дійсну дефініцію, тоді тут маємо до діла з багатьма рівнородностями, котрі постають з терміну продуктивної причини як: кінця, або цілеспрямованости істотного принципу (фізична дефініція): властивостей або прибутнів (описова дефініція): й радова різниця (метафізична дефініція). Крім цього є ще наступні правила дефініції: добра дефініція повинна бути 1) співмірна з дефінюваним, 2) не циркулярною, 3) однозначного терміну, 4) позитивно-стверджувальнім терміні, і 5) висловленого через рід і різницю, але найкраще, коли рід є найближчим, а різниця специфічною.

8. *Поділ* є інтелектуальним процесом вияснювання значення терміну або концепції, вказуючи на те, як вони є поділені на різні частини. Об'єктивну концепцію можна вважати як цілість в кількох фізичних або природних зміслах цілости, або в більшому висловленому логічному сенсі універсального. Такий поділ дає почин до різних зразків або видів, як: номінальних, інтеграль-

них, фізичних, логічних й їх динаміки. Правила поділу є наступні: 1) добрий поділ повинен бути з нижчого, тобто частин, 2) з'єднані частини повинні рівнятися цілості, і 3) між частинами повинна бути бодай формальна опозиція.

ОСУД

Розділ 3.

1. *Осуд* є другим процесом інтелекту, через що щось є стверджено або заперечено з приводу чогось іншого. Це відноситься до композиції і до поділу, або, до об'єднування і до відділювання, оскільки сутнінність є через це зрозумілою у першій процесі з'єднування або відділювання. Таке становище постає з необхідності обумовленої притаманності звичайної сприйнятливості, бо будучи абстрактною, вона досягає аспект якоїсь речі тільки частинно в часі. Бо щоб знати якусь річ такою, як вона є в дійсності — як щось одно і ціле — як щось одне і конкретно існуюче, тоді це вимагає інтелектуального процесу, який би виключав суцільність зрозумілого аспекту речі з визначенням її як існуючої.

2. Ці дві основи (елементи) з'єдинені разом в осуді, відносяться до *суб'єкту і предикату*. Перший відноситься до зрозумілої речі і вважається визначаючо-ствердженою, тоді коли другий означає те, що ми про цю річ розуміємо і вважається рішучо-стверджуючою. Коли сприйнятий аспект речі є сильно зв'язаний в уяві або сутності, тоді осуд є істотним; коли ж зв'язок є тільки поверховно фактичний або існувальний, тоді осуд є *прибуднем*. Цей останній мусить бути зрозумілий через сенс, тоді коли попередній є прямим зрозумінням.

3. Про другий процес кажеється, що він займається справою існування речей, тоді коли перший процес займається справою сутності. Це днак, не означає, що

сприйняття не відноситься до існування, або, що кожний осуд є без прямого осуду існування. Бо дієслово «бути» своїм впливом (ефективністю) композиції (у завершенню) задержує значення існування навіть тоді, коли осуд є прибутневим. Напр., «цей папір є білий» означає, що: «цей папір існує в своєму білому стані».

4. Крім цього і тому, що осуд означає існування, тут ще завжди є справа *правди і фальшу* (помилки). Бо правда означає те, що є «є», а те чого немає, воно не є, а фальшиве значить протилежне. Осуд стверджує, що якась річ «є» дослівно такою, яку інтелект розуміє і це знане твердження є тим, чого вимагає формальна правда.

5. *Пропозиція* стоїть до осуду в такому самому відношенні, як концепція до звичайного сприйняття. Пропозиція міститься у сенсі речення, в якому вона є висловлена, й обидві, як пропозиція так й речення є правдивими або фальшивими, а це тому, що самий осуд, котрий їх визначає може бути правдивим або фальшивим. Пропозиція може бути одною з двох тверджень, заявляючи, що дане становище справи є одержане, або модальна, яка кваліфікує таку заяву, як: необхідну, контингентну, можливу або неможливу. Ми маємо два роди стверджуючої пропозиції, категоричну і складову. Змістом категоричної пропозиції є суб'єкт і предикат, а її форма є завершуючим або заперечуючим твердженням. На підставі своєї форми категорична пропозиція стверджує або заперечує, а на підставі свого змісту, вона є особливою або універсальною. Чотири головні типи є наступні: універсально стверджуване (А) особливо стверджуване (І) універсально негативне (Е), і особливо стверджуване (О).

6. Модифікації змістовної пропозиції або форми про-
дукує нову пропозицію. Перетворювання впливає на зміст, з чого постає чергування суб'єкту і предикату, але само завершування однаке, залишається незмінним. *Поворотність* (оберненість) має до діла з формою про-

позиції, коли настає зміна якості із ствердженого до негативного і навпаки, але з винагородою заміни для предикату з приводу суперечності терміну. Продуктом поворотного є пропозиція, якої суб'єкт є предикатом оригіналу. Ще є два інші наступні процеси: протилежна позиція і перестановка (інверсія), вони складаються з перестановленого і перетвореного. Протилежна позиція є пропозицією суб'єкту, котрий є протилежним оригінальному предикатові, а це тоді, коли перестановлене має за свій суб'єкт те, що є протилежним до оригінального суб'єкту. Багато логіків працювали над цією проблемою, щоб бути певним, які пари пропозиції треба мати на увазі, і яке їх значення у відношенні одної до другої, або котрі з них є рівнозначні із звичайною обставиною, та щоб їх розподіл й існувальне значення терміну містили в собі те ж саме.

7. *Складова пропозиція* має в своєму змісті дві пропозиції, а їх форма є даним зв'язком споріднення між ними, які є ствердженням або запереченням. Тут є чотири основні зв'язки: включення, підвключення, протилежності і підпротилежності. Це однак, є взаємності від того, як ці споріднення є стверджувані або заперечувані; тому з цього постає чотири види складової пропозиції, а саме: умовна, роз'єднувана, змінна і з'єднуюча. Пари цих видів можуть бути рівнозначні через правила подібні до тих, котрі є рівнозначні із категоричною пропозицією.

8. Найбільше важливою справою споріднення між парами є те, яке має той самий суб'єкт і предикат, але є відмінне у своїй кількості і якості так, як це мається у *порівнювальній опозиції*, коли ми займаємо певне становище відносно існувального значення категоричної пропозиції, в процесі якої ми стосуємо порівнювально опозиційне відношення протилежного, підзмінного, надзмінного, суперечливого і підсуперечливого.

РОЗУМУВАННЯ

Розділ 4.

1. *Розумування* є третім процесом інтелекту через який ми переходимо від того, що вже є знане і до того, що ще не є знане. Оскільки знання є висловлене у пропозиції, остільки розумування є характеристикою процесу через котрий наш ум переходить від двох або більше двох пропозицій до наступних. Першою є засновок (приміс), а другою висновок (консеквент). Тут треба завважити, що перехід безпосередньо від одної пропозиції до другої шляхом методи перетворювання, про яку була мова вище, не є розумуванням, а це тому, що висновок має той самий зміст як засновок, який відрізняється тільки умовно, тому тут ще нездобувається якогось нового висновку знання.

2. Висновок є логічним зв'язком між засновком і висновком через котрий розумування себе устанавлює, й тоді це є вияв висновку. Розумування як дія, є вдійсности рухом нашого ума (дискурс), в якому ум пізнає правду двох пропозицій, котрі стоять в якімось типовім і взаємнім спорідненні між собою, та в цім зв'язку ум пізнає (розуміє) правду третьої пропозиції заради якої він підносить себе вище. Отже ум, поставлений засновком пропозиції в рух, знаходить свій відпочинок у висновку. З цього приводу засновок уважається причиною висновку. Важливість цього закону, котрий рядить цим процесом є наступна: у правильному розумуванні це не є можливе, щоб засновок був правдивий, а висновок фальшивий (неправдивий).

3. *Аргументація* є виявом, котрий означає висновок з одної правди до другої. Бо так, як термін знаку концепції і речення, як знак осуду, так аргумент є знаком дії інтелекту, котрий є знаним як розум. Кожний аргумент складається з трьох основ, котрі знаходяться в ро-

зумуванні: засновку, висновку й виводу. Дві перші основи є з'ясовані чітко в аргументації, тоді коли третій висловлюється тільки причетно як: «тому», «або» і «оскільки». Одначе, останній з трьох — вивід, є дуже важливий тому, що він дає одність і значення двох перших (засновку і висновку), ставлячи їх в одну логічну одиницю. Але, незалежно від повижщого основного закону, ми маємо ще два інші додаткові правила аргументації. А вони трапляються (хоч і дуже рідко) тоді, коли із неправдивого засновку може бути правдивий висновок, напр., коли висновок проходить слідом слабкої частини, то є, якщо засновок є негативний або особливий, тоді висновок буде кореспондуючо негавнівним або особливим.

4. Якась аргументація є одною з двох, добра або справжня, або вона є тільки сповидно доброю. Якщо тільки сповидною, тоді вона не є правильним висновком. Добра або справжня аргументація є двох типів: індуктивна і дедуктивна. Індуктивний процес є той, якого засновок є більше загальним чим його висновок.

5. *Силлогізм* є штучним логічним засобом дедуктивної аргументації. Ми кажемо, що він є штучним не тому, що його вивід означає штучність, а тому, що це постає з природної дії нашого ума — розумування. Бо змушує розміщення засновку і висновку відповідно до логічних законів є штучним, тобто, воно є творчістю ума, котрий у своїм процесі осягає правду і виключає помилки. Ми маємо два основні типи силлогізму: категоричний і гіпотетичний (гіпотеза); вони різняться між собою їхньою формальною структурою й типовістю виводів.

6. *Категоричний силлогізм* є аргументацією, в якій два терміни є порівнювані до третього терміну засновку, а висновок устійнює, чи ті два терміни є згідні, чи не згідні один з другим. Термін суб'єкту в своєму висновку називається *мінор* (меншим), а засновок, котрий містить в собі цей самий термін, називається також *мінор*, тоді, коли термін предикату в своєму висновку назива-

ється major (більший) і, засновок, котрий вміщує в собі той самий термін предикату, називається також major. А той термін, котрий є в обидвох засновках, але не знаходиться у висновку, називається середнім терміном.

7. Категоричний силлогізм є дійсним на підставі двох основних принципів логіки, це є так зване: «dictum de omni і, dictum de nullo»), або як кажеться, що в цім є все або нуль (ніщо). Перший констатує, що все, яке є розподільне і предикативно універсальне у відношенню якогось суб'єкту, мусить бути включене і стверджене під тим самим суб'єктом, а другий констатує, що все, що є універсально і розподільно заперечене у відношенні якогось суб'єкту, мусить бути включене і заперечене під тим самим суб'єктом.

8. Сама природа категоричного силлогізму має свої закони, які ним кермують. А вони є наступні: 1) у кожному силлогізмі може бути тільки три терміни, один з них (середній) не може бути у висновку. З цього закону виходить, що категоричний силлогізм може мати тільки чотири-чисельну форму (зображення). 2) Крім цього, термін висновку не може мати ширшого значення ніж це, що він має у засновку. 3) Середній термін мусить бути використаний універсально бодай один раз. 4) Якщо один засновок є негативний або особливий, тоді висновок мусить бути негативний або особливий. 5) Коли ж обидва засновки є негативні або особливі, тоді жоден висновок не є можливий. Тепер, коли ми використовуємо ці правила до різних чисельних форм категоричного силлогізму, тоді ми знаходимо, що тільки обмежене число форми або способу є важним в межах кожної форми (зображення). Важливість такого способу може бути пізнана через значення нашої пам'яті в таких висловах, як: «Barbara», «Cesare», «Darapti», в яких три перші звуки вказують на те, чи major засновок і minor засновок та їх висновок є згідні з порядком А, Е, І, або О пропозиції, й деякі співзвучности вказують, як цей силлогізм може бути зворотним у другому, третьому або

четвертому числі до першого числа через відповідну модифікацію пропозиції, яка є в ньому вміщена. Для прикладу, тут подається силогізм «Barbara»:

Всі люди є смертні (major засновок)
Сократ є людиною (minor засновок)
тому
Сократ є смертний (висновок)

9. *Полісилогізм* (багатоскладовий) є серією категоричного силогізму упорядкований так, що висновок попереднього силогізму стається засновком наступного. *Ентемема* є категоричним силогізмом з замовченням одного засновку. *Одиночний силогізм* є той, суб'єкт якого є одиночним терміном, якщо середній термін є одиночним і називається експозиційним силогізмом. Сортово-категоричний силогізм є наслідком взаємного зв'язку середнього терміну. Модальний силогізм постає з модальних пропозицій.

10. *Гіпотезний силогізм* є аргументацією, яка має у складовій пропозиції засновок як major. Основні форми цього силогізму походять із форми гіпотезної (припусккової) пропозиції, а саме: умовного, роз'єданого і змінного. В умовному силогізмі найбільше важливе є те, котре має два важні зображення: (ponens) котрі ґрунтуються на обставинах minor засновку і угрунтовують обставини висновку; і (tollens) котрі заперечують обставини у minor засновку і, заперечують обставини висновку.

11. *Індукція* розглядається як протилежність дедукції, це до речі, є протилежністю демонстрації, оскільки її вжиття веде до прийняття принципів, із яких висновок може бути демонстрований. Це можна дефінювати як метод або дію, через котру ми переходимо від спостереження до узагальнювання, опираючися на подібності особливих об'єктів. Воно виглядає, що головним оправданням індукції мало б бути існування і пізнання причинового відношення.

12. *Помилковість* (фальшивість) є заявою або аргументом, що веде до неправильного висновку, а це діється тоді, коли хтось перекручує значення слова у даному процесі розумування. Споріднені терміни з різними тіннями значення є наступні: 1) софізм, котрий є неправильним аргументом з навмисною метою обману, 2) паралогізм, котрий не є навмисним порушенням правил логіки, і 3) парадокс, заява якого є звуком абсурду або протилежності, а однак, часом може бути фактичною правдою. Тут маємо до діла з різними способами кваліфікації помилок. Загальну помилку термінів знаходимо в індукції як: недостатня спостережливість, безпідставне узагальнювання і, неправдива аналогія, як також помилки дедукції: формальна помилка у пропозиції або у силогізмі — нездолені засновки, нерозподіл середнього, поширення висновку, змістова помилка у дикції і наддикції. Помилковість у дикції включають двозначність, непевність значення речення, композицію поділу, метафору і наголошення вислову. Помилковість наддикції включають, прибутень, неправильне абсолютне, претенсію причини, оминання даної справи, напрошування непотрібних і скомплікованих питань.

ЧАСТИНА ДРУГА

МАТЕРІАЛЬНА ЛОГІКА

Розділ 5.

Про все, що була мова попередньо, відноситься до формального аспекту, щоб таким шляхом забезпечити важність законности, людського інтелектуального процесу. Нашим наступним завданням є, розглянути кожен з трьох дій ума, із становища змістовності тих справ, до котрих вони відносяться, а особливо перевести дискусію другої цілеспрямованості наростання, тобто займатися устійненням правди і певности, як одержаного наслідку, шляхом процесу нашого ума. Це може бути класифіковане відповідно до трьох дій, а саме: оскільки на рівні звичайної сприйнятливості стоїть універсальне, остільки ми повинні знати їх природу і реальність, та як вони є формовані у інтелекті, та їх різні типи, які вони вважають як предикативність, то є, ствердження буття як категорії і, відрізнювання їх родів між собою: на рівні осуду, де маємо до діла з першим принципом, котрому наш ум дає свою безпосередню згоду, та в якому гуртується весь наступний процес розумування: і врешті на рівні розумування, де маємо до діла з демонстрацією, та з необхідним знанням, яке вона створює (генерує), що називається наукою, що само собою може бути класифіковане на різні типи. Зміст цього матеріалу дозволить нам на рефлексію самої природи логіки, щоб таким способом ми могли з більшою прицизністю розглядати рід універсального і сенс, в котрім ця наука є споріднена з іншими науками, вступаючи в більше або менше інтуїтивно в їх різній думаючий процес.

УНІВЕРСАЛЬНЕ

Розділ 6.

1. Термін *універсальне* походить від латинського *універсаліс* (*unum versus alia* — один проти багатьох) і означає єдність (одність) із відпошенням до якоїсь множини. Неподібно до одиничного, котре не може бути сполучне, тоді коли універсальне вже через свою дефініцію є тим, що є сполучне або сполучуване до багатьох.

2. В історії думки цей термін вживається в трьох відрізняючих зображеннях: 1) В контексті буття, кажеться, що суть має бути універсальна, бо вона є в посіданні або може бути в посіданні багатьох індивідуалів. 2) В контексті причини, кажеться, що причина має бути універсальна, бо вона є в спроможності продукувати специфічно відрізняючі ефекти. 3) В контексті думки, концепція, ідея або термін, кажучи, що він має бути універсальний, коли він визначає певну множину. Ця множина визначається у двох ознаках: а) шляхом репрезентації багатьох, напр., багато індивідуальних людей є репрезентовані одним терміном або концепцією, і б) будучи ствердженням у багатьох, напр., специфічний термін «людина» вживається однорідно про багатьох людських індивідуалів.

3. Полеміка (спір) про універсальне є метафізичною дискусією відносно об'єктивності онтологічного становища суті, яка є інтелектуальним збагненням універсального, та яка наочно існує в багатьох індивідуалах. Це, як для Платона так й для абсолютної реалістичної традиції представляє універсальну суть, як таку, яка має якийсь рід реальності не залежної від ума. Для Аристотеля і для традиції поміркованого *реалізму* суть існує як індивідуальна дійсність, але ці індивідуальності посідають дійсну основу реального для інтелектуального розуміння універсального. Для *номіналістів* натомість, тільки слова є універсальні, оскільки одного

слова можна вживати до різних індивідуальностей, які в появі можуть бути подібні, але не мають онтологічної подібності в реалгності. А для концепціалістів універсальний термін, означає універсальну концепцію, яка є збудована тільки інтелектуально і не відноситься до нічого дійсного.

4. В ширшому зображенні, універсальне треба вважати за якусь інтелекаульну концепцію, яку одержується шляхом абстракції. Абстракцію можна дефінювати, як інтелектуальне відокремлення речей, але не ко-нечно відокремленість у дійсному. Найбільшою радикальною відокремленістю є абстракція між зрозумілим об'єктом і змісловим досвідом. Бо ж як зрозуміле так й зміслово-відчутливе появляються в людському знанні разом, але зрозуміле є знане шляхом пронеєливості в, і через зміслово-відчутливе. Зміслово є феноменом речей — їх кольор і форма, запах, смак, їх горяч і тягар, тоді коли зрозуміле є повнозначне в тім, що є постійне і дефінююче шляхом пронеєливості інтелекту. Зміслово-відчутливе, як дане досвідом, є виключно одиночне на-в'язання до індивідуальної речі в цьому місці і в цьому часі. Зрозуміле натомисть є принайменше так, як об'єкт безпосередньої дії інтелекції універсально, то є, може бути сказане про багатьох, байдуже до індивідуальної різниці й байдуже до зміни місця і часу.

5. Щоб пізнати як зрозуміле є знане через зміслово-відчутливе треба завважити, що фактичним об'єктом людського безпосереднього досвіду є змісл, а зрозумі-ле є тільки у потенції.

Знана річ, котра є потенційно зрозуміла, представляє себе в оригіналі людському інтелектові через свій змісловий привид. Зрозумілий аспект у вміщуючому привиді освічується шляхом діючої сили інтелекту, а цей освічуваний процес активізує інтелект так, щоб можливий інтелект міг знати. Діюча сила інтелекту, як основна причина, стосує привид речі як знаряддя, щоб разом активізувати можливий інтелект так, щоб він

знав об'єкт як щось зрозуміле. Зрозумілий об'єкт залишається незредукованим до змислового. Тому, інтелекція ніколи не є зредукована до змислового. Але зрозуміле є знане тільки в, і через змисловий досвід шляхом інтуїтивного вглиблення, яке є чистою дією абстракції.

6. Описане вище знання об'єкту абстрактної інтуїції різниться від даного досвіду змислу в тому, що останній є одиночним, тоді коли інтелектуальне знання об'єкту є універсальним. Причиною цього є те, що розуміння фізичної речі є критичним предметом (тому воно є тільки потенційно зрозуміле) і цей же предмет є саме принципом індивідуалізації. А щоб здобути зрозуміле, людина мусить (що вона робить шляхом діючої сили інтелекту) очистити цей предмет (матеріал укритий брудом), як принцип незрозумілого до зрозумілого. Очевидно, роблячи це, вона очищує також принциповий бруд індивідуалізації та пізнає об'єкт як універсальне. Отже, в основному, інтелект є впорядкований до зрозумілого, але ціна знати зрозуміле є знане як універсальне.

СТВЕРДЖУВАННЯ (ПРЕДИКАТИ)

Розділ 7.

1. Всі концепції, одержані в попередньо широкому описанім зображенні є універсальні. Однак ж, слово «універсальне», було зарезервоване філософською дискусією для п'ятьох шляхів, в котрих один термін може бути стверджений однорідно з другим. Це логічне універсальне, або ствержуюче (предикативне), є другим цілеспрямованням, яке може бути дискутоване як таке: рід, різниця, вид, власність і перебувань, або як застосування до особливої природи або суті, званої у першій

цілеспрямованості, напр.: людина як вид, тварина як рід.

2. Цих *n'ять* предикатів, подібно як десять головних категорій буття (ества), надаються найбільше для класифікації і дефінювання природних об'єктів. Повнота типової дефінії включає кілька концепцій, родового і відрізняючого (дефінюваного), та впорядковує їх в такий спосіб, щоб була висловлена чітка (ясна) рішучість сорту буття якогось об'єкту, щоб таким чином можна схопити його виразність як іншого об'єкту. Ті речі, які мають бути дефіювані, тобто, «що це є» або «сутність», виявляють себе через ужиття цих концепцій, з котрих там є тільки п'ять загальних типів, які мають відношення до можливого споріднення, яке вони можуть мати до об'єкту дефіюваного буття. Це споріднення досягається наступним шляхом: Коли кажеться щось про якийсь об'єкт, що він може бути один з двох 1) належати до природи або суті об'єкту і висловити її сутність, або 2) належати до об'єкту в якийсь інший спосіб поза своєю суттю, то є, прибутень до неї. У першому становищу це буде наявним одного з двох, цілої природи суті об'єкту, або частини тієї природи. Стведжена (предикативна) визначеність цілої природи, називається *видом*. А та часть суті, яку об'єкт має спільно з іншою подібною клясою речі, називається родом, або включає клясу. Знову ж, та часть, яка відрізняє об'єкт від всіх інших кляс, називається різницею. В останнім становищу предикат може вказувати на щось, що є поза суттю, але необхідно слідкувати за тою властивістю, або може вказувати на щось контингентне, зв'язане з об'єктом, це може бути предикат прибутня.

3. На цій основі дефінювання предикатів є наступне: *Родове* (*Gensus*) є універсальне багатьох відрізнявань у видах, котре дає відповідь на питання: «Що це є», «Тваринний — про людину і тварину». *Види* є універсальною відповіддю до «Що це є» про багатьох, які відрізняються тільки в числі як «людина — про Пла-

тона і Сократа». *Різниця* є предикатом як якістьова (квалітативна) частина суті відрізняюча в числі й виді або роді, як: «раціональне» про людину, і «відчутливе» про тварину». *Властивість* є універсальне, яке належить тільки до видів необхідного, і завжди як її індивідуальність, «бути здібним вчитися — про людину». *Прибутень* (Accident) є універсальне, яке належить до видів контенгентно як їх індивідуальність, «білий — про людину».

4. *Порядок*, в котрім предикат є даний, відображує пропорційну частку в понятті універсального. Це знаходиться більше в формально-основних предикатах чим в тих, котрі є поза суттю суб'єкта. Та в основних предикатах, в котрих родове є більше універсальне, чим специфічне, щоб таким чином рід і вид були першими як предикати субстанції, а різниця як предикат якості, й врешті слідують властивість і прибутень, як більша віддал від суті об'єкту.

КАТЕГОРІЇ

Розділ 8

1. Перша цілеспрямованість представляє досконалість характеристики речей так, як вони існують поза умом. Там є десять основних мод такого дійсного кінцевого буття і, вони називаються *категоріями* (від грецького категоріас, значить — предикати). Категорії буття (єства) формують десять головних родів, які служать як початкова точка (момент) для впорядкованої класифікації всіх основних предикатів, атрибутних до якоїсь індивідуальності. Такий спосіб є прикладом у «Дереві Порфірія», котрий є представляючим діаграмом відношення роду, виду і індивідуальності у категоричній субстанції.

2. Категорії, як дійсний модель буття, не є тільки логічною суттю, а радше вони є першою цілеспрямованістю (метою) в такому сенсі, як і що вони категоризують у розумінні дійсного буття. З другого боку, коли щось є так категоризоване, тоді воно набуває онтологічного відношення, а раз воно так, тоді це є характеристикою другого цілеспрямовання до *універсально*-го. Хоча ж там немає нічого тільки логічного про буття субстанції, але сказати про субстанцію, що вона є найвищим родом, значить, споріднювати зміст концепції зі значенням чисел предикатів, які є їй підпорядковані і, як вона сама, виявляє природу речей в подібні Сократа і Платона. Сказати про субстанцію, що вона є категорією, тоді, це є так, як сказати про коня, що він є видом. В обидвох випадках ми твердимо про якийсь дійсний рід предикативності, як висновок людської абстрактної поведінки знання дійсних речей, надаючи цьому характеристику другої цілеспрямованості. Таким способом можна бачити предикати і категорії як універсальні. Крім того, п'ять предикатів є універсальні із формального розгляду, тоді, коли десять категорій є універсальні із матеріального (істотного) розгляду. Тепер, коли різноманітна природа, до якої різні формальні відношення універсального є прикріплені, тоді така впорядкованість природи походить від верховної моди аж до індивідуального.

3. Аристотель перелічує наступних: *десять категорій*: Субстанція, Кількість, Якість, Відношення, Місце, Час, Ситуація, Стан, Дія і Пристрасть. Із усіх, перша категорія є унікальна, бо вона існує сама собою; інші дев'ять категорій беруть спільну участь у тому, що вони є ствердженням присутніх, або існують в іншому. В присутніх тільки кількість і якість є абсолютно істотні, решта є відносні і зовнішні (не основні). Відношення вирішує, як субстанція належить до того, котре є відношенням до іншого суб'єкту. Дія і пристрасть є співвідношенням присутніх, які постають

із виконання ефективності причини. Останні чотири прибутні є модами, або зовнішнім впливом, та є вкорінені в різний спосіб у квантитативність (кількість) субстанції, в котрій вони знаходяться. Тепер, більше специфічно:

4. *Субстанція* є тим, що творить основу і незалежність в існуванні, незмінне підґрунтя і живучо-вдержуюча сила прибутнів у їх буттю. Це є природні субстанції, щоб бути у кожній частині речі як цілості. Індивідуально існуюча субстанція із всіма її атрибутами і прибутневими модифікаціями, називається першою субстанцією. Коли ж зробимо прецизне устійнення індивідуального існування, а субстанцію візьмемо як категорію і універсальне, тоді це називається другою субстанцією. А завершеною субстанцією є та, котра існує сама собою (*per se*). Неповна субстанція, така як перша матерія і субстанціяльна форма, не є спроможна мати дійсне існування через себе самих, кожна з них вимагає другої, тобто тільки композиція їх обидвох може бути дійсним існуванням.

5. *Кількість* (квантитативність) є тим, через котре якась річ може бути велика або мала, або мати одну часть поза другою, або бути не подільною на частини: воно дає відповідь на питання «скільки»? (*quantum*). Там є два сорти (роди) кількості, роз'єднаний і суцільний (безперервний). Неподібна до якості кількість не має протилежного, як також не дозволяє на більше і менше, проте, кількість може бути рівнянням і не рівнянням.

6. *Якість* (квалітативність) є тим, що вже в основі становить визначення субстанції бути певним родом (сортом). Там є чотири головні поділи: 1) звичка і розміщення (диспозиція характеру або вдачі), перша установлює стійкі обставини якоїсь природи, а обставини другої є дуже змінливі. 2) Сила і неміч, які вказують на здібність природи діяти або не діяти. 3) Якість сенсів, які модифікують субстанцію так далеко, як вона є

здібна мати вплив на сенси. 4) Форма (фігура) і вигляд (подоба), які є кількостево модифікацією субстанції. Деякі якості мають протилежності, а деякі допускають ступенювання. Так далеко як якість є вкорінена в кількості, то тим самим вона є не безпосередньою кількостевою через кількість суб'єкта в котрім вона існує, і також тому вона є не безпосередньою вимірною.

7. *Відношення* є тим, що через його засіб належність субстанції відноситься до іншого суб'єкта, а в своїй цілості вона є співвідношенням до іншого. Відношення як категорія є доводом до якогось ствердженого відношення і як така, вона відрізняється від логічного відношення, або відношення розуму, який існує тільки в умі, і від трансцендентального відношення, яке є тотожністю природи якоїсь сутності або принципу як відношення до додаткового принципу. Ствержене відношення різниться від основи, яка служить як причина відношення, так, як високий ріст є основою для дійсного відношення подібності між високими людьми.

8. *Дія і пристрасть* є співвідношення прибутневого відношення до процесу діючої сили. Дія визначає активність діючої сили (агента), але, вона є зовнішнім означенням доводу пацієнта, над котрим діюча сила переводить свій діючий процес. Пристрасть натомість, є прибутневою модифікацією, яку пацієнт переходить через одержання в самому собі ефекту діючої сили. Дія і пристрасть як категорії в дійсності є різні, хоча обидві є тільки раціонально різні від зміни, яка походить від діючої сили.

9. *Час*, або власне кажучи, прибутень «коли», надає існуючій тілесній субстанції змінність світу в часі, як подоба прибутневого існування з приводу її тимчасових обставин. Тому, «коли» є дійсною категорією буття, воно має зовнішнє найменування з часу як її міру.

10. *Місце* (льокація — визначення місця знаходження) дає основу для іншої категорії прибуття «де». Це є властивістю (притаманність) суб'єкта, через його кількість, з приводу описуючої місткості суб'єкта постаючого з кількості оточення інших тіл. Ситуація (обставина) є прибуттем, вона припускає категорію «де», яка вже в дальшому вирішує специфічний порядок частин тіла належного місця. Поза або положення може бути також синонімом для ситуації. Стан або звичка, називається також посіданням або умовною обставиною та є відповідним прибуттем до тіла із приводу чогось зовнішнього і йому суміжним, яке, однак, не є мірою так, як місце. Прикладом може послужити «одяг», як деномінація когось одягненого.

РІД РІЗНИЦІ

Розділ 9

1. Предикати і категорії доставляють цінне знаряддя для дефініції. Але, вони також створюють проблему для різниці, проте, не всі предикати, які можуть бути призначені до даного суб'єкта в дійсності є різні один від другого — деякі різниці мають свій початок у процеснім висновку самого ума. Щоб вияснити відношення між різноманітними предикатами або універсальностями, розвинуто широке вчення про ці роди різниці, що буде подане сумарично для додаткового взгляду природи універсального відношення.

2. Різниця може бути *формальна* або *матеріальна*, то є, чисельно: перша вказує на різницю виду або форми, що є відповідною різницею, а останні є різницею у числі, тобто, різноманітності.

3. Різниця об'єктів у стосунку до *дійсної різниці* не є ідентична як річ своїм власним правом, перед якою-небудь і незалежно від об'єкції людського розуму.

Отже, дві індивідуальності того самого виду, котрі ніби формально не є різні, фактично вони різняться одна від другої дійсною, абсолютною, матеріальною і числовою різницею. Вони є різні як буття, одначе, в загальному у своїй основній формі вони є подібні. Якщо дві індивідуальності різняться також у виді, тоді вони різняться через дійсну і абсолютну різницю, яка є однаково матеріальною і формальною різницею. Якщо, абстрагуючи від індивідуальностей як таких, розглядати їх сутність одну з двох як природу саму собою, або як так звану «метафізичну універсальність», тоді ті сутності різняться одна від другої своєю дійсною, абсолютною, і формальною різницею.

4. Дійсна різниця може бути абсолютна, як було вище сказано, або *модальна*. Модальна різниця вдержується між річчю і її модою, буття або дії, наприклад, 1) між Сократом і тим, що він сидить, або 2) між двома модами тої самої речі, напр., між Сократом, що він сидить і, що він у в'язниці. Це є загально прийнятне, що різниця між тривалим і її фактичною неподільністю, є модальною різницею; аналогічно, метафізична різниця між сутю і її дією існування, є також модальна.

5. *Розлука* двох об'єктів є достатньою, але це не є необхідний доказ на це, що між об'єктами наступила дійсна різниця. Якийсь об'єкт може бути скорше принципом ніж річчю. Дійсні принципи такі як перша матерія (первісна) і субстанціяльна форма різняться дійсно між собою, але одночасно, будучи неповними субстанціями, вони не можуть існувати одна без другої.

6. Раціональна різниця є двох гатунків: менша (*minor*) з двох називається *різницею з приводу розуму*, а це тому, що вона має своє джерело в умі, який знає або розуміє; тому це називається також різницею розуму без фундаменту реального. Більша «*мајор*» називається *різницею з приводу розумування*, а це тому,

що вона має подвійний фундамент — розумування умом і раціональне аналізування речі.

7. *Фундамент* різниці з приводу (з причини) розумування є зовнішністю до тої речі, яка є відрізняювана. Наприклад, з причини розумування між об'єктом, який рівночасно є суб'єктом і, об'єктом, який є предикатом в кожній з двох наступних пропозицій: «Людина є людиною» і «Людина є раціональною істотою» (твариною). В першому випадку інтелект бачить об'єкт «людину» як суб'єкт будучи зовнішнім ефектом раціональної обстановки буття об'єкта, і рівночасно бачить той самий об'єкт як предикат, будучи зовнішнім ефектом раціональної обстановки буття предикату. Така сама ситуація вдержиться у другому випадку за винятком того, що предикат є дефініцією суб'єкту; одначе в жаднім з цих випадків не знайдемо розуміння якоїсь внутрішньої різниці між суб'єктом і предикатом.

8. В різниці з приводу розумування про щось, яка називається також дійсною різницею, є різниця об'єктивного змісту взятого істотно-внутрішнього як тако-го. Її інтелектуальним фундаментом є умовий перехід від потенції до дії через ряд концепцій так, що коли в одній концепції не є виявлені всі риси (зображення), тоді вони є виявлені в другій. Для Сократа, такі предикати як: «тіло», «живий», «тварина», «людина» — всі вони різняться один від другого і від Сократа — якими вони фактично є — через різницю з приводу того про що йде розумування. Тому, що вони всі, до речі, є в своїй суті Сократові і між ними дійсної різниці не має. Але з другого боку, кожна з них означає різний метафізичний гатунок (сорт) того самого буття і таким чином кожний з них має різний об'єктивний зміст або різне внутрішнє розуміння.

ПЕРШІ ПРИНЦИПИ

Розділ 10

1. Вищезазначене роз'яснення універсальності, предикатів, категорій і родів різниці відноситься до першої дії ума сприйнятливості першого принципу, з другого боку, це відноситься до другої дії ума, коли розгляд є із точки зору (із становища) матеріальної логіки.

2. *Перші принципи* є правдою, на якій наукове розумування є основане і котру інтелект безпосередньо санкціонує. Вони називаються «першими» тому, що вони є негайно (прямо) знані як недоказувана (недемонстративна) правда, тому, що демонстративне є враховане (вбудоване) в них як засновок. Вони також є знані як *безпосередня пропозиція* в тому сенсі, що в них, предикат є так зв'язаний із суб'єктом, що стверджене відношення між ними не дозволяє на середній термін. Перші принципи діляться на два роди: перший властиво-правильний, другий загально-спільний, будучи порівнювально відрізняючи як дефініція і аксіома.

3. Поки дефініція як така, ще не є пропозицією, то однак, всяка пропозиція яка безпосередньо стосує дефініцію до дефініюваної речі, є прямою пропозицією. *Властиві принципи* є завжди прямі, інакше кажучи, вони є безпосередньою дефініцією. Їх призначення як «властиві принципи» постає із того факту, що їх дефініція походить від властивого змісту (справи) суб'єкту особливої науки.

4. Із цього можна зробити висновок, що *загальні принципи* або аксіоми ідуть далеко поза границі особливої науки, а передана ними правда має загально-спільну вартість для всіх наук. Вони є також загальні в тому сенсі, що вони висловлюють думки або погляди, які є для всіх корисні. Їх терміни є такі прості і широкі і їх докази є такі очевидні, що ніхто не може про них сумніватися. Прикладом цього може бути

принцип протилежності, що той самий предикат не може бути стверджений і одночасно заперечений.

5. *Загальні принципи* користуються певною вищеступом над властивими принципами, це однак не означає, що демонстрація властивих принципів мусить походити від загальних принципів. Термін першого з'єднується разом без потреби третього терміну, а їх доказ походить від правильного розгляду. Однак, загальні принципи бувають більше певні ніж властиві принципи, а це тому, що вони мають більшу простоту. Знову ж, загальні принципи не були б такими простими (однорідними), якщо б вони не включали в собі властивого, а властиві не є такими тому, що вони є цілковито відрізнюючі від загального, але тому, що вони містять в собі додаток до загального.

6. За винятком того, хто студією науку, знання відповідних принципів не є дуже потрібне. Як також немає потреби знати такі принципи перед вивченням науки, бо це є самозрозуміле, що учитель викладає ці принципи. Проте, всякий хто вивчає якусь дисципліну, володіння аксіомів або загальних принципів є передвимагаюче. Властиві принципи вже є в думці на початку про якусь науку, або трактат, тоді коли аксіоми є цілковито пріорними до якої-небудь науки. З цього приводу вже Бецій сформулював класичну різницю між безпосередніми пропозиціями, котрі є виключно і, тільки для спеціалістів (*quoad sapientes tantum* — тільки для мудрих) і безпосередні пропозиції для всіх (*quoad omnes* — для всіх). Вони є даліше поділені на безпосередні пропозиції, котрі є для нас очевидні (*quoad nos* — для нас), і ті, що не є пізнані як такі (*quoad setantum* — тільки для самих себе) та вимагають демонстрації а постеріорі, напр., як пропозиція «Бог існує». Таким чином, не всі безпосередні пропозиції є принципами, бо критерієм принципу є те, котре є нам краще знане, навіть для всіх, коли іде мова про перші принципи.

ДЕМОНСТРАЦІЯ

Розділ 11

1. Коли третя дія ума, розумування, розглядається із точки зору матеріальної логіки, тоді помічаємо як це спричинює різні типи аргументації із відзначаючою силою залежності від її матеріалу або змісту. Аргументація є аподиктична, коли місткість матеріалу є необхідна, то є, коли різні терміни попереднього не можуть бути інакше відноснішими ніж тим чи вони є, коли це одержується у межах дедуктивного процесу, тоді результатом є *демонстрація*. Коли матеріал (зміст) є тільки контингентний або правдоподібний, тоді аргументація є діалектична, це є дискусійний відділ логіки, знаний як *діалектичний*. Коли матеріал є такий, який містить в собі емоцію, але в прихований спосіб, тоді така аргументація називається реторикою й належить до студії *реторики*. Врешті, коли робиться відкритий зворот до емоції, тоді таку аргументацію можна назвати поетичною; це власне було суб'єктом Аристотелівської поетики. Отже, аргументацію можна висловлювати різними шляхами розумового процесу, від строгої науковости (фокус зацікавлення в тому, що наступає) до невловимої інтимности поезії; це охоплює індуктивний і дедуктивний процес і дуже часто комбінацію обидвох.

2. *Демонстрація* є силогізмом, який є продуктом наукового знання, тобто знання, яке є правдиве і певне, бо воно є основане на причині, яка становить висновок таким, яким він є. Кожноразова дія демонстрації є даним становищем разом із підставою (або причиною, або виясненням) для її правди, тобто, коли на поставлене питання «чому?» — є одержана відповідь. Тому, що тут мається до діла з різним зміслом «чому?», з цього приводу є різні роди демонстрації. Оскільки причина «чому» є висловлена шляхом середнього терміну

демонстративного силогізму, про яку можна сказати, що вона є рівнозначним типом демонстрації кореспондуючим до обставин середнього терміну, який сполучує суб'єкт і предикат в науковий висновок.

3. Двома головними родами демонстрації є: 1) той, котрий дає знання факту (*quia* — «що») і 2) той, котрий дає знання факту (*propter quid* — «чому»). Тільки демонстрація розумування факту, є демонстрацією у строгому сенсі: знання факту називається аналогічною демонстративністю з приводу її подібності і, з призначення до демонстрації «чому».

4. Демонстрація «чому» визначає у суб'єкті відповідну онтологічну причину властивих йому атрибутів. Отже, людський дух є безсмертний тому, що він є «некорупційний (нерозкладний)» (див. роз. 28-4). У найбільше досконалому типі «чому» демонстрації, всі терміни є оборотні, або співмірні універсального. Проте, так довго як середній термін і атрибути є оборотними, тоді є демонстрація «чому», навіть тоді, коли суб'єкт даної демонстрації є тільки суб'єктивною частиною властивих суб'єктові атрибутів; напр., кожна ізосцелена має три кути рівні до двох прямих кутів тому, що це є трикутник. Важність цього роду демонстрації полягає в тому, щоб причина атрибутів була властивою.

5. Демонстрацію «що» мається тоді, коли середній термін не є властивою причиною атрибуту. Ця демонстрація може бути а пріорі або причинна, коли їй призначається якусь віддалену причину: напр., стіна не віддихає, бо вона неживе. Властива причина в тому, що вона немає легенів. Демонстрація є *a posteriori*, коли середній термін не є взагалі причиною, але ефектом атрибуту. Якщо ефект є достатнім або оборотним із причиною, тоді демонстрація дає знання існування причини та децо з її обставин так, як напр., Бог є знаним із Його творчости. Якщо, проте, причина і ефект є співмірні універсально, напр., інтелект як причина абстрактного розумування (див. роз. 24), тоді демон-

страція виявляє властиву причину і, звідси терміни можуть бути перероблені без-циркулярно як «чому» (propter quid) демонстрація).

НАУКА

Розділ 12

1. *Наука* походить із демонстрації; це є посереднє інтелектуальне знання, як протилежність до безпосереднього знання універсального і перших принципів, тому воно одержується через пріорне знання принципів або причин. Як рід (тип) знання вона може бути дальше розглянена як сама дія через котру таке знання одержується, або як звичка ума, яка походить від більше як одної з таких дій. І окремо від дії і звички, самий корпус знання, котрий є знаний тій особі, котра є в посіданюю звички — осягнення корпусу правди і висновку — що само собою становить науку.

2. *Класифікація науки* ділиться в загальному на спекулятивну і практичну: спекулятивна наука цікавиться в основному знанням, а не діловодством, тоді як практична наука є знанням виконуючого діловодства.

3. Об'єкт якоїсь *спекулятивної науки* мусить виконати дві умовини: вона мусить бути чимось, що має пріорний принцип і вона мусить мати частини або атрибути які належать до неї основно (per se). Відрізнювання науки не походить акурат від різнородності розгляданих речей або об'єктів, але вірніше від різності принципів або формальностей, котрі знаходяться в об'єкті. Отже, для єдності науки є необхідним мати один родовий суб'єкт який в його розгляді бачимо під одним формальним світлом або способом, а для відрізнення науки, воно є достатнім мати різні принципи.

4. Всі людські науки мають своє походження у змісловім знанню й, тому, всі вони починаються в тому самому матеріальному об'єкті. *Відрізнювання науки* походить від різних шляхів демонстрації властивості цих

об'єктів і, це повертає нас на сліди стосування середнього терміну або дефініції. Знову, такі середні терміни є інтелектуальним збагаченням через тип абстрактної характеристики науки (див. роз. 6-4). Це знову до тої міри, що об'єкти є порізному звільнені від обмеження матерії як принципу не зрозуміння й тому вони є порізному наукові. 1) Свобода від індивідуальної зміслової матерії подає об'єкт так, що наукова доречність є на рівні філософії (див. роз. 14) природи; це є становище першого порядку або ступня абстракції, тобто фізичної абстракції. Воно також відноситься до абстракції як цілоти, а це тому, що воно є абстракцією цілої суті природної речі від матеріяльного, яка її індивідуалізує; це також дає об'єктові достатню свободу від матеріяльного, щоб бути зрозумілим, але, не залежно від цього, дефінювання об'єкту є в межах загально-сенсової матерії. 2) Свобода від всієї сенсової матерії дає об'єктові наукову доречність на рівні математичної абстракції. Воно також відноситься до абстракції форми, а це тому, що воно дає формі кількісність, яка є абстрагована від всієї матерії за винятком загально-зрозумілої (або уявної) матерії. 3) Врешті, свобода від всього матеріяльного дає об'єктові метафізичний дослід див. роз. 29-2); це становить третій порядок абстракції, то є, метафізичної абстракції. Це також відноситься до відділювання, тому якийсь об'єкт є цілковито відділений від всієї матерії будучи незалежним від матерії однаково, як в значенню, так й в існуванні.

5. Коли б якийсь принцип одної науки був застосований до об'єкту іншої науки, тоді це є можливим спричинювати гібридні науки, це, як звичайно, відноситься до посередньої науки або до мішаної науки. Отже, математично-фізичні науки можна уважати за посередні між математичною і фізичною наукою, але так далеко, як вона розглядає той самий об'єкт, як розглядає його фізична наука: під світлом математичних принципів

(див. роз. 16-7). Ця можливість дає підставу до того, що є знане як підрядна заміна спекулятивної науки; коли, наприклад, математична фізика є підрядна математиці, а природна наука є підрядна математичній фізиці.

6. *Практична наука* відрізняється від спекулятивної науки, хоч, як науки, вони обидві шукають знання через причину. Різниця між цими науками є та, що спекулятивна наука шукає причинного знання, яке є тільки для людини можливо знати, то є, універсального, тоді як практичне знання шукає причинного знання, що людина може зробити, то є, своєрідного оперування, яким є людська дія. Це до такої міри, або так далеко, як практична наука заангажує себе у причинну аналізу. Вона може спекулювати і вживати аналітичного способу, подібного до того, що є у спекулятивній науці. Але коли спекулятивна наука шукає демонстративного знання свого об'єкту, практична наука натомість, шукає за фактичною продукцією, або конструкцією свого об'єкту, а щоб вона могла це завдання виконати, вона потребує до цього наукового знання. Крім цього, треба ще завважити, що практична наука (напр., етика) не досягає цього своєрідним оперуванням (напр., людською дією) безпосередньо, але, вона мусять бути доповнювана шляхом мистецтва або звички (напр., обережність і мудрість), що має на увазі своє властиве відношення до індивідуальної дії у всіх її конкретних обставинах.

ПРИРОДА ЛОГІКИ

Розділ 13

1. *Логіка*, як вже було попередньо сказано, є рівночасно мистецтвом і наукою. Вона є мистецтвом тому, що вона спричинює конструктивне зусилля: людина робить успіхи через дискусію у знанню тільки так да-

леко, як вона є спроможна конструювати в межах свого знання здорові дефініції, поділи і аргументації. Так далеко, як мистецтво, згідно з дефініцією, є інтелектуальною звичкою готовости ума в напрямку конструктивної активності, тоді логіка, котра є звичайно напоготові для умовної дискусії, таким чином є мистецтвом.

2. Проте, якщо логіка мала б бути мистецтвом, вона мусить зреалізувати свою ціль, тому, рівночасно вона мусить бути наукою, та ще й до того демонстративною наукою. З цього ясно, що логіка мусить знати правила дискурсивности, але, порядком того, щоб це знання було рефлексивно забезпечене, тобто, якщо чоловік буде знати ці правила науково, він мусить також знати необхідний вплив цієї дискусії на нього. Він може це знати тільки в той спосіб, якщо він буде стосувати методи індуктивної інтуїції, в якій він побачить самодовідний характер основного критерія логічної процедури і, якщо згідно потреби він повертає назад до них, тоді він зможе успішно обороняти інші (більше особливі) правила голіки. Це означає, що порядком того, щоб логіка була достатнім інструментом для дискусії, вона мусить бути сама демонстративною наукою, і в тому самому часі вона є також *мистецтвом*.

3 Оскільки це вартісне тільки для свого вжиття, логіка деколи називається практичною наукою. Однак ж, воно буде більше акуратно, коли скажемо, що вона є апекулятивна, бо вона є вартісна заради знання. Крім того, її стосування є заради знання де інде і поза собою в інших дисциплінах. Про логіку можна сказати, що вона є знаряддям інших наук, але це є краще сказати що вона є знаряддям або інструментом інтелекту, як інтелект глядить на інші науки. Бо логіка є найкращою у вживанню загальної методи і, кожна наука з огляду на свою власну вимогу специфічних справ звертається до особливої стислості логіки. Ця особлива стислість логіки є знана для котрої-небудь науки, як *методологія* даної науки.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

Розділ 14

1. *Філософія природи*, або інакше, природна філософія і космологія, є наукою природи, то є, дисципліною, яка вивчає природу світу і фізичність універсу в загальному аспекті. Вона діє на першому рівні абстракції, та розглядає уважно об'єкти, які містяться в загальній сенсовій матерії (див. роз. 12-4). Її абстрактний процес починається від індивідуального, яке відбивається своїм враженням на людські сенси і кінчається в універсальному, що його дефініція міститься в довідці (відношенню) сенсової матерії. Тому, що універсальне залишає на боці індивідуально-сенсову матерію, з цього приводу кажеється, що вона містить в собі тільки загально-сенсову матерію, напр., тіло і кров знаходяться загально в людях, а не тільки в якомусь особливому індивідуалі.

2. Суб'єкт природної філософії може бути в загальному дефініований як рухове буття (*ens mobile*), де рухоме означає здібність бути змінним в який-небудь спосіб. Це є згідне з рухомістю їх характеру, що речі у фізичному світі приходять першими до зрозуміння. Вода, мідь, кленове дерево, корова, кінь і врешті навіть людина, є напочатку знані згідно їх поведінки, їх реагування, їх росту та іншої характеристики їх активності. Оскільки змінність є переконливим атрибутом фізичної дійсности, остільки це само собою, є відповідним починати науково-вимагаючий дослід від природи та її об'єктів.

3. Щоби бути наукою, філософія природи мусить насамперед досліджувати принципи рухомого буття і тоді стосувати ці принципи до окреслення відповідних об'єктів, які вона розглядає. Після цього, вона мусить досліджувати різні атрибути або властивості цих об'єктів та показати, як вони можуть бути демонстровані на підставі властивих принципів або причин. Крім того, для заощадження зусиль, насамперед будуть розглянені загальні риси рухомого буття, а опісля характеристика різних типів, щоб таким чином не наводити непотрібних повторень. Тому, тут буде розглянено рухоме буття в загальному, яке формує основний зміст філософії природи.

МАТЕРІЯ І ФОРМА

Розділ 15

1. *Аналізування зміни* або процесу ставання (становлення) виявляє, що кожна зміна містить в собі три посередники або принципи, що в їх межах, це може бути вияснене: вона містить в собі дві суперечності, або протилежності в межах тої самої категорії, що сліду-ють одна за другою і, вони містять в собі суб'єкт в котрому протилежності доходять послідовно до існування. Присутність позитивного принципу у суб'єкті є при кінці якої-небудь зміни і, називається *формою*; це є кінцевий термін зміни. Протилежний термін називається *нестатком*; інколи це є позитивна протилежність форми, що закінчує зміну, інколи ні. Упертість суб'єкту від початку й до кінця зміни, ідентифікується як *матерія*. Отже, вся зміна природи містить матерію, а форма й нестаток є її найбільше загальним принципом. В дальшому удосконаленню цієї аналізи матерія і форма, вступають у внутрішню конституцію продукту зміни, яка називається принципом істотного або *per se*;

нестаток не вступає в цю конституцію, про нього говоримо як про принцип прибуття або *per accidens*.

2. Глибше зображення показує, що там є два основні типи (сорти) зміни, прибутнева і субстанціальна, в залежності від того чи кінцева зміна є прибутнева чи субстанціальна. У першому випадку, червоніння людської шкіри або ріст щенята на собаку, якість речі змінюються тільки кваліфікованим способом; а в другому випадку, так, як горіння дерева або смерть собаки, ця зміна відбувається в некваліфікований спосіб. Це значить, що якась річ є змінена зовсім на щось інше. Цей останній тип зміни відноситься до *субстанційної зміни*. Це знову, має два підрозділи, генерування (*створювання*) і корупції (*розкладу*); перша зміна є від не-буття до буття (від не-собаки до собаки), а остання зміна від буття до небуття (від собаки до не собаки).

3. *Матерія*, як суб'єкт зміни і як здібність приймати нову форму, є сама *потенцією* (див. роз. 32-2), або має здібність видати із себе якийсь продукт. Суб'єкт субстанційної зміни називається первісною або початковою матерією, а суб'єкт прибутневої зміни є знаний як *другорядна матерія*. Другорядна матерія, є такою, коли собака переходить прибутневий процес зміни знаної як ріст, який є потенцією в стосунку до її нового виміру; все таки вона посідає свою власну актуальність так далеко, як вона є собакою. В такій прибутневій зміні шляхом аналогії (див. роз 30-5) до суб'єкту можна пізнати, що суб'єкт є також в субстанційній зміні. Ту наявність досвіду, що щось перебуває в цій зміні, як горіння дерева, смерть собаки, або постання до буття нового організму. У стані природи ніщо не постає з нічого (*ex nihillo nihil fit*): з матерії постає нова субстанція, продовжуючи своє існування в новій формі — вуголь з дерева, труп із собаки, організм із насіння. Якщо б з'явлена сутність мала мати щось більше ніж прибутневу одність, що більше, коли б постійний нижчий шар мусів бути браком визначення суб-

станції; тоді, це не була б матерія в звичайному сенсі, але першо-матерія (протоматерія) позбавлена всякої специфічної характеристики. Цей перший суб'єкт котрої-небудь субстанції називається первісною матерією, а її реальність (дійсність) є позбавлена всякої актуальності (дієвості) (див. роз. 41-2). Аристотель дефініює це як «первісний нижчий шар кожної речі, з котрої вона прибуває, щоб «бути» без кваліфікаційно і котра є на-полягливим (упертим) наслідком. Дефініція «первісний» і «бути безкваліфіційно» є знаком дефініції від другорядної матерії і «нижчий шар» відрізняє це від форми; останні два речення відрізняють це в дальшому від нестатку.

4. *Форма* в загальному, є додатком або дією матерії. А та форма, котра є кінцем прибуття, називається *прибутневою формою* — прикладом цього може бути кольор, вимір, або вигляд речі, або її місця; в субстанційному порядку, форма називається *субстанційною формою*, тобто формою субстанції. Прибутнева форма становить (творить) матерію, щоби бути кваліфікованою в один або другий спосіб; субстанційна форма становить якусь матерію просто, щоб бути, присуджуючи їй буття в некваліфікований спосіб. Коли матерія є тим, з чого якась річ є зроблена, подібно як мармурова статуя, тоді форма творить якусь річ бути тим, чим є вигляд статуї. Доводячи аналогічно значить, що первісна матерія є потенцією субстанційального принципу з котрої постає (твориться) фізична річ, а формою субстанції є принцип дії будь він собакою, помідорою, водою чи вуглем.

5. *Нестаток*, неподібний матерії й формі як також неподільний на рід субстанції і прибуття, бо не-буття не може бути поділене на види. Нестаток контрастується з формою, але з'єднується з матерією, будь вона первісна або другорядна, бо матерія в кожному випадку не є ніколи без нестатку. Коли вона має одну форму, їй бракує всіх інших, а коли вона набуде нову фор-

му, їй бракує тієї, яку вона мала попередньо. Отже, означає якийсь рід браку або втрати; це звичайно, дефінюється як відсутність форми у відповіднім об'єкті.

6. Оскільки форма є кінцевістю або кінцем зміни, вона має призначення бути кінцем, або остаточним *кінцем* зміни. Отже, форма завершує і задовольє схильність матерії в напрямі її активізації (дії). Як це буде видно в наступнім підрозділі, природа є істотним (внутрішнім) принципом або джерелом руху і відпочинку і вони обидві — матерія і форма — є здібні задовольти цю дефініцію природи, хоч, вправді, різними шляхами (див. роз. 16). Матерія є джерелом з якого постають (або приходять до буття) фізичні речі і, як такі, вони є внутрішніми принципами зміни. Форма, як кінцевість матерії дає фізичним речам їхній основний і оригінальний характер і, також, як така, вона є внутрішнім принципом.

7. За рахунком цього всього, первісна матерія, субстанційна форма і попередній нестаток такої форми, є першими трьома принципами рухомого буття. Принцип є звичайно дефінюваний як те, від якого щось продовжується в який-небудь спосіб; це різниться від причини в цьому, що остання є цим, від котрої щось продовжується із залежністю в буттю (див. роз. 34-1). Матерія і форма, в додатку до того, щоб бути принципом, вони є також причиною: матерія задовольє дефініцію матеріальної причини (див. роз. 34-7), а форма дефініцію формальної причини і кінцевої причини (див. роз. 34-10). Нестаток, з другого боку, не будучи позитивною реальністю, не може мати позитивного впливу на продукцію речі і, тим самим не є причиною. Матеріальна і формальна причина, хоч в своїй внутрішності обидві є ефектом, одначе в дійсності вони різняться одна від другої, оскільки ефективність не є виключно ані матерії, ані форми (див. роз. 32-2-6, і 34-6), але наслідком обидвох. Крім цього, там є достатня різниця між матерією і наслідком з одного боку і, між формою

і наслідком з другого боку, щоб таким чином зберегти вимагану дійсну різницю для правдивого причинно-ефективного відношення.

ПРИРОДА

Розділ 16

1. Про *природу* кажеться загально, що вона має бути суб'єктом змісту (справи) природної філософії і, як така, вимагає своєї власної дефініції і різниці від інших концепцій. Її дефініцію можна бочити найкраще в порінянню, згідно з існуючими речами природи (тварини, рослини і мінерали) і з тими, які існують через інші причини, а особливо через мистецтво. Перші, мають в собі стремління до зміни або руху. Фактично мистецтво, як таке, не має подібного стремління; воно має нахил до зміни тільки тоді, коли воно є зроблене з природної субстанції. У цьому змісті природа є дефінювана як «принцип або причина руху і відпочинку в тому, в чому вона є первісною, згідно її власної причини, а не прибуття». Тут «рух» відноситься до якогонебудь роду тілесної зміни, будь вона прибутнева чи субстанціяльна і «відпочинок» містить в собі осяг кінця до котрого зміна була спрямована; «первісне» виключає другорядні принципи і форми, що творять річ мистецьким фактом; і в додатку «через причину самого себе і не прибутнево» до виключення подій шанси і, таких випадків, як доктор, котрий лічить самий себе, де мистецтво медицини було б істотним, але лише прибутневе до того, хто є лічений.

2. Будучи так дефінювана, природа може бути ідентифікована з матерією як нижчий шар зміни, то є, як пасивна, будучи потенційним принципом рухомості (див. роз. 13-3). Проте, тут треба завважити, що матерія від котрої ставання походить (із чого щось постає)

взята в її конкретнім існуванні, є завжди визначеною матерією. Реальна форма в біжучім посіданні, визначає матерію в особливий спосіб. Крім того, форма дуже перейнята матерією, так само може бути джерелом певної активності. Матерія на яку природна діюча сила діє, не мусить бути зі всім пасивною; фактично її активність може йти протилежно до мети діючої сили (див. роз. 34-8), яка над нею діє.

3. Оскільки реальна (дійсна) форма є принципом основного визначення, джерелом активності і, кінцем генерації, це повинно бути самозрозуміле, що форма заслуговує на те, щоб її називати природою на багато більше ніж матерію (див. роз 15-6). Як активний принцип руху, природа є реальною формою. Її активність як і форми є подвійна: перше і більше очевидне, що є істотно-внутрішнє джерело життєвої активності живучого тіла і, як така, вона є знана як дух; друге, що є істотно джерело самовільної активності якого-небудь тіла, напр., хемічного елементу. Неживі тіла, не маючи відрізнюваних органів не рухають самі себе; їх активність є спрямована до інших тіл, щоб поворотню вони діяли на них. Їх форми у цьому випадку задовольняють вимоги внутрішності дефініції природи так далеко, як вони є частинами в межах системи співвідносних активних і пасивних сил і здібностей.

4. У світі природи існують сили, які не є строго природними, напр., сила природного тіла, яка набуває штучну форму. Природна сила різниться від цього тим, що вона має позитивний нахил до якоїсь дії, яка її удосконалює або здійснює цю схильність, або додає щось добре до виду або до природної цілості. Крім того, пасивні принципи природи є нормальним відношенням до природи діючих сил, через які їхня активність приводить їх до актуалізації майже всіх частин. Отже, дії, до яких діюча сила природи спрямовує матерію відповідно до їх активності, є визначаючою дією. Це є власне в цьому сенсі, що природа діє для свого кін-

ця (див. роз. 34-10). Отже, висновком цього є, що або форма є кінцем, до якого природне буття простує будь воно активно чи пасивно, та визначає чи процес є або не є згідний із природою. З цього приводу, форма як кінець, називається сама природою: Вона є принципом ставання (творення) із природного руху, котрий є заради форми від котрого вони походять (постають). Таким чином, природна форма шукає свого власного збереження і розвитку в межах індивідуального; через творення (генерування) вона дбає про своє влане продовження як специфічна форма в інших індивідуалах; і остаточно, через реалізування свого специфічного кінця, вона сприяє порядку і збереженні універсу, до добра цілоти, якої частинно є вона сама.

5. *Шанса* (випадковість) в дійсності різниться зовсім від природи та є її протилежністю. Вона є дефініювана як випадок або причина в речах, яка може бути для кінця, але трапляється дуже рідко. А трапляючися рідко, ефективність шанси є щось, що не є ані чимось, чого можна сподіватися від діючої сили. Іншою дефініцією шанси є те, що вона є висновком між перетином двох ліній, не визначених природною причиною і тому, ані намір, ані діюча сила не є причетні. Таке трапляється тоді, коли, напр., космічний промінь розіб'є зародок в наслідок якого буде продукція не нормального нащадка. Із цього прикладу можна бачити, що події шанси повляються в природі незалежно від визначення якоїсь дії. Відносною концепцією долі або щастя є те, коли говоримо про події, в яких інтелегентний акт діючої сили одержує не передбачений кінець. Клясичним прикладом може бути те, що коли хтось копає яму і несподівано відкриває закопаний скарб. Неподібно шанси, доля може бути доброю або злою (нещасною) в залежності від подій, котрі трапляються діючої силі.

6. *Насильство*, тобто, змушування є більше в опозиції до природи ніж шанса. Насильство не постає із внутрішнього принципу, так як природа, але із зовніш-

нього принципу і в такий спосіб, що страждаюча від насильства річ не додає нічого до наслідку. Дія зовнішнього принципу насильства або вздержує діяти відповідно схильності речі, або змушує діяти проти неї. Оскільки схильність є внутрішнім джерелом активності, напр., воля для (заради) раціонального життя, апетит для відчутливого життя, стремління форми або природи для вегетативного життя і не істотної активності й реактивності (протидіяння). Так, як таке стремління дає піднесення до природного руху, так сила примусу дає піднесення до руху насильства. Коли ж ми маємо до діла з неживим, де намір природного кінця не є завжди ясно видимий, тоді різниця між природним і насильним рухом у сфері людської активності стає менше гострим навіть якщо йде про живучі речі.

7. Мистецтво, шанса і насильство різняться від природи й тим самим допомагають у їх дефініції. Але може найбільше багатозначною протилежністю природного або фізичного в сучасному є *математика*. Ця протилежність стає важливою тоді, коли відрізняється природну науку від математичного знання. А це тому, що фізико-математичний розгляд об'єкту як такий, не є природний, але швидше сенсовий або фізичний як склад кількостевого або математичного. І це є власне та причина, чому фізична математика називається зв'язаною (змішуваною) наукою) (див. 12-5). Вживання середнього терміну або вияснюючого фактора є фізико-математичне, але формальність на підставі якої проходить демонстрація є математична і тим самим її висновки є тільки обмежуючо фізичним.. Порядком того, щоб фізико-математик міг розглядати рух і час, він мусить їх міряти; проблемою для філософа природи натомість є дефінювання руху і часу незалежно від того, як вони є мірянні. Знову ж, одержаний висновок фізико-математика вимагає інтерпретації, якщо там є дані фізичної підстави або вияснення того факту, який

є знаний йому тільки через їх математичну підставу. Але, тут можна доводити, що така інтерпретація є сама собою зовнішньою до фізико-математики; тобто, це є відповідною функцією природних наук, де шукається за фізичною причиною природної речі. Хоч фізико-математик може взяти цю функцію на себе, одначе, це вже тепер є добре відоме, що ця проблема інтерпретації стає чимраз більше доменою філософа науки, а не фізико-математика.

8. В протилежності до такої мішаної (зв'язаної) дисципліни природна наука вживає середніх термінів, які є фізичними, та які є в спроможності дати вияснення в межах котрої-небудь із чотирьох причин як: кінцева, ефективна, формальна і матеріальна — ніж тільки сама математична підстава. Вживання середнього терміну є дефінюване із сенсовою матерією і абстракцією від індивідуальних речей, які самі собою є контингентними і суб'єктом шанси. Необхідний зв'язок сполучування термінів у висновку їх демонстрації є зарахунок умовного або здогадного. Підстава цієї необхідности опирається на природі і ваготі відношення, але існування цієї природи є само в собі контингентне, тому досконала реалізація і дія цієї природи може бути перешкоджена. Проте на здогад, що висновок буде стверджений або, що практичний кінець буде осягнений шляхом природного процесу, призначений пріоритет причини у засновку буде необхідно вміщений. Із цього приводу, це є знаменним, що *апостеріорна* демонстрація відіграє головну ролю в науці природи, оскільки сенсова ефектичність є звичайно краще знана людині ніж природна причина.

9. Цих десять дуже загально-вступних розглядів відносно *принципів* і *причин*, є дослідним завданням філософії природи. Тепер, залишається ще завдання досліду і демонстрації в межах цих же принципів і причин та їх *властивостей*, які характеризують рухоме

буття в найбільше універсальному аспекті, тобто руху, місця, часу і існуючого відношення між рухачами і руханими речами.

РУХ

Розділ 17

1. *Рух* можна розглядати з двох боків — широкого і точного сенсу; в широкому сенсі воно означає яку-небудь зміну — зміну від одного становища до другого; у точному сенсі воно означає безпереривно-послідовну зміну, про яку кажемо, що вона є рухомістю. Остання знаходиться у багатьох і різних категоріях буття; основним і тільки приступно-пріорним концептом дефінювання руху є само буття, це значить *потенції і дії* (див. роз. 32-2). Рух є розміщений в половині шляху між потенціальним і діючим. Коли тіло є тільки у потенції, воно ще не є в русі; коли ж воно вже було у повній дії, рух припинився. Тому, рух складається із не-закінченої дії. Але, оскільки не-закінчена дія не може бути кінцем руху ані початковою точкою нового руху, тоді це є необхідною ознакою руху як дії буття у потенції, точно як ще у потенції до більшої тої самої дії. Така лінія розумування вела Аристотеля до дефінювання руху як «діючого того, що існує у потенції так далеко як воно є у потенції». Це, звичайно, є формальна дефініція руху; а матеріальна дефініція є ця, що рух є відповідно до «дії рухомого буття точно так, як рухомого». Через вияв зв'язку між цими двома дефініціями ми одержуємо першу демонстрацію філософії природи, у висновку котрої стверджується, що рух є проникаючою властивістю всього рухомого буття і відповідно цього, існує у рухомій речі, а не в рухачу як такого.

2. Рухомість відрізняється або класифікується відповідно до її мети (цілі) або її обмеження. Рух не належить безпосередньо до категорії буття (див. роз. 8), оскільки рух не є буттям, але радше ставанням. Проте він може бути зредукований до категорії буття, в якому він кінчиться і на цій підставі там є тільки три типи руху, оскільки, тільки три категорії можуть обмежити рух безпосередньо, то є (в протилежності) місце (знаходження), якість, і кількість.

3. Першою найбільше наявною і найлегше спостережливою рухомістю є зміна місця, або *місцевий рух*, і вживання цього терміну до його описання стосується також до кожного іншого руху. Місцевий рух іде від терміну до терміну, від точки початку до точки прибуття. Ці два терміни є опозиційні і не сумісні, але дозволяють на посереднє становище: таким чином вони називаються протилежними. Рух між ними є постійним, або неперервним і послідовним, це значить противиться інтервенційним позиціям. Це є подільне згідно причини продовжуючого переходу. Оскільки момент не є подільним, рух не може бути моментальним, але вимагає (бере) час. Подібно, говорячи дуже строго, рух належить тільки до тіл, оскільки тільки вони мають основу до поділу руху. Місцевий рух того чи іншого сорту (типу) є наслідком всіх інших рухів, а інші рухи називаються так через аналогію місцевого руху.

4. Якісний рух називається *змінюю*. Він реалізується тільки у третьому виді якості, а саме, сенсорної якості. Тільки це відповідає дефініції руху, як постійної і послідовної актуалізації потенції. Реальна зміна є попереджена через зміну розміщення матерії в напрямі ставання нового буття, але, дійсне творення нової субстанції і знищення старої відбувається моментально. Отже, генерація і корупція (постання нового і розклад старого), не є класифіковані в строгому сенсі як рух, хоч в загальному сенсі, вони є змінюю.

5. Рух у категорії кількості називається *збільшенням* або *ростом і, зменшенням*. Збільшення не складається тільки із додатком відрізняючої кількості до формування скупчення; таке становище було б редукцією до місцевого руху і було б збільшенням, але не рухом збільшення. Це останнє мусить мати місце в межах єдності (одності) поодинокі субстанції і це трапляється тільки в живучім буттю. Шляхом живлення воно асимілює харчі в їхній субстанції і у висновку цього досягають ріст. Це є правдивий рух: ростюче тіло поширюється простірно, проходячи через послідовні стадії, ідучи від одної протилежності до другої. Протилежність збільшення, де це в природі трапляється є зменшенням.

6. *Дія і пристрасть* не становлять осібних типів руху, бо вони в дійсності є ідентифіковані із рухом. Дію розглядається як рух, котрий походить від діючої сили, тоді, як пристрасть є тим самим рухом у пацієнті. Жадна із інших категорій не засновують несхожі типи для руху, хоч в них трапляється зміна. Ці зміни не постають безпосередньо, але через один із трьох типів руху, про які була мова попередньо.

7. Окремо від якостевих частин або типів, рух має також *кількостеві частини* за причину віддалі між протилежностями, що вона перетинає. Це можна найкраще бачити в місцевім русі, де перетята величина, знана як поширення, являє собою всі властивості продовжування. Хоч рух є тривалий, воно не є те саме, що статичне *продовжування*, так як лінія, де всі частини співіснують і є знані безпосередньо; радше, воно «є течією продовжування» частини котрого послідовні в існуванні, є знані тільки через репрезентацію пам'яті. Але тому, що течія продовжування є ставанням, її частини не становлять у строгому сенсі буття; в дійсності рух існує через причину його *неподільності*, тобто вже осягнений момент приходу і не через його частини, котрі, як минувшина і майбутність, вже проминули, або ще не прийшли (не сталися) до існування.

8. Рух, з приводу свого кількостевого аспекту, містить в собі також елемент (стихію) *безконечності*, як це можна бачити в порівнянні із сегментом (відрізком) лінії, яку ми можемо гіпотетично перетяти в місцевім русі. Поширення лінійного відрізка відноситься до межової точки в такий самий спосіб, як матерія є у відношенні до форми; кажучи ясно, вона сама є композицією матерії і форми. Сегмент лінії є також кінцевим з причини його початкової і кінцевої межової точки; вона стає безконечною тільки тоді, коли вона є зрозумілою без одної або без другої. Це стається шляхом збільшення, оскільки, незалежно від того яка є дійсна довжина лінії, її можна завжди собі уявляти, що вона є без границі і, таким чином може продовжуватися далі і далі. Це може статися також шляхом зменшення, через віднімання частин від сегменту, в устійненій пропорції, скажیم через половину так, що незалежно від того якими малими будуть залишені частини, то все одно, вони завжди можуть бути ще меншими а це тому, що те, що залишається є також подільне. Тепер рух є так само безконечний, як лінія сегменту. Безконечність є атрибутом лінії, коли її поширення розглядаємо так, як брак межової точки і тим самим вона є зв'язана із становищем потенції і недосконалости. Подібно є також безконечність руху під аспектом послідовного перетинання віддалі, яка безконечно подільна або збільшуюча, такою ж характеристикою є також матерія, що, як потенція і недосконалість, вона є в процесі осягання форми не стаючи ще умисною кінцевістю.

МІСЦЕ І ЧАС

Розділ 18

1. Зв'язок безконечності з рухом не є якоюсь дійсною безконечністю; це, радше качужи, є безконечність потенції, й як така, вона не усуває міри або місткості.

Мірила, одні з найбільше цікавих предметів філософії природи, являються у двох назвах: місце, як міра рухомого буття, й час, як міра рухомого, яку рухоме переходить.

2. *Місце*. Аристотель дефінює місце, як «найглибше заховану нерухому границю того, що вміщується». Ця дефініція пояснює місце як містиме (так як відро містить в собі воду), відрізняюче і окреме від речі яка міститься у чомусь (як вода міститься у відрі), але позатим є рівне й кореспондує з кожною частиною. Кожне тіло оточене іншими в місці і, це є тим, що творить місцевий рух або зміну, якась можливість; універс як цілість, не є в місці і не може рухатися місцево. Ця дефініція веде також до двох значучих відрізень, одна між загальним і відповідним місцем і друга між природним місцем. *Загальне місце* можна бачити, як близько містиме або оточене середовище, яке не є рухоме, то є, в спочинку, принайменше відносно до даного тіла. Відповідне місце береться в строгій згоді з дефініцією — воно є рівнянням до тіла в місці, але його нерухомість може бути чисто формальна, як частина цілої системи вміщеної в межах нерухомого, загального місця. *Природне місце* є відповідне для фізичного середовища тіла, то є, якесь середовище, яке є пристосоване до його відповідної активності і реагування в сторону того, котре має природне стремління до руху. *Не-природне місце* є кожним іншим фізичним середовищем. Два тіла не можуть займати те саме відповідне місце з приводу їх *непроникливості*; як також тіло не може бути у двох відповідних місцях в той самий час, як *подвійного місце*, бо це спричинювало б відмову дефініції призначеного місця для одного або другого.

3. *Простір* є концепцією відносно місця; у його фізичнім сенсі він стосується основного виміру кількості (квантитативності) в зустрічі якої можна описати, а навіть зміряти рух тіл. Питання, чи чисто порожній три-вимірний простір, то є, *вакуум*, має дійсне фізичне

існування в природі. Як відомо, про це, у процесі історії було багато дебатовано. Поминаючи спекулятивні аргументи, одиноким доказом існування вакуума є редукція до *етеру* або фізичної *порожнечі*, одначе жаден з них не є знаним, щоб мати всі негативні властивості цілковито порожнього простору. Як це, так й гіпотеза електромагнетичної радіації, як субстанції простору, є спекулятивною гіпотезою.

4. *Час*, так як рух і місце, одержує свою першу дефініцію як природний концепт від Аристотеля, котрий ідентифікує його як число руху відповідно до «перед і опісля». Ця дефініція є розвинена від трьох індуктивних визначень, які послідовно устійнюють: 1) час як щось, що є в русі, 2) час як продовжування і, 3) час як число. Тепер: 1) час не є та сама річ як рух, бо багато різних рухів може мати місце в той самий час і, рух може бути швидкий або повільний, а час остається постійним у його течії. Із другого боку, час неминучо супроводить рух, бо де немає свідомости або зміни, там немає проходу часу. 2) Будучи продовжуючим, час є зв'язаний з рухом, який перетинає продовжуюче значення. Продовжування є формально одне, але матеріально зроблене із частин: ці частини з'єднані разом через неподільність, становлять порядок місця перед і опісля. Рух, що перетинає таке простірне продовження, має також порядок перед і опісля, так само, як його має перехід часу, напр., коли поставити розділові знаки сходу і заходу сонця, фазу місяця, приплив і відплив хвиль, положення рук на циферблат. 3) Час є числом послідовних «тепер», що служить знаком його проходу. Щоб збагнути його буття, треба виразно зобразити собі перед і опісля під загальним аспектом його буття «тепер» і рахувати їх як два «тепер», то є, як тепер-перед і тепер-опісля. Ці «тепер», співвідносні до тут-перед і тут-опісля в русі, є кінцевими числами продовжування, котре є само часом. Стосуюча чисельність до «тут» не є якимось абсолютним або математичним

числом відділена від переходу. Час є радше кількісне число, числом про і у русі, яке є невіддільне від його течії.

5. Із цієї аналізи видно, що час має ту саму моду (спосіб) існування як рух; як продовжуюча течія, воно існує з причини своєї неподільності, як *теперішність*, розділює форма тепер, що відокремлює, але рівночасно зв'язує минувшину і майбутність. Час є мірою руху й таким чином все в природі є у часі, так далеко, як воно є зв'язане із рухом. Кожна природна субстанція, акурат так, як рухоме буття, зазнає втіхи існуючої тривалості від творчості до зісuttя вміщуючого в межах часу. Субстанціональна зміна (див. роз. 15-2), проте, означає поза-зв'язок такої тривалості, яка є *міряна моментом*, в котрому обмежене тепер перебуває моментально й тільки воно і, одиноке воно може мати місце в ньому.

6. Спеціальним предметом, подібним до часу і руху, є *індивідуалізація*, яка є зв'язана з кількостевим аспектом рухомого буття. Це дискутується в контексті (змісті) визначення принципів в межах рухомого буття, яке є рахунком цього індивідуального буття і не жадного іншого. Загальне визначення є наступне: 1) форма, як основа реалістичної специфікації, не може бути таким принципом тому, що *вона* є універсальна й таким чином є здібна одержувати багато різних суб'єктів; 2) прибутень не можна зараховувати до індивідуальності, бо індивідуальне належить до категорії субстанції; 3) залишеним кандидатом є тільки матерія, а однак, оскільки первісна матерія є із своєї природи загальною, вона може бути визначувана багатьма формами; 4) Тому матерія як зв'язання до кількості, або матерія як ознака кількості є тим, що різнить одно рухоме буття від другого. Ця ознака матерії може бути зрозуміла як істотна класифікація матерії до матерії, тобто, як поділ і відокремлення від — дозволеного,

напр., близнята, будучи ідентичні за винятком тільки їх чисельного або кількостевого відокремлення.

ПЕРШИЙ НЕРУХОМИЙ РУХАЧ

Розділ 19

1. Оскільки досвід показує нам, що деякі речі в світі є в русі, тоді як інші є в спочинку, з цього постає питання, чи всі речі є так успосіблені, щоб бути здібними рухатися і відпочивати і, чи кожний може бути рухачем або чимось руханим і, чи крім подібності до цих речей є щось існуюче, що є рухачем, але самий є нерухомий через ніщо інше. Це власне є проблемою *першого нерухомого рухача*, то є, того, чи вдійності є якесь первісне джерело або перша причина руху, про яку можна б правдиво сказати, що вона існує.

2. На це питання можна відповісти стверджуючо, особливо тоді, коли пригадаємо те, що вже було попередньо сказано в стосунку справи руху. Рух є незакінченою дією, це є фактичне визначення природного тіла акурат так, як воно є здібне до дальшої активізації. Будучи так зрозумілим, рух вимагає рухомого або потенційного суб'єкта, котрий остається тим самим протягом зміни, але стається іншим від того чим він був перед зміною. Бо коли тіло проходить від спочинку до руху, рух починає бути самий у цьому рухомому суб'єкті. Бо все, що починає бути, не постає із нічого, ані воно не продукує само себе, але його буття залежить від чогось, що є діючим принципом, а цей принцип називається *продуктивною причиною* (див. роз. 34-8). Продуктивна причина є власне таким рухачем, або діючим джерелом руху, тоді як рух є ефективним продуктом у рухомім суб'єкті. Кожний рід руху вимагає, щоб рухомий суб'єкт був здібним бути руханим із тим рухом, так само як рухач є здібний продукувати рух.

3. Порядком того, щоб мати появу руху, тоді, й в першу чергу, мусять бути виконані певні умовини: 1) там мусить бути різниця між рухачем і руханім; 2) рухач і рухане мусять бути у контакті (дотику); і 3) рухач і рухане мусять діяти рівночасно, тое, вони мусять бути разом у часі 1) Різниця між рухачем і руханім є висловлена у приказці (діктум): все, що рухається є рухане через щось інше (*omne quod movetur ab alio movetur*). Якщо щось є в русі і не має продуктивної причини в межах самого себе, тоді воно є рухане через щось інше ніж саме через себе. Але, якщо воно має причину руху в межах самого себе, тоді воно рухається само через засіб своїх частин й вони є споріднені як рухач і рухане. У всіх випадках все, що є в русі є подільне і має свої частини і, цілість покладається на частини однаково, як на своє існування так й на свій рух, незалежно від того, чи воно рухається через щось інше чи через само себе. 2) Рухач є принципом і причиною від котрої рух походить і починає існувати у руханім, бо без контакту рухач не має би ніякої підстави до дії. Оскільки рухач і рухане є разом і, як воно буває, через один контакт, вони поділяють один і той самий рух, але в різний спосіб: рухач як діюча сила і рухане як пацієнт. 3) У той час як рухач спричинює рух, рухане є в русі. Рух є самим собою одною і тою самою дією обидвох рухача і руханого, хоч в інший спосіб; воно є активністю від рухача і, як така, є знана як дія; воно є пасивністю у руханому і, як така, є знаною як пристрасть. Оскільки дія і пристрасть в дійсності не різняться одна від другої, остільки вони постають і діють рівночасно (див. роз. 8-8 і 17-6).

4. Розуміючи ці обставини, в наступному можна мати підстави існування першої причини руху. Там, де є рух, там також мусить бути рухач і рухане, хоч й відрізняюче, то однак разом на тому самому місці і в той самий час. Там також може бути посередник рухача або інструмент руху. Рух є в тій речі, яка є ру-

хана; посередник рухача рухає щось і є рухане через щось; якщо це так, тоді там мусить бути перша причина руху яка не є *рухома* через ніщо інше, а це тому, що ефект не може бути без причини. Якщо щонебудь є рухачем, а однак не є здібним спричинювати рух через себе само, але тільки як рухане через щось інше, а це знову через щось інше, тоді такий ряд руханих рухачів не може бути безконечним. Тому тут мусить бути якась границя, в тому сенсі, що якийсь нерухомий рухач мусить бути першою причиною. Крім того, всі рухачі рухані через щось інше, незалежно від того, скільки б там могло їх бути, або якого б то роду вони не були, там мусить бути перша причина руху, яка передає рух через себе саму й є сама нерухомим рухачем, незалежним від нікого і від нічого іншого.

5. Філософ природи має тільки обмежене зацікавлення *природою* першої причини руху: незалежно від очевидного розуміння, що він самий має змогу бути в русі, він, однак, цікавиться тільки знанням, чи природні тіла належать чи не належать до його дисципліни. Тепер, якщо тіло, або поширена цілість не є незалежне буття: воно є залежне від своїх частин для свого буття і для того, щоб бути руханим, оскільки рух вимагає суб'єкта, котрий є поширений і подільний на частини. Але перша причина є цілковито незалежна у своїй дії, й тим самим у своїм буттю. Тому, перша причина руху не є тілом, ані вона не має частин від котрих би її буття і дія залежали. Вона не є композицією матерії і форми, ані потенції і дії. Вона не здібна, щоб бути руханою або, щоб мати рух, будь воно через себе саму, або через щось інше, але є нерухомим рухачем інших речей. Тому воно є нерухоме, воно не є тимчасове буття, але вічне, й тому воно є нерухоме і нетілесне, воно не спричинює руху механічно, так як одно тіло рухає другим із зовні, але у вищому порядку дії аналогічно до способу, в якому ум або інтелігенція рухає тілом.

6. Тому знання цього нерухомого рухача є знаком кінцевої точки в досліді філософії природи. Коли хтось знає, завдяки студіям природи, що там існує певний рід буття, яке не є рухоме, або тілесне, тоді він знає, що там може бути наука вища від його власної, яка студіює буття не тільки як рухоме, але точно так як буття. Це власне становить суб'єкт справи науки «по-за фізикою», із цього приводу ця наука називається *метафізика*.

ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА

ФІЛОСОФІЯ ПСИХОЛОГІЇ

Розділ 20

Психологія означає дослівно студію духа (Психе). У своїм раннім розвитку це відносилось до всього живого організму, то є, до природних тіл, які є здібні до само-рухомості, будучи наявною частиною загальної студії природи. В сучасному, це зосереджується майже виключно на вищому організмі, який є принайменше здібний на відчутливе життя. Психологія, як часть філософії природи, не має своїх власних перших принципів; її основні принципи ще й досі є *матерія і форма* (див. роз 15), за винятком того, що в живих речах є особливий рід форми, яку називаємо духом, яка у специфічний спосіб інформує первісну матерію та надає їй не тільки тілесний, але й оживлюючий характер. Однак, психологія не є студією тільки про духа, так як її етимологія, могла б пропонувати; тут радше, іде мова про композицію, оживлюючого тіла. На підставі цього, дух (душа) або форма, є принципом науки, але не її відповідним суб'єктом. Будучи так зрозумілою, дискусійний предмет психології відноситься до *філософичної психології*, включаючи сюди життя в його різнім виявленню, як знання, апетитність, людський дух і його різні сили, та все співвідношення, яке існує між людським духом і його тілом.

ЖИТТЯ І ДУХ

Розділ 21

1. Життя може бути дефінюване як само-рухомість, то є, здібність організму рухати самим собою від потенції до дії. Можливо, що найбільш очевидно дефінюючою рисою її життєвої активності є іманентність, то є, тип (зразок) само-досконалої дії, яка знаходиться в всіх життєвих функціях; отож, харчування удосконалює поживний організм і знання удосконалює того, хто знає. Такі активності, яких ефективність залишається у них і, удосконалює діючу силу називається *іманентною*, а сама ефективність належить до одного або другого виду якості (див. роз. 8-6); з другого боку, активності, ефект котрих кінчиться поза діючою силою, називається переходовими, та дають зростання до категорій дії і пристрасті (див. роз. 8-8). Іманентна характеристика активності *рослин* включає поживу, вирощення, зрілість, репродукцію і в інших відношеннях утримує реальну єдність або ідентичність протягом довшого часу; *тварини*, в додатку, посідають силу пізнання і апетиту, який дає їм можливість бути обізнаними із їх середовищем і реагувати на нього своєю рухомістю, що так само утримує само-ідентичність будучи навіть більше відрізняючою само-досконалістю. Ці обидві характеристики, само-рухомість і іманентність, запевняють, що живі речі існують і діють на вищому рівні ніж не живі, бо організм рухає самий себе до повної досконалости і зрілости через свою взаємодію з іншими тілами тоді, коли неорганічні тіла взагалюму втрачають свою енергію і деколи своє існування, коли вони діють взаємно із іншими тілами.

2. Принципом життя в живих речах є дух. Клясичний спосіб дефінювання духа, провадиться через ряд відрізнявань, які можна поділити на два склади. I) Першим складом відрівнювання є: 1) Все, що існує є

одно з двох (А) субстанція, або (Б) прибутень; 2) субстанція є одною з двох (А) матерія, котра є потенцією і як така не існує; або (Б) форма, котра є дією і як така не існує; або (В) композиція обидвох, є дійсністю існуючих речей; і 3) дійсність є одною з двох (А) так як посідаюче знання — це є перша дійсність або (Б) так як розгляд посідаючого знання — це є друга дійсність.

II) Другий склад відрізнювання є: 1) Тіло є одним з двох (А) природне, то є, його матерія і форма є реальною; або (Б) штучна, то є, зроблена мистецька річ, матерія якої є реальною, але форма якої, є тільки прибутневою; і 2) тіло є одним з двох (А) не живе або (Б) живе.

3. Із цих відрізнювань можна легко бачити, що живе тіло (II.2Б) є природним тілом (II.1А) і субстанція (I.1.А). Оскільки живе тіло є дійсно існуючою річчю, воно у сенсі композиції, є субстанцією (I.2.В). Тому, живе тіло має реальну матерію і реальну форму: форма за рахунок якої воно є, щоб бути живим, і матерія якої потенція є, щоб воно було живим. Отже, дух є формою (I.2Б) або дія природного із потенцією, щоб бути живим. Вдійсності, дух є першою дією (дійсністю) (I.3.А) такого тіла — воно є дією у тому сенсі, в котрому посідаюче знання є дійсністю, бо дух є припущенням до життєвої активності. Сама життєва активність має бути активністю в другому сенсі (I.3.Б), то є, у тому сенсі, в котрому ми розглядаємо припущення того, що ми знаємо. Отже, коли кажемо, що дух є першою дією такого то тіла, це значить, що дух є субстанційальною формою тіла (див. роз. 15-4).

4. Але, життєві активності не є тільки припущенням духа. Вони (активності) припускають також певний зразок (сорт) природного тіла, то є (супроти) тіла, яке має в собі потенцію життя. Таке тіло є композицією певних зразків природної сумішної стихії (елементів) і є продуктивною також певних інших природних активностей, які є допоміжними в активності жит-

тя. Як також, таке тіло, є *організуючим тілом*, то є, тілом із багатьма частинами спрямованими до різних функцій. А ця функціуюча система частин, є органом; тепер, тіло з такими частинами повинно бути системою тіла, або *організмом*. Тому дух є першою дією або діючою силою життя (*ентеліхією*), природного тіла, маючи в собі потенцію життя, то є, природну систему тіла.

5. Друга дефініція духа може бути дана в назві (терміні) формального ефекту яку вона продукує у тілі, а саме: дух є «*первісним принципом* через який ми живемо, змисл, рух і розуміння». В цьому «первісний» відрізнює духа від принципу, і багатьох інших сил, які характеризують різні типи живих речей. Ця дефініція стсується деколи, як формальна дефініція, й та попередньо дана, як матеріяльна дефініція. Перша демонстрація в науці психології полягає у демонструванні першої дефініції від другої, в такий аналогічний спосіб, щоб вказати зв'язок між формальною і матеріальною дефініцією руху, яка була нам відома попередньо, як перша демонстрація у філософії природи (Див. роз. 17-1).

6. Ми маємо три роди духа, вміщені в другій, або формальній дефініції, котра визначає духа загально, включаючи її різний рід характеристики. Ці три типи відрізняються в границях міри до загальних атрибутів активності живих речей, котрі трансцендентують активність матерії в її не-живому стані; або, на зміну, в границях, міри тих активностей, котрі трансцендентують все, що знаходиться в природнім творенні організованого тіла живих речей. 1) Таким чином, тут є така активність духа, яка трансцендентує все те, що є творенням (ставанням) природного організованого тіла, як також вона ~~є~~ є активністю людського або інтелектуального духа. 2) Понижче цього, там є виконуюча активність духа через тілесний орган, але трансцендентує природну активність основних складників, які становлять організм; цією активністю є тваринний

або *змісловий* дух. 3) І врешті, там є активність духа, який є виконуваний через тілесний орган і через активність певних основних складників; цією активністю є рослинний або *вегетативний* дух, котрого найнижчий рівень бачиться в поживі й в процесі репродукції.

7. Оскільки дух виконує різні роди активності, часто кажеться, що дух має різні *частини*, й кожна частина виконує належну до неї активність. Тому дух не є тілом, але першою дією або ентеліхією тіла, із цього приводу, дух не може бути кількостевими частинами, дух не є кількісно (кватитативно) подільний на частини. Такі частини не є нічим іншим, як *сила* або потенція духа, яку він має для виконання різних сортів життєвої активності. Тому, якщо хтось каже, що дух є подільним на частини, він розуміє це в той спосіб, що кожна частина є відрізнявана одна від другої через дефініцію, оскільки кожна з них може бути дефінювана в границях свого об'єкту.

8. Частини духа зветься часто *частинами сили*, щоб відрізнити їх від кількості частин; і дух, як сила цілоти (див. роз. 2-8). В наступному це буде ясно, що різниця між силою частини і кількістю частин є: 1) кількість частин поширюються, тоді як сила частин є та сама; 2) кількостеві частини є однорідні (гомогенні), тоді як сила частин є різnorodні (гетерогенні) — бо тут мається до діла з багатьма родами частин, так як там є багато різних активностей; 3) кількісність частин є істотним складником цілоти, тоді як сила частин ними не є, оскільки дух є щось субстаційне (див. роз. 8-4) і, сили духа є прибутневими в другому виді якості (див. роз. 8-6).

ПІЗНАННЯ

Розділ 22

1. Знання дефінюється по різному: як дію через яку хтось стається іншим шляхом появного представлення в умі, або сили частин духа через якого щось є знане, або звичка, через яку хтось може пригадати якусь дію, або справа, яка є об'єктом такої дії або звички. В психології знання студіюється з точки зору активности життя, в дійсності, найбільш важною активністю життя є іманентна дія, яка виникає з одної сили частин духа, удосконалюючи діючу силу того, в котрому вона стається існуванням.

2. У цьому розумінню *пізнання*, або дії знання, не є щось, що робиться, але щось, що стається. Це є само-модифікація викликана через об'єктивне посідання якоїсь іншої речі від себе самого. Буття знаючого поширюється через додаткове вдосконалювання, якого знаючий попередньо не мав, сприяє через щось інше, яке не втратило нічого на подачі сприяння. В цьому процесі не було ніякої зміни, так як це трапляється коли матерія одержує нову форму і в той самий час втрачає попередню. Радше, сама форма як досконалість, одержала для себе додаткову досконалість, й таким чином була модефікована і пізнавально вдосконалена. Це відбувається в неподібний спосіб через котрий, напр., ogrітий камінь одержує горяч від іншого, або так як віск притиснутий печаткою, одержує вигляд печатки. Форма натомість, одержана в дії знання не являється у знаючим знаного, вона є тільки присутньою в тому хто знає. Із цього є ясно, що присутність форми не є в такий спосіб як є спосіб присутності фізичної форми. Ця нова присутність називається «не-матеріальною», значить, вона не є одержана у знаючим як простий фізичний ефект. Тоді, оскільки матеріальність є причиною двох подібних форм, вони різняться одна від

другої (див. роз. 18-6), нематеріальна присутність форми у знаючій залишається якоюсь невідрізнюючою від форми знаної речі. Таким чином, об'єктивність, яка є експериментальною характеристикою дії знання, стається здібною поміркованого вияснення.

3. Із понередньої аналізи можна бачити, що знаючий якимось чином має силу до трансценденції дійсної різниці між собою й іншими речами, які знаходяться в природному світі, і якомсь стається іншим, який це знає. Це він робить шляхом посилювання: остаючись собою, він стається також іншим. Він одержує формальне визначення не лише як своє власне, але також як іншого. Таким чином, він одержує не тільки в суб'єктивний спосіб, як матеріальна річ одержується, але й також в об'єктивний і нематеріальний спосіб. Повнота, або досконалість буття через котру знаючий може перемогти своє власне матеріальне обмеження і його різницю від інших речей, є знаною як *нематеріальність*. Нематеріальність є корінним принципом знання і зрозумілості. Через це знаючий має певну перевагу над потенцією матерії, якусь повноту буття і досконалість з допомогою чого він може прийти до посідання визначення появно-представленого в умі, котре само собою є істотною активністю знання.

4. Поняття *появно-представленого в умі* подає повне світло на процес знання. Якась форма, яка є одержана у знаючому, так як форма жовтого або коня, є просто значенням або пізнанням, або якимось представленням тої самої форми в реальності. Але неподібно так, як одержання форми жовтого у фізичному або матеріальному об'єкті, котрий робить ставання самого об'єкту жовтим, одержання жовтої форми в появно-представленню ума у знаючого, не робить того, хто знає, щоб він стався фізично жовтим. Радше, таке представлення одержаної форми є відношенням виду, то є, щогось через що фізично-існуюча форма є зображена, тобто проникає до того, хто її знає. Та форма, яка має

представлене буття у знаючій, є для того подібністю фізичної форми, яка існує у знаній об'єкті. Таким чином, одержана форма через представлення, як подібність існуючої фізичної форми, ця остання стається тим, щоб бути знаною. Воно є в цьому змислові, що концепт, подібність якого або зрозумілий вид якого є в інтелекті, є одним з двох, той «через» котрий «розумілий об'єкт і значення або об'єктивний зміст «є знаний», і «той котрий» є пізнанням у знаючому процесі (див. роз. 2-2).

5. Появно-представлені в умі види, визначають схожість нематеріальної моди існування якогось набутого об'єкту, коли він є з'єднаний зі значною силою так, як інтелект, або один із зовнішніх або внутрішніх змислів. Появно-представлені в умі види бувають часто кваліфіковані як «відбитка» або «вислів» виду, щоб призначити особливий спосіб в якому якийсь об'єкт є одержаний знаючою силою. Крім того, зовнішні змисли є в основному пасивні у відношенні до їх об'єктів, а це тому, що перехід зміни змислів є порядком тільки якоїсь відбитки, бо ті види, які набувають існування в зовнішньому змислі, які, — як це кажеється, — бувають тільки відбислиском виду. У більшій часті внутрішніх змислів, натомість, оскільки одержуваний об'єкт є висловлюючо зрозумілим, тоді кажеється, що як відбитка змислу, так й вислів змислу мусять бути одночасно вимогою для процесу знання. Подібне відбувається також в інтелекті, де є обидва чинники відбитки і вислів виду. Перший кореспондує з тим, що є знане як зрозумілий вид (див. роз. 24-2), а другий з концепцією попередньо дискутованої (див. роз. 2-2).

6. Вищенаведене має на меті бути основним виявленням всіх дій знання, будь воно відчутливе (вразливе) або інтелектуальне. Різниця між цими двома типами знання лежить у різних шляхах у котрих одержується представлений в умі вид. Конкретне у відчуттю, індивідуальні форми якогось об'єкту, напр., його

очевидність, відчутлива помітність, виразність риси, одержуються як присутність буття, вони «відбивають» самих себе в суб'єкті, або, як збагнені, а опісля пригадані, й тоді вони є «висловлені» через силу знання. В інтелекції, натомість (тобто з другого боку), ум досягає абстрактне, і таким чином також універсальне, з чого постають добувані із і від зміслового досвіду її об'єктів. Кожна із цих типів знання заслуговує тепер на більше детальний екзамен.

ВІДЧУТТЯ І ПІЗНАННЯ

Розділ 23

1. *Відчуття* можна б схарактеризувати як найбільше основна (елементарна) пізнавальна реакція якось організму до свого середовища (оточення). Свідомість зеленого, гарячого, гострого — коли не є в супроводі згідно свідомості чогось зеленого, гарячого, або гострого — вона є просто тільки враженням: з другого боку, свідомість особливо зеленого листа, не є вже тільки враженням, але пізнанням (див. роз. 23-11-12). Дія простого враження є само-осягаюча в кількох стадіях. Три перші стадії є фізичними, коли якийсь зовнішній збудник (стимул), (напр., електромагнетні або звукові хвилі) походять від якогось об'єкту зіткнутого зі змісловим органом. Це є наслідковане через психологічну стадію, в чому продукується модифікація з допомогою збудника у змісловім органі. Оскільки орган є живий і жвавий, його психологічна модифікація є супроводжена психічною модифікацією, якої продукція становить психологічну стадію. Продуктованим наслідком цього є відбитка видів, або відбитка в появно-представлене в умі, про що була мова попередньо (див. роз. 22-5). Це є в заступстві зовнішнього об'єкту в межах зміслової сили, згідно значення, в котрому об'єкт стається

знаним. Так, аж до цього пункту можна розглядати зміслову силу, як пасивну або одержуючу. Але знання, як ми бачили, є життєвою активністю. Звідси ж й наступає остання стадія, тобто активність психологічної стадії, в якій сила зміслу повертається в сторону об'єкту, збагаючи його, і знаючи його. Тільки й тоді, коли це стається, є *зміслове знання*.

2. З приводу цього, це є дуже важним підкреслити, що змісли знають самий об'єкт, а не просто його заміну, тобто відбитку виду. Причиною цього є те, що відбитка виду є формальним знаком, а не лише якимось *інструментальним знаком* (див. роз. 2-4). Якийсь інструментальний знак мусить насамперед бути знаним в самому собі перед тим ніж означена річ може бути знана; формальний знак, з другого боку, не є знаний в самому собі, але він є тим значінням через що означений об'єкт є знаним. Прикладом формального знаку може бути зображення ретини, або образ сприйнятого об'єкту на ретині ока; людина ніколи небачить самого зображення, але через нього вона бачить об'єкт. У відчутті, людина знає самий об'єкт, а не лише представлену відбитку об'єкту. Якщо б людина знала тільки відбитку, вона була б назавжди відтята від реальності і вона ніколи не могла б мати реального знання. З цієї причини звичайне відчуття не вимагає якоїсь подоби або зміни об'єкту, таким чином, там нема висловленого виду у знанню, яке б походило від зовнішніх зміслів.

3. *Змісли* є безпосереднім принципом відчуття. Вони мають органічну структуру, яка є науково обсервована, як також вони є енергенізовані через силу духа. Обидві органічні структури і життєві сили вимагають відчуття і вони є разом зв'язані так, щоб творити реальність, то є і, зміслів. Між зовнішніми і внутрішніми зміслами існують звичайні різниці, які кореспондують по-різному до сили духа. Існування зовнішніх зміслів є очевидним; більшість з них розпізнає звичайний досвід, а наукові студії стверджують і завершують їх від-

криття. Існування і природа внутрішніх зміслів, з другого боку, не є очевидними, й таким чином вони є більше проблематичними. Органічна структура зовнішніх зміслів знаходиться на периферіях центральної нервової системи. Зміслові одержувачі є анатомічно і функціонально розрізнені, тому вони є специфічно зворушені різними типами збудників. Периферійна стимуляція органу звільнює нервові імпульси, які ідуть вздовж скомплікованого маршруту до мозку, перетинані в процесі маршруту синаптичними передаванням. Приплив одержаного кінчиться в різних зонах мозку, де специфічні центри можуть бути вказані для кожного відчуття. Внутрішні змісли, без периферійних органів, знаходяться всі у мозку або в його базі.

4. П'ять зовнішніх зміслів є традиційно знані: зір, слух, нюх, смак і дотик. Оскільки ці змісли є пасивними силами, вони відрізняються один від другого в границях зовнішньо-зміслового, то є, об'єктів, котрі є здібними на них впливати. Тому, відрівнювання зовнішніх зміслів є справою відповідного розуміння різних об'єктивних збудників і суб'єктивних одержувачів і, ідентичного відношення, яке одержується між ними. Згідно з цим збудник є дефініюваний як зразок енергії, яка приводить до дії зміслове одержання, а зміслове одержання реагує на специфічно-відрізняючого збудника до становища багатьох і різних зміслів. Починаючи з таких різних збудників, можна завважити між ними різних одержувачів згідно розгляду відповідного органу, зв'язок цих нервів органу до мозку і зон мозку, де кінчаться нерви. Цим шляхом зір і слух є дуже ясно відрізнені. Нюх і смак є подібно віддільні, незалежно від близької хемічної співзалежності між ними. Дотик є тяжчим до аналізу; він взагаліному представляє собою наступні функції: 1) дотиковий сенситивний вибір пізнання тиснення, болю, горячі і зимного; 2) глибока органічна синситивність, то є, рухо-сили (кінестенії) мускулярного відчуття і глибокий дотик внут-

рішних органів, і 3) передньої функції, вміщеного у півкруговім каналі уха для позиційної рівноваги руху тіла. Така функція працює спільно із кінестенією і глибоким дотиком.

5. *Об'єкт* якогось зовнішнього зміслу називається розумним тому, що може модифікувати змісли. Він являється як збірний комплекс, який діє на змісли в різний спосіб. Перше всього, там є така якість, як кольор, який є здібним до специфічного збуджування особливі змісли, в цьому випадку зір, до котрого вони належать як їх власне безпосереднє або *відповідне розуміння*. Ці якості, проте існують як властивості кількостевої матеріальної реальності; таким чином вони знаходяться у просторі і часі та є суб'єктом руху. Тому вони є також ефектом зміслу в такий спосіб, в який вони мають відношення до кількостевого аспекту. Але тому, що вони можуть діяти рівночасно на багато зміслів й є спільними для них усіх, вони означаються як *спільне розуміння*. Врешті, ці кількостево умовні якості представляють природу матеріальної реальності, як також їх функціональну вартість для знаного суб'єкта. Пізнання природного і вартісного є можливе завдяки активності зміслів, але воно негайно перевершує звичайне відчуття і вимагає інших принципів знання, такого як внутрішні змісли та інтелект.

6. *Внутрішні змісли* називаються так тому, що вони приходять в контакт з реальністю тільки через посередництво зовнішніх зміслів. Щоб їх ідентифікувати як принцип знання, треба вперше дослідити зміслове знання, яке само собою не може бути зредуковане до зовнішніх зміслів. Ці функції мусять бути згруповані довкола специфічних об'єктів: якщо якась функція не стосується до того самого об'єкту, вона вимагає чіткого принципу операції. Такі методологічні принципи є в загальному вжиттю до ідентифікації чотирьох різних внутрішніх зміслів, тобто, центральний змісл, уява, обдумуюча сила і пам'ять.

7. *Центральний змісл*, є необхідністю для свідомості відчуття, яка є неможливою для зовнішніх зміслів тому, що їх органічна структура перешкаджає їхній само-рефлексії. Він є також потрібний до вияснення порівнювання між відчуттям різних зміслів — порівнювання, яке жоден змісл не може зробити, оскільки він не знає об'єкту іншого зміслу. І це до того ступня, який містить в собі втрату свідомості, міцний сон (спання) вимагає кореспондуючого перешкодження центрального зміслу.

8. *Уява* реєструє відбитки з'єднані через центральний змісл до їх наступної продукції. Її необхідність походить від нездібності центрального зміслу задержання своєї власної відбитки; функціонуючи в комбінації з зовнішніми зміслами, центральний змісл знає реальність тільки тоді, коли ця активність впливає на змісли, приведена назад уявною подобою тих знаних реальностей, котрі є в їх відсутності. Продукована подоба через цю силу уяви, є знана як *фантазм*. Вона є висловом видів, які репрезентують змісл об'єкту як він є минулим або відсутнім, або в якийсь інший спосіб є недоступним до зовнішніх зміслів. Окремо від її ролі у змісловім знанню, фантазм відіграє незаступну ролю у людським процесі знання, де він доставляє репрезентацію конкретної реальности, від котрої інтелект виводить концепцію або важне значення (див. роз. 6-5). Але, уява може створювати також помилки, проте, оскільки вона є джерелом *ілюзії*, то є, спотворене сприйняття фактичної реальності представленої до зміслів. Уявна активність міститься також в *сні*, тобто ілюзорна психічна феномена, яка трапляється під час сну.

9. *Обдумувуюча сила* використовує дані, які приходять від зовнішніх зміслів, центрального зміслу й уяви, щоб відкрити ті сприйняті вартості які висмикуються від нижчих сил. Такі вартості включають функціональне значення для знаного суб'єкту та існування

цієї реальності, як конкретної, індивідуальної і зредукованої до загальної категорії. Тому, що воно діє в заокруглений, дискусійний спосіб, обдумування стосується деколи як *дискусійна сила*. Це відіграє в людським знанню подібну ролю до тієї, яку називаємо оцінюючою силою. У несвідомої тварини, де воно є ужите до пояснення цілі або інтелігенції видимої у тваринній активності, яку взагальному пояснюється як, або через інстинкт.

10. *Пам'ять*, або запам'ятовуюча сила, відіграє ставляючу ролю до обдумувуючої або оцінюючої сили, аналогічної до тої, яку відіграє роля уяви в ставленню до центрального зміслу. Воно зберігає функціональне значення, такого, як оцінка доброго або злого в такий спосіб, щоб воно могло пересвідчитися, що сталося попередньо і пізнати це в досвіді як щось минуле. Таким чином пам'ять зберігає досвід і нагадує його та пристосовуючи його до зразка тимчасового продовження, яке є міряне через проекцію пізнання в напрямі минулого. Вона функціонує в напрямі забезпечення постійності пережитого досвіду через знаючого суб'єкта і в людині це є необхідне для організації її особистости (див. роз. 28). Щоб досягнути цей результат, пам'ятаючі і обдумуючі сили уживають вислову видів продукованих уявою знаною як фантазм.

11. *Пізнання* відрізняється від обидвох — відчуття і інтелекції (див. роз. 24); цей термін вживається до котрого-небудь безпосереднього досвіду об'єктів, одержаних за допомогою зміслів і таким чином до якогось досвіду, який є більше доповнений як відчуття і більше конкретний та індивідуальний як інтелекція. Хоч воно є так відрізняване, це однак є загально прийняте, що людське пізнання включає обидва елементи — інтелектуальний і змісловий. Крім того, різниця між відчуттям як якогось елементарного досвіду і пізнанням як знанням особливого об'єкту, ще не значає, що відчуття може бути відрізняючим досвідом від пізнан-

ня. Пізнання є завжди єдиною і негайно свідомо-стеве схоплення матеріального об'єкту, сприйнятого змісловим шляхом.

12. Щоб в'яснити це з'єднання знання зміслових об'єктів, є необхідним звернутися до внутрішніх зміслів в загальному і до центрального зміслу особливо. Цей останній змісл доповнює і підсилює зміслове сприйняття, хоч інші внутрішні змісли, особливо обдумуючий і уявний, відіграють також важливу роллю. Фактично, вони єдинокі можуть продукувати фантазм. Потреба центрального зміслу є доводом з того факту, що свідомість єдиності об'єкту не є ані належно, ані загально розумілим, який можна б знати через котрий-небудь з особливих зміслів. Єдиною силою, через котру можна б порівнювати і контрастувати відчуття й їх об'єкти, є об'єднання або центральний змісл. Це однак є обдумуюча сила, яка дає негайний досвід індивідуального об'єкту на базі зміслово-досяжного натяку, а уява і пам'ять є також оперативним пізнанням простору, часу і руху.

ІНТЕЛЕКЦІЯ

Розділ 24

1. Людський процес знання містить в собі відчуття й інтелекцію. Ці два елементи йдуть неминухо разом. Відчуття, як ми бачили, дає особі знання конкретного аспекту або якості індивідуального, матеріальні об'єкти, напр., кольор, звук і запах. Коли такі якості є організовані так, щоб становити єдність у просторі і часі, — тоді результатом цього є пізнання, напр., цього індивідуального дерева. Окремо від цих моментів зміслового знання, людина може також сказати: «То (це) є дерево), й це є прикладом інтелекції, або інтелектуального знання. Ця (така) заява вказує на те, що той, хто

це каже, має концепцію дерева; навіть тоді, коли він стосує це до особливого дуба, це так само стосується до безчесильно інших дерев, і таким чином універсально. Щоб ствердити якусь річ, напр., що це є дерево, значить зробити осуд, то є, заявити, що це становить об'єктивну реальність, яка є знана знаючим. Сила або здібність, яка дає людині можливість скласти таку заяву, називається *інтелектом*.

2. Процес через котрий людина формує ідею або концепцію від зміслового знання, виявлюється звичайно терміном *абстракції* (див. роз. 6-4), як спеціальна інтелективна функція. Щоб це розуміти, ми мусимо бути свідомі того, що самий інтелект не є чисто пасивним утворенням ідеї, бо він виконує також активну роль. Активна сила інтелекту має призначену спеціальну назву (ім'я), — *діюча сила інтелекту*, а його пасивна сила є кореспондуючою назвою пасивного або можливого інтелекту. Через зміслове знання, яке вже було вияснено, людина є в посіданню фантазму або помітності, єдиного й конкретного матеріяльного об'єкту. Шляхом процесу ілюмінації (освітлення) діюча сила інтелекту добуває від фантазма природу сутності об'єкту, залишаючи на боці всю індивідуальну характеристику в його особливості. Цей процес є наслідком в зрозумінню якогось виду, котрий є відбиткою діючої сили інтелекту на можливим інтелекті. Таким чином, це дає ріст до абстракції універсальної ідеї, або концепції об'єкту. Зрозумілий вид має своє походження в діючій силі інтелекту та є відбиткою виду, а утворений концепт є у *можливим інтелекті* як висловлюючий вид. Концепт є формальним знаком природи збагненого об'єкту; подібно як змісл, інтелект не знає концепту як такого, він радше знає і розуміє об'єкт так, як він є в реальності через цей же концепт. Крім того, концепт має більше досконалу нематеріяльну моду існування в інтелекті, ніж має його фантазм в нутрі зміслу. З цього приводу, ми не можемо уважати фантазм як діючу

причину концепту, бо жадна діюча сила не може продукувати якийсь ефект вищий від себе. Радше, можна сказати, що фантазм має бути матеріальною причиною інтелекції, або в найкращому випадку, його *інструментальною причиною* (див. роз. 34-9), бо інтелект уживає фантазму на те, щоб генерувати зрозумілий вид, на підставі якого постає утворення самого концепту.

3. Таке розуміння процесу концепції не можна розглядати як якусь тільки механічну функцію, або як таке, яке гостро відділює працю інтелекту від праці змислів. Фактично ж, людська реальна єдність містить в собі не тільки єдність тіла і духа, але й також змисл й інтелект. Бо так, як дух є до тіла, так інтелект є до змислу. Тіло також не діє без того, щоб бути оживленим через духа, в подібний спосіб, змисли не діють в людині без того, щоб бути оживленою через інтелект. Це означає, що інтелект працює разом з внутрішніми змислами, а особливо з обдумуючою силою в утворенні фантазмі. Вдійсності, інтелект оживлює це утворення й в такій активності продукує універсальну ідею. Так зрозуміла відбитка виду інтелекту, є динамічним відношенням між діючою силою інтелекту і фантазмом, від якого пасивний інтелект одержує зрозумілий зміст.

4. Так, як розуміле є об'єктом змислів, так *зрозуміле* є об'єктом інтелекту. Відповідний матеріальний об'єкт людського інтелекту містить в собі кожний об'єкт, який може бути сприйнятий через змисли — людина, тварина, рослина — всі вони можуть бути знані людиною природно і легко. Тоді, як змислове збагнення таких об'єктів є розуміле, інтелект проте, пізнає їх значення такими, якими вони є. Заради цього «*що*» або *сутності* матеріального об'єкту стає формальним об'єктом людського інтелекту. Крім того, цілеспрямованість людського інтелекту поширюється далеко поза реальне матеріальних об'єктів. Фактично, коли ми говоримо про матеріальні об'єкти, тоді це є очевидним, що це містить в собі також щось інше, яке не є матеріальним.

Все, що є потрібне для якого-небудь об'єкту, щоб він був знаний через людський інтелект, є те, щоб бути, або щоб принаймні *бути здібним, щоб бути*. Таким чином, *буття* (див. роз. 30) є тотальним або відповідним об'єктом інтелекту в усьому його поширенню, будь воно тілесно чи духово. Тепер, інтелект знає таке буття із становища його правди (див. роз. 38), або зрозуміння. Коли відповідним матеріальним об'єктом для інтелекту є буття, тоді його відповідним формальним об'єктом є правда, або зрозуміння.

5. Неподібно так як змисли, інтелект не має матеріального органу або органічної структури на якій він міг би полягати безпосередньо у своїй оперативності, тому з приводу цього, він самий собою є *нематеріальним*, або духовою здібністю. З причини наслідку внутрішніх і зовнішніх змислів у думці, людський мозок є потребою для думання. Однак, мозок не є причиною думання він є тільки необхідною умовою (див. роз. 34-3). Бо мозок є матеріальною субстанцією, конкретне, видиме, реальне, своєрідне і поширене, існуюче у просторі і часі, контингентне і не непотрібне; його ефективність мусить бути доказом цієї характеристики. В дійсності так воно є, бо опух (тумор) мозку і хвилі мозку це стверджують. Але, людська інтелектуальна оперативність показує іншу (відмінну) характеристику. Його ідеї або концепції є універсальні, тому він не є обмежений до простору і часу, не натягнений, не конкретний, тому його багаті осуди є необхідні і правдиві в кожному часі, місці та обставинах. Універсальність людської ідеї і багата необхідність його осуду, не може походити з такого матеріального органу як мозок. Вона вимагає такої сили, яка є поза й понад часом і простором і, свобідности від матеріальної контингентности. Ця *нематеріальна духова сила*, є людський інтелект.

6. Інший доказ нематеріальности інтелекту, знаходиться у людській здібності *рефлексії*. Людина не тільки знає, але вона також знає, що вона знає. А це не

може трапитися у чистім матеріяльнім бутті. Самоприсутність освітлення людської дії рефлексії, є ще одним доказом того, що людина посідає нематеріяльно-духову силу думки.

АПЕТИТНІСТЬ

Розділ 25

1. Окремо від пізнавальних сил, буття яке є в посіданню знання, має також в собі силу нахилу шукати або оминати ті об'єкти, з котрими сила знання поставить його в контакт. Родове (спільне) ім'я таких сил є *апетит*, котрий означає те, коли ми щось шукаємо. Коли поставити це в строгому змислі, тоді це означає, що апетит має призначену здібність шукати в речі добра; його ширше вжиття включає дійсне шукання, знане інакше як *апетитність*. Для того апетит означає обидві сили, основну, яка шукає і дійсну, яка виконує цю силу. Вона є близько споріднена з багатьма іншими психологічними концепціями, такими як: бажання (орексія), намагання (або намагатися і боротися за щось), настерливість, гін до досягнення чогось (напр., влади), чутливість, емоція, зворушливість й пристрасть. Повищі терміни чергуються між собою та вказують на аспект сили імпульсу апетиту. Бажання або орексія, грецький термін апетиту, що також означає волю, подібними є також настерливість і гін за чимось і для чогось. Чуття і зворушливість вказують на чуття якості зв'язаної з активністю апетиту, тоді як емоція і пристрасть вказують на дію якогось апетиту.

2. Апетит ділиться на природні і виявлені апетити. Тому, що природні речі існують так як вони є і так як вони мають нахил продовжування в існуванні, бо вони оперують так, як вони повинні оперувати, тому вони мають природний апетит до існування і до операції.

Такі *природні апетити* не є розумілі як реальність речі яка різниться від своєї природи (див. роз. 16-1). Вони є радше розумілі, як сама природа, в межах свого буття і оперетивности.

3. *Виявлені апетити* є ті, котрі постають через акт пізнання. Їх буття розглядається як відрізняючі частини або сили природи пізнаючого буття. Доказом виявленого апетиту є по-перше, людський власний досвід і, по-друге, її обсервація інших тварин. Людина відчуває імпульс і в ній постає зворушливість через діюче пізнання різних об'єктів, а вони наклонюють її до дії відносно цих об'єктів. Майже в такий самий спосіб діють тварини, бо вони мають той самий рід органів, які служать людині. Отже, знаючі буття свідчать доказом того, що маючи здібність бути руханими через знані об'єкти, таким чином, ця здібність, згідно дефініції, називається виявленням апетиту.

4. Оскільки там є апетити, які постають через пізнавальну дію, тоді там буде стільки виявлених різних родів апетиту, скільки там є різного порядку знання. Бо знання, як ми бачили, є поділене на зміслове знання і на інтелектуальне знання. Так само є поділені апетити на зміслові апетити і волю, й на апетити, які впливають з інтелекції.

ЗМИСЛОВІ АПЕТИТИ

Розділ 26

1. Згідно дефініції, *змісловий апетит* має здібність постанови через пізнання конкретного об'єкту зміслами. Тому він є оперативною силою, то є, сили відгуку і реакції. Цей відгук або реакція у посідача апетиту має подвійний момент. По-перше всього, це є рід пасивности через яку посідач змінюється або рухається відповідно поштовху зміслового об'єкту. По-друге,

оскільки ця зміна продукує природне напруження у посідача, тоді тут наступає нахил до дії, щоб звільнити ціль напруження. Таким чином апетит має намір провокування дії. Ця дія є призначена на те, щоб одержати, або щоб оминати той об'єкт, який привів до постання апетиту; й щоб одержати те, що є добре, або оминати те, що є зле. Оскільки оминання зла є само собою добре, тому апетит може бути дефінований як той, котрий є спрямований до добра, будь воно прямо або не прямо.

2. Тому змисловий апетит постає від змислового знання, яке його виявляє. Вони (апетити) створюють фізичну зміну в організмі, яка є наслідком їх дії. Фізична зміна може бути більша або менша, але вони є завжди присутні і розпізнавані як емоційні складники зміни кругообігу (циркуляції), віддихової і залозової системи. Наслідок дії є знаний як емоції, вони є *класифіковані* на два роди, так само як апетети, які їх виявляють на основі слідуючої причини, а саме: Деякі емоції організму постають на базі простого задоволення або болю, коли вони є у пошуку за тим, що є для фізичного задоволення й оминають те, що є шкідливе. Ці реакції становлять оперативність одного апетиту похоті або емоційного апетиту, котрого остаточний об'єкт є дефінований як змислове добро. Інші реакції емоції не можуть бути так просто виявлені тому, що вони схиляються в сторону тих речей, котрі є тяжко одержати, або вони є емоційним відгуком, який приневолює знаючого до відмови або відчаю доброго об'єкту. Така реакція апетиту є призначена до друго змислового апетиту, який називається дразливим або суперечливим, об'єкт якого є тяжким або напруженим змисловим добром.

3. *Емоція* (хвилювання) поділяється на дальших одинадцять категорій, з котрих шість є імпульсивною емоцією й вони знаходяться в апетиті похоті, а п'ять останніх задовольчих імпульсів знаходяться в дальшо-

му апетиті. *Любов*, як перший імпульс емоції, є фундаментальним реагуванням (реакцією) яке є підкладом всіх інших: вона є дефініювана як проста ціль в напрямі доброї речі. *Бажання*, яке постає з любови, є ціллою доброю речі, яка ще не є в посіданню, але є до досягнення. *Радість* походить від бажання, коли бажана річ вже є фактично в посіданню. *Ненависть*, протилежна любови, є відверненням від злих речей. *Антипатія* (відраза) походить від ненависті як фактична неприхильність (огіда) до представленої злої речі. *Смуток* слідує після антипатії, якщо зла річ приносить значущому об'єктові страждання. Це є ті основні шість імпульсивні емоції. *Надія*, це ім'я є дане першій суперечливій емоції; вона є пристрасним шуканням доброго об'єкту, який є важко досягнути. *Сміливість* (хоробрість) є енергічним атакі на зло, яке тяжко побороти. *Розпач* (відчай) є втраті надії досягнення доброго об'єкту з причини труднощів. І *страх*, є нагальним оминанням зла, яке є трудно побороти. Врешті, *гнів*, є рухом в напрямі зла, який є трудно побороти заради його оминання. Це є цих п'ять суперечливих емоцій. Всі інші емоційні реагування з їх різними модами і сумішшю і тінями відрізнювання, можуть бути вміщені в котру-небудь з тих одинадцять основних категорій.

ВОЛЬОВІСТЬ

Розділ 27

1. *Воля* є раціональним або інтелектуальним апетитом в людині, то є, джерелом *вольовості* з допомогою чого вона шукає добра так, як воно є сприйняте через силу *інтелекту* (див. роз. 24-1). Оскільки інтелект є найвищою пізнавальною силою людини, остільки воля є найвищим апетитом людини, контролюючи всю людську поведінку; й так, як інтелект є силою духа, так

також є й воля. Таким чином, шукання всього чисто духового або раціонального добра відбувається через саму волю, а раціональне і духове зло воля відкидає. Це є воля, яка бажає справедливості, правди, порядку і безсмертя, та тим подібним, але вона ненавидить несправедливість, обману, хаосу і смерті. Проте, об'єкт волі не є обмежений тільки до духових речей — вона також намагається досягнути або оминати фізичне добро з допомогою зміслових апетитів. Але, коли вона діє в цій сфері, то тільки тому, що вона шукає цього, що є їй відповідне в тім фізичнім добрі. Тому зір харчу може збудити в людині похоть апетиту, бо харч є потрібний для поживи, але людина буде хотіти їсти тільки тоді, коли вона бачить, що вже є відповідним тепер так зробити. Отже, людина може також умирати з голоду, якщо обставини її осуду не дозволяють це робити, незалежно від наполягання зміслового апетиту. Так довго, як людина є свідомою і нормальною, воля контролює остаточно всю поведінку людини. Навіть тоді, коли поведінка є мотивована змісловими апетитами, вони не будуть виконані без згоди волі.

2. Воля є вільною силою людини, а це тому, що апетит слідує за розумом. Бо розум бачить кілька альтернатив (вибору) можливого здійснення досягу якогось кінця, а воля має свободу вибору споміж них. Таким чином, *свобода волі* є характерною здібністю людини вибору добровільної активності або її відмови, коли це є дане для її рішення. Така добровільна активність називається вільним вибором або вільним рішенням.

3. Так, як об'єктом інтелекту є правда, так об'єктом волі є добро. Це є приводом до того, що воля може бути приваблена тільки тим, що на її погляд може бути добрим. Якесь добро, яке може задовольвати тільки до певної міри, називається особливим або кінцевим добром, тоді як добро, яке є задовольче в кожному можливому аспекті, називається універсальним або найвищим добром. Тепер, це є загальному прийнято, що люд-

ська воля є строго визначена у своїй природі в напрямі якогось об'єкту пізнаного інтелектуалом як універсального добра. Якщо це є так, тоді свобода вибору виконується тільки до пізнаного об'єкту як особливого добра. Але людина не є призначена до цього, бо особливе добро можна розглядати з двох опозиційних боків: 1) Вони можуть виглядати добрими, то є, відповідно до пропорційного добра, яке вони посідають, коли порівнювати їх до універсального добра: або 2) їх можна бачити як брак добра, то є, так далеко, як в них є брак добра, в порівнянні до універсального добра. Отож, не будучи визначеними через таке добро, воля залишається свobodною вибирати або відкидати.

4. Найбільшою духовою силою, яка *впливає* на волевий вибір є, очевидно, інтелект. Воля наполягає в сторону чогось, що може бути зрозуміло задовільним. Таке розуміння є функцією інтелекту. З другого боку, оскільки навіть розуміння, що якийсь об'єкт є кінцевим добром для особи, яка його розглядає, вона може відмовити набуття його цілковитого розуміння (див. роз. 38-5). А це тому, що людині може подобатися якийсь об'єкт, який вона розглядає тут і тепер, і це саме тоді, коли тут є потрібне більше та цілковите розуміння того самого об'єкту, який би виявився по цілковитім розумінню небажаним. Воля може бути також зворушена посередньо об'єктиками змислових сил, так далеко, як такі об'єкти є представлені інтелектуальній активності в яскравій рідкості. Змислове враження і фізичне становище, може в своїм наслідку впливати на вибір особисто-інтелектуального рішення.

5. Дія волі називається часто так само, як емоції змислових апетитів, як: любов, ненависть, бажання, страх, гнів і т. д. Вони, проте, не є назвами відповідних дій волі. Основою і відповідною дією волі є намір якоїсь цілеспрямованості та вибір засобів до її досягнення, керувати дією, яка її виконує, й відпочивати в задоволенні після її досягнення. Якщо ціль є до досяг-

нення добра, тоді це можна назвати наміром, вибором і наказом дії любові; якщо оминання зла, ми називаємо їх страхом. Найкраще розуміння дії волі, проте, є досягнене тоді, коли ми бачимо їх скомпліковану взаємодію з дією інтелекту, які разом творять характерність людської дії. Різні дії інтелекту специфікують дію волі, бо що хтось хоче, залежить від того, що хтось знає; з другого боку кожна дія волі рухає пізніше інтелект до дальшої дії знання аж поки воля не приведе до якогось спочинку в задоволенню того, що було на початку бажаним, або, якщо неуспішно, тоді до смутку з приводу неосягненн того, що було бажаним.

6. *Відношення між дією волі і змісловими апетитами є дуже скомпліковане.* Хтось може збудити зміслові апетити навмисне через думання і уявлення якогось об'єкту, який його зворушує. Крім того, як це часто трапляється, що якась сильна дія волі продукує подібну пристрасть у зміслових апетитах. З другого боку, зміслові апетити можуть впливати сильно на волю. З цього приводу свобода волі залежить від сили розуму, щоб належно і спокійно осудити певну ситуацію, щоб таким способом було враховано всяку можливість. Але коли емоція є сильно піднесена, тоді сила розуму не є в стані винести належний і здоровий осуд (див. роз. 38-5). Тому людина часто попадає в такі обставини, та виконує такі речі, які приводять на шкоду людині. Емоція може звернути увагу ума на ті речі, які є зворушливі, і таким чином обмежити здібність рефлексії і тим самим посередньо обмежити свободу волі. І хоч воля є вільною і вищим керівництвом людської дії, у практиці, вона є часто обмежена в своїй свободі через зміслові апетити.

ЛЮДИНА

Розділ 28

1. Процес визначення природи духа і різних сил життя, котрими людина є наділена, є аналітичною частиною психології; синтетичні частини є дефініцією цілої людської композиції, створені з цих різних елементів і їх оцінки походять із людської структури або людської природи. Ця частина дисципліни називається спершу *філософічною антропологією*.

2. *Людина*, в клясичній дефініції, є раціональною твариною (*animal rationalis*), то є, якась тварина як інші тварини, але відрізняюча, маючи силу універсально-абстрактного розуму й все те, що з цього настає. Так як всі живі речі, людина є єдністю тіла і духа, але людський дух відрізняється від всього іншого буття своїм раціональним або інтелектуальним духом (див. роз. 21-6). Тіло людини є основною частиною людини і воно має свою позитивну вартість. Але тіло не існує своїм власним правом, але завдяки людському духові, котрий в реальному змислі є формою і, унікальною істотною формою тіла. Оскільки людське тіло є тільки з приводу (через) духа, а дух у свою чергу є визначенням тіла, *відношення між духом і тілом* не є тільки якимось зіставленням частин, але, це радше є єдність істотного буття. Істотна єдність людини представляє собою той факт, що та сама конкретність людини, котра є в досвіді присутності свого власного тіла, є рівночасно особою яка думає. Духова активність думання і матеріальна даність тіла представляють собою одну і ту саму людську реальність. Знову ж, трансцендентність духа над матеріальною реальністю представляє себе через нематеріальну інтелекцію (див. роз. 24-5); це означає, що людський дух, маючи активність, яка є внутрішньо незалежна від матеріальних обставин, не може мати моди буття, яке

було б нижче від своєї моди оперативності. Іншими словами, воно мусить бути в своїй основі незалежне від матерії. З другого ж боку, людина є дійсно матеріальна, і це не тільки прибутнево; в основному, тіло належить до людської природи. Тепер, одинокий шлях в якому б можна узгіднити ці всі дані, є через удержування становища, що людський дух інформує матерію як субстанціальну форму (див. роз. 15-4); але роблячи так, це, проте, не означає, що він є залежний або полягає на матерії в самому факті існування, але, саме протилежно, людське тіло є залежне від її духа й існує завдяки духовому існуванню. Таке спеціальне й інтимне онтологічне відношення між духом і тілом вияснює само собою людську субстанціальну єдність, духовий характер її духа; і той факт, що людське тіло є основною частиною людської природи.

3. *Людський дух*, на підставі цього розуміння є 1) людською істотною формою; однак ж, 2) він є нематеріальний, то є, він є само-існуючою формою, або духом; 3) він не є цілковитий як вид. Крім того, 4) хоч він є в основі і кількості простий- він є динамічної композиції; 5) деякі його сили вимагають звички до його досконалості; 6) й хоч він є нематеріальний, він є залежний від людського тіла для певних його дій. Точка 1) і 2) повинна бути ясна з приводу субстанційної єдності і від попередньої аналізи інтелекції (див. роз. 24). У відношенню до точки 3), людська природа є видом (див. роз. 7, 2-3), бо так далеко, як людина є композицією тіла і духа, і таким чином, людський дух не був би цілковитим у виді, коли б він не був з'єднаний до його тіла. Точка 4) акцентує той факт, що одинокою композицією духа є одна сила частин, котрі є устроєм для різnorodних дій людського життя, як уже було вияснено (див. роз. 21-8). Точка 5) може бути розвинена наступно: Деякі сили людського духа діють більше вільно і ефективно, коли вони є вдосконалені звичкою. Звичка набуває якість в противагу до сил, які є при-

родні: Наука (див. роз. 12) є типічною звичкою інтелекту. Точка 6) акцентує, що людський дух полягає на тілесних зміслах для його фантазму, якого він вимагає для процесу своєї думки, як вже попередньо вказано (див. роз. 24-2).

4. Людина є смертна, як це є універсально прийнято, бо її дух може бути відлучений від тіла; з другого боку, людський дух є безсмертний і буде тривати назавжди незалежно від біологічної *смерти*. Цей висновок походить від природи людського духа, який є некорупційний (нерозкладний). Будучи простим, в нього є брак яких-небудь простірних чи конститутивних частин в котрих він міг би поламатися. Будучи духовим, він після смерти тіла продовжує існувати, бо він не залежить від матерії для свого існування; в дійсності, його духова дія інтелекції і вольовості дає ясну вказівку на те, що він є нематеріальним, бо він не виявляє внутрішньої залежності від матерії, а тільки зовнішньої вимоги для походження ідеї. Інші докази нематеріальності людського духа, можна навести на підставі неограниченої людської духової здібності та бажання і потреби моральних санкцій тут і після життя.

5. Нематеріальність людського духа має також важне розгалуження, це є очевидним тоді, коли ми досліджуємо проблему його походження. Бо акурат так, як людський дух в своїм буттю є істотно-внутрішньо незалежним від матерії, так само він є істотно-внутрішньо незалежним від матерії в його ставанню. Внаслідку цього, людський дух не може бути продукований з матерії через генерування родичів; а радше, він приходить в буття через *творчість* (див. роз. 64-2), будучи продукованим безпосередньо з нічого.

6. Із цього, що будо до тепер сказано, ми можемо зробити висновок основних елементів, які є складниками людської природи, тобто людськості, яка є спільною для всього людства. Але, беручи спільну участь в природі, кожна індивідуальна людина є та-

кож особою. Клясична дефініція особи була сформульована Бецієм, що вона є: «індивідуальна субстанція раціональної природи». У пізнішій розв'язку цієї дефініції було устійнено вислів «індивідуальна субстанція», що стало значенням, яке є завершенням, існуюче само через себе, та є відділене від іншого; а вислів «раціональна природа» означає раціональність, або здібність абстракції думки, яка характеризує таку субстанцію. На підставі цієї інтерпретації, ані людський дух (див. роз. 28-3), ані друга субстанція (див. роз. 8-4), не є особою, по-перше тому, що вона не є завершена, а по-друге тому, що вона не має існування через себе саму, тобто коли вона є відділена від індивідуального; з другого боку, якась нематеріальна субстанція, яка є завершеним видом та існує сама через себе, така як ангел, вона є особою.

7. Онтологічна база субстанції означає особу та її спеціальну гідність, яка відділює її тільки від якоїсь речі; це становить у своїй суті достатність для незалежності само-існування, володіння своєю власною активністю, й своєю власною духовістю. В цьому надається або присуджується все те, що є досконалим та триваючим способом існування (див. роз. 33-4). Людська особа, точно так як духовна, є свобідною від всяких обмежень простору і часу, наділена свідомістю (див. роз. 37-3), має відповідальність за всю свою активність і може вступати в зв'язок з іншими особами, із всім тим, що такий зв'язок собою означає для морального і соціального порядку.

8. Всі люди є особами і мають раціонального духа і в цьому відношенні вони є істотно подібні; вони мають також *індивідуальну різницю*, однак, це є базою для ствердження багатой різноманітності між людьми (див. роз. 33-6). Деякі з цих різниць є природжені, наприклад, різниця полу (сексу) і *темпераментальної схильності* і *характерність* (диспозиція), яка є ефектом на всіх індивідуалів психологічно та фізично. Дані

різниці вродженого таланту, проте, там є також набуті різниці — деякі частково природні, походять від вродженої схильності, інші є чисто набуті, або створюються через повторення дії. Багато з різниць можна вияснити в границях формування навички, бо це є через ці засоби, що інтелект і воля, як також змислові апетити, розвивають свою характеристичну моду активності. Набута сила волі шляхом повторювання дії чеснот, наділяє особу добрим характером, котрий самий собою є *характерним*, або відзначаючим. Інші якості служать до відрізнювання осіб, як наприклад, соціальна здібність, її поведінка та її особлива спритність. Це й інше подібне, є родовим терміном *особистості* (персональності). Врешті, поміж всім цим відрізнюванням людська свідомість активності робить її обізнаною і знаючою цього, що вона є буттям сама собою, тобто, вона приходить до самопізнання, або до «гноті сеаутон, носце те іпсум» «Пізнай себе», й таким чином, індивідуально знаючи хто вона і що вона є, зустрічається і співдіяти з іншими, й продовжуючо поділяти своє існування з іншими в світі матеріального та в тому, що є духове, будучи самій місцем стрічі обидвох.

ЧАСТИНА П'ЯТА

МЕТАФІЗИКА

Розділ 29

1. *Метафізика* означає буквально «поза фізикою, або понад фізикою, це ми розуміємо, що це має бути відділ філософії, яка настає після філософії природи (див. роз. 19-6), предметом студій, якої є не тільки рухоме буття, але буття як таке. А це тому, що грецьке слово буття означає «он», тому ця дисципліна називається також *онтологія*, то є, студією значення, структури і принципів всього, що є, беручи до уваги так як воно є, або так як воно існує. Матеріалом метафізичних студій є все, простягаючися до всього і до кожного аспекту речі й її існування, будь воно розуміле матеріальне, фізично природне, або вижчої, нематеріальної природи — від якої вона зноситься до найбільше досконалого і божественного, й тому метафізика називається також «*Першою філософією*». Її формальним об'єктом є буття як буття (*ens qua ens*), то є, відповідно до відношення, яке якусь річ або аспект речі має до існування, а не до одного особливого аспекту, яким займається інший відділ філософії. Центром єдності цієї точки зору є те, що є найбільше фундаментальним всієї реальності, це дає метафізиці можливість досліду того шляху, в котрому численні є спільно зв'язані до одного в найглибшому онтологічному змислі. Тепер, оскільки речі є рефлексією в знанню, це дає метафізиці можливість впорядкувати й оцінювати різні типи спекулятивного та практичного знання. Із цього приводу, вона називається також мудрістю (див. роз. 35).

2. Суб'єкт метафізики може бути вияснений як найкраще тоді, коли вже було устійнено у філософії природи та в психології існування нематеріальної реальності, такої як перший не руховий рухач (див. роз. 19) і людський дух (див. роз. 28-3). Знаючи таку нематеріальну реальність, це дає умові право робити негативний осуд відокремлення, що дійсне не є необхідно матеріальне. В наслідок цього досконалість метафізики, як відмінна наука, вимагає: 1) щоб її об'єкт, котрого дійсна дефініція є середнім терміном в його демонстрації, була добута з матеріальних речей, сутність яких є відповідним об'єктом людського інтелекту (див. роз. 24-4), і 2) щоб значення відокремлення відмінного буття від матеріального буття було стверджене через очевидну дійсність існування нематеріального буття. Діставши таку можливість, щоб через очевидність (свідчення) робити такий осуд відокремлення, тоді ум може усунути обмеження свого розуміння речей тоді, як попередньо ореджане знання всіх речей походило від зміслів, про яке говорилося, як про розуміле, тепер є можливість говорити про цю відмінність відповідно до того через котре вона існує як дійсна.

3. З повище наведеного слідує, що загальне поняття буття, то є, буття як буття, або взагальному (*ens in commune*), котре є суб'єктом науки метафізики, є висловлене через «що є», бо будучи ствердженням у дії «що» воно є будь-яким родом і стає таким через «є» (*esse*), котре, як дійсність визначення всіх родів природи, є найбільшою формальною основою в бутті (див. роз. 32-5). Цей суб'єкт досягається через абстракцію третього порядку відповідно названий відокремленням або відділенням (див. роз. 12-4), з допомогою чого ум залишає на боці всі обмеження матерії та пізнає якийсь об'єкт який є зрозумілим без відношення до матерії і таким чином є незалежним від матерії в обидвох — значенню й існуванню.

БУТТЯ

Розділ 30

1. *Буття* можна дефінувати як «*що є*», або як те, що існує, або просто *реальність*. Термін *буття* означає концепцію, яка має якнайдаліше поширення й в той самий час є найменше зрозумілою (див. роз. 2-2). Оминаючи той факт, що *буття*, як кажеється, має бути суб'єктом метафізики, воно є також першою збагненою річчю людського інтелекту, тобто воно є першим формуванням концептом ума (див. роз. 24-4). Якщо людина знає щонебудь взагалі, вона знає *буття*. Концепція *буття* не є тільки хронологічно пріорна до всього іншого; вона є також аналітично пріорна, так далеко, як кожна наступна концепція є якоюсь модифікацією цього першого концепту. Пізнання «тутешнього», що є на початку збагнене у змисловім досвіді, лежить в основі формування концепції того, що існує, те, що є там, і те, що є присутнім до змислу. Завдяки цьому концептові ум має можливість схопити в нескладний і універсальний спосіб все те, що може бути знане в сприйняттю. Самий концепт каже людині найменше про щонебудь, але він каже також людині щось про все; як перший концепт і початок її інтелектуального життя це ледви може бути інакше. Вона (людина) осягає більше акуратне і точне знання, чим більше вона пізнає, як одно *буття* різниться від другого. *Буття*, так як воно є вперше пізнане, не є знанням відчуті однини як такої, ані воно не є знанням чогось, що існує осібно від відчуті однини. Універсальність концепції є наслідком (консеквенцією) шляху в яким відчуті речі є збагнені інтелектом (див. роз. 6, 4-6).

2. *Буття*, яке кожний вперше знає, не є і не може бути ідентифіковане з *буттям* як *буттям*, яке є суб'єктом метафізики як це буде ясно з того, що слідує. Термін *буття* означає інколи позитивне *буття*, інколи про-

позиційне буття, інколи логічне буття. Розгляньмо наступні твердження: 1) Петро є; 2) Дядя Сем вас потребує; 3) Багатство дефініції. Із поданого можна сказати, що тільки суб'єкт (1-го) може бути без кваліфікаційним, бо він означає позитивне або екстра-ментальне буття. Дядя Сем існує в такому змислі, що він може зображати подібне твердження як в (2-ім), бо коли б хтось запитав, де цей дядя знаходиться, тоді відповідь була б: що: він «вдійсності» не існує. Подібною також є логічна сутність (3-го). Вона не має екстра-ментального існування. Таким чином, якщо там є змисл, в котрому існує мітична, фіктивна і логічна сутність, тоді в повному змислі цього терміну вони не існують, ані вони не є буттям. Тому тільки те, яке має позитивне або екстра-ментальне існування, має якусь суть (див. роз. 32-5), тобто значення суті як такої, завдяки якій щось може існувати своїм дійсним правопорядком. Оскільки метафізичною цікавістю є позитивне буття, яке має незалежне існування від людського знання, людина є зацікавлена всім тим, що має суть.

3. Все дійсне або позитивне буття не має суті в тому самому змислі. Хоч суть є тим завдки якій дійсне буття існує, люди, рух, кольор і величина, не існують в такий самий спосіб. Рух, кольор і величина існують як модифікація більше основного типу існуючого; їх модою буття є властивість (природність) буття у суб'єкті. Людина натомість не існує в суб'єкті, а радше, вона сама є суб'єктом, в якому рух, кольор і величина (вимір), є інгерентними (властивими людській природі), щоб порядком того вона могла зазнавати втіху модою свого існування, яке є її власне. Коротко кажучи, такий рід буття, який має суть — будь воно позитивне або реальне буття — воно підрозділюється на два типи, реальне (істотне) і прибутневе буття, а суть означає те, з допомогою чого *субстанція* існує або те, з допомогою чого якийсь прибутень існує. Доктрина ка-

тегорій буття є основана на цьому відрізнюванні (див. роз. 8).

4. Якщо одне й друге — субстанція і прибутень — є моментом буття, тоді термін буття не є їх однаковим предикатом. Субстанція є тим, що є головним чином і очевидним значенням того «що має суть» і «що існує екстраментально» (над-ментально); прибутень natomiast є тим в «чому він існує» — він є модифікацією того, що є більше в основному змислі. Тому значення буття прибутня об'єднується із значенням яке є безпосереднім предикатом субстанції. Ця специфіка предикату буття постає з того факту, що буття не є родом (генус) (див. роз. 7 2-3). Якщо б буття було родом, тоді субстанція і прибутень мусіли б різнитися в чомусь іншому як буття, але тільки не-буття є іншим як буття, тому для субстанції та прибутня різнитися в не-буттю не є взагалі ніякою різницею. Оскільки буття не є родом, воно не може бути однозначним предикатом (див. роз. 2-3) субстанції і прибутня. Ані воно не є атрибутністю буття субстанції та прибутня тільки двозначною. Радше, буття є *аналогічним* предикатом субстанції і прибутня, а це тому, що його сказане значення прибутня включає сказане значення субстанції, але не зворотно.

5. *Аналогія* є півдорогою предикату між однозначним і двозначним; вона може бути дефініювана як вжиття терміну до означення досконалости, або аналогом находячогося в подібний спосіб у двох або більше двох суб'єктів або аналогів, де кожна з них має частинно ту саму і частинно іншу досконалисть. В однозначнім предикаті предикат має абсолютне значення і може бути дефініюваний точно і ясно в самому собі. Але строго аналогічні предикати не можуть бути так дефініювані; їх значення є пропорціональне до тих суб'єктів, в яких вони є предиковані. Причиною цієї різниці є те, що однозначні терміни постають через цілковиту абстракцію особливих суб'єктів, в котрих є при-

сутність досконалості, є такою, якої різниця суб'єкту не вступає в їх значення. З другого боку, аналогічні терміни постають через неповну абстракцію, званою як відокремлення (див. роз. 12-4), й за рахунок цього вони задержують своє відношення до первісного суб'єкта. Наслідком цього є те, що там нема одного ясного значення для аналогічного предикату, оскільки він мусить завжди включати в свою дефініцію співвідношення того суб'єкту від якого воно було одержане. Всі терміни, які приходять через відокремлення, є в їх головному вжиттю аналогічними, і це є ті терміни, котрі в основному стосуються метафізики, напр., буття, добра і причини. Сустанція є буттям в основному змислі; а буття прибуття походить від субстанції й є пропорцією того, що є субстанція. Іншими словами, прибуття не є буттям через себе самих (самим собою), але радше через їхнє споріднення або відношення до субстанції, а їх атрибутне буття є буттям субстанції. Таким чином значення буття, яке вживається (застосовується) до субстанції і до прибуття, є частинно те саме і частинно інше; частинно тому, що буття субстанції є атрибутним до прибуття, а частинно інше тому, що прибутень не має свого буття в основному змислі potwierдження себе в субстанції.

6. Там є різні роди аналогій, і вони мають дуже важне вжиття у філософії і в теології. Для нашого розгляду вистачить вказати на два роди, а це, аналогії атрибутів і аналогії *пропорційности*. 1) В атрибутивності, на яку дуже часто покликається як на два або три термінову аналогію, напр., досконалість є предикатом кожного аналогату, але один аналогат є основним з відношенням до іншого (-их), й досконалість основного є атрибутивною до інших через якість (вартість) чогось з'єданого з основним, звичайно з тим, що є причиною. Якщо досконалість є предикатом властиво внутрішнього тільки основного аналогату, а не іншого (-их), тоді аналогія називається зовнішньою атрибутивністю;

для прикладу може бути «здоров'я» як кажеється про людину, а тоді атрибується до інших суб'єктів, які мають якийсь причинний зв'язок зі здоров'ям людини, напр., здорові харчі, здорова гімнастика і т. д. З другого боку, якщо досконалість є предикатом властиво внутрішньою всіх аналогатів, навіть хоч одна є основна, тоді аналогія називається внутрішньою атрибутивністю; прикладом може бути слово «Є» або буття, як воно є атрибутом субстанції і прибуття, бо тут буття, яке є основне у субстанції є властивим предикатом прибуття, який є залежний від такого реального буття.

2) Аналогія пропорції, звана деколи як чотири-термінна аналогія, звичайно прибирає схематичну форму пропорції як: А, Б, С, Д, заявляючи, що досконалість знаходиться в одному аналогаті є подібною, але знаходиться пропорційно в іншому аналогаті. Якщо досконалість є дійсно зовнішньою до одного з налогатів, тоді кажеється, що аналогія може бути одною із невідповідних (невластивих) пропорцій; прикладом може бути метафор називати короля «левом», а це тому, що будь-то відвага короля є подібно коресподуючою до якости відваги лева. З другого боку, якщо досконалість знаходиться належно і внутрішньо в обидвох аналогатах, тоді аналогія називається *властивою пропорцією*; прикладом може бути пропорція, «як бачення є до сили зору, так звичайна сприйнятливість є до сили інтелекту». Подібно можна скаати, «так як субстанція є до її буття, так прибутні є до їх буття». Як це очевидним із останнього прикладу, аналогія властивої пропорції може бути дуже подібною до того, що є внутрішнім атрибутом. Різницею є тільки те, що в належній пропорції немає потреби безпосереднього вислову зв'язку залежності між двома аналогатами, але також немає потреби бачити це як основне з відношенням до інших або дефінованих пропорцій в її межах, тоді як у випадку внутрішньої атрибутивности такої як спорідненість

це є безсумніву пізнане. Обидва типи мають важне ужиття у природній теології (див. роз. 41, 3, 4).

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІСТЬ

Розділ 31

1. Поділ буття на субстанцію і прибутні дають привід до слів, яких сфера є менша як буття само в собі. Наприклад, коли кожна субстанція є буттям, тоді не кожне буття є субстанцією. Проте, там є інші терміни, напрям і сфера котрих є різні з тими, що є буття в самому собі. Оскільки те, що вони означають трансцендентує поділ на категорії, вони називаються трансцендентальними атрибутами буття, або просто трансцендентальністю. Вони є тими властивостями, які необхідно супроводжують буття і таким чином знаходяться в кожному буттю; із цих найбільше дискутованими є єдність (*unum*), правда (*verum*) і добро (*bonum*). Дехто додає ще красу (*pulchrum*) до цих атрибутів, а ще інші додають річ (*res*) і інше (*aliquid*).

2. Ці властивості є співпростріні із буттям; в них буття виявляє себе тим чим воно є в дійсності. Бо якраз так, як буття не знаходиться ніколи без цих властивостей, так вони є невідлучно зв'язані одно з другим в тому сенсі, що вони включаються і співпроникають одно друге. В наступстві, відповідно до міри і способу, в котрім якась річ посідає буття, вони беруть участь в єдності, правді і добрі; і зворотно, відповідно до міри і способу в котрім якась річ є часткою цих властивостей, вона посідає буття. Це остаточно означає, що само-існуюче буття є також само-існуючою єдністю, правдою і добром.

3. Точно так, як дана істотність буття, ці визначення називаються його істотними атрибутами; як трансцендентуюче всі подробиці система буття, вони називаються

ваються трансцендентальними; й як належачі до всього, вони є призначені як те, що є найбільше загальними визначенням всіх речей. Врешті, їх назва як *властивости буття* встановлює їх зв'язок з четвертою предикативністю (див. роз. 7), то є, властивости слідуєчих висновків: 1) вони не є синонімами буття, а радше характеристикою, яка додає щось до буття, що знаходиться в буттю з необхідності; 2) вони не є такими прибутнями, як якась звичайна властивість, але радше вони є такими визначеннями, які є формально ідентичні з буттям; 3) ці властивости, фактично не походять із буття, але буття є їх основою й в інший спосіб є ідентичним з ними — воно не є їх принципом, тому також воно не є їх причиною; і 4) різниця між буттям і його атрибутами є різницею розуму, тобто тим, про що роздумується (див. роз. 9, 8); й хоч різниця походить з ума, який розуміє та роздумує, вони мають свою основу в реальності тому, що їхні атрибути виявляють, що буття є, або додають щось до нього. З приводу цієї незвичайної характеристики властивостей буття багато демонстрацій науки метафізики послуговуються середніми термінами, які є тільки раціонально відрізняючі від тих атрибутів, які вони демонструють.

4. Зв'язок між трансцендентальностями слідує від (з) їхніх дефініцій, які можна бачити в наступному: *єдність* є атрибутом речей завдяки (або з допомогою) яких вона є неподільна, а однак подільна від інших (див. роз. 9, 2, 3). *Правда* є атрибутом буття завдяки чому вона має споріднення (зв'язок) із знаочим інтелектом і за рахунок цього є зрозумілою. *Добро*, або *добрість* (доброченість) як онтологічне добро є атрибутом буття завдяки якого воно має відношення до якогось апетиту і зарахунок цього воно є апетитним або бажаним (див. роз. 25). Завдяки буттю *єдність* приходить до якоїсь сутності; воно є дане безпосередньо із буттям, без ніякого посередництва і з цього приводу може бути доводом як перед-оперативний атрибут бут-

тя. Правда і добро є побудовані на цьому; вони не є тільки виявленням єдності буття, але радше є даними через типовість оперетивності, і таким чином вони є доводом до оперативності атрибутів. Істотність до правди є доречністю до або підтвердженням духовості значючого і це приводить до якоїсь сутності у вартості її буття. У цей самий спосіб добрість містить в собі подібний доступ до підтвердження апетиту і це також приводить до сутності у вартості її буття. Даліше, оскільки в знанню є тільки якась незавершена або ще неповна єдність духа з буттям, в той час як в апетиті або в любові ця єдність є повна або досконала, правда є онтологічно пріорна до доброті (добра). Таким чином, що починається в правді, знаходить своє завершення в добрі. Єдність трансформує якусь сутність, перетворюючи її в гармонійну цілість, в котрій правда є так блискуча, що вона не є тільки дискурсивно збагнена, але, що вона є також пізнана безпосередньо. Але пізнання правди охоплює добро, яке веде нас від неспокійного апетиту до спокійного задоволення і плідотворної радості.

5. *Краса* є звичайно включена поміж трансцендентальність, а це тому, що вона включає єдність, правду і добрість рівночасно та в цьому сенсі це є їх завершення і досконалість гармонії. Елементарна краса знаходиться принаймні в кожному буттю, бо цілковите знищення гармонійної цілоти, котра творить завершення міркування можливим, рівняється знищенні буття. Два інші атрибути, речі й іншість, хоч і трансцендентні, не встоюють як спеціальні атрибути в контрасті до інших, радше вони є зредуковані до них як спів-складники з ними. Таким чином, річ іде із буттям, «показує» «щось» яке супроводжає буття; це «щось» або суб'єкт буття, є фактично і точно то саме, як «що є» або суть (див. роз. 32, 5). В подібний спосіб єдність включає іншість, бо що є не-подільне в самому собі є необхідно віддільне або відокремлене від всього іншого. З цього приводу,

єдність як відокремлене є вже вміщена у істотній єдності.

6. Паралельно до цих різних трансцендентальних властивостей, й вислів про них у формі осуду буття як посідаючого цих властивостей є першим принципом буття (див. роз. 10). До буття як одного там, кореспондує принцип *суперечності*, яка заявляє, що кожне буття є визначене в самому собі, є одно із самим собою і, є сумісне (постійне) в самому собі; і для декого навіть принцип *виключення середнього*, яке доводить, що там не може бути якась посередність між суперечностями, або що один суб'єкт першого ліпшого предикату мусить бути стверджений або заперечений. До буття як правди, там кореспондує принцип *зрозуміння*, котре твердить, що все, що є, так далеко як воно є, є зрозуміле; також принцип *достатньої підстави*, котрий заявляє, що все що існує, має достатню підставу для свого існування; або навіть зв'язаний (споріднений) з принципом причинного (каузального), котрий твердить, що все, що набуває буття, має причину. Врешті, до буття як доброго там кореспондує принцип *кінця*, котрий доводить, що кожна діюча сила діє для *кінця*, або що всі роди буття, коли діють, простують до якогось дефінітивного наслідку (див. роз. 34, 10).

ПРИНЦИПИ БУТТЯ

Розділ 32

1. Окремо від цього трансцендентального поняття, наука метафізики досліджує також внутрішні принципи свого суб'єкту і зовнішні відношення до буття, бо такі студії дають можливість вияснення, як там може бути більше як одно буття, або як буття може бути обмежене і знову, як цих багато буттів, в той час як вони різняться одно від другого, можуть ще такі бути по-

дібні як буття. До внутрішніх принципів буття є звичайно враховані також потенція і дія й суть та існування, як рівнож в той самий час між зовнішніми відношеннями є причинність і участь; кожна заслуговує на повний розгляд.

2. *Потенція* є здібністю або талантом в буттю, щоб одержувати якусь досконалість або виконувати якусь дію. Співвідношенням (кореляцією) до потенції є дія, яка виражує повну присутність реалізації або завершення потенції. Потенція і дія є аналогічним поняттям і, в повноті розмаху (ширини) їх значення вони ділять буття як таке; буття є те, яке є або у потенції, або в дії. Інтимне споріднення між потенцією і дією знаходиться у змісті буття, яке непереходить границі категорій (див. роз. 8), в іншому разі знане як кінцеве буття, бо тут іде мова про те, буття, принципом якого є потенція та дія. Тут треба підкреслити, що так зрозуміла потенція і дія не є річюю, але просто принципом (див. роз. 15, 7), як такі, вони в своїй основі є незакінченими, оскільки жадна з них не є здібна претендувати на більше як на якусь не цілком досконалу участь у формі буття. Крім того, вони є природно підтверджуючі. Потенція є посереднім і вдосконалюючим елементом, який глядить на дію як на те, яке дає їй визначення і удосконалення. Тепер, із приводу їхньої недосконалості збагнення форми буття, вони обидві вимагають необхідної спільної допомоги до виконання їхньої ролі як принципу чогось існуючого.

3. *Різниця* між потенцією і дією є дійсною різницею, а не тільки різницею розуму (ens ratione) (див. роз. 9). Там є випадки, де дійсне від окреслення дії та потенції є без найменшого сумніву доказом їхньої різниці. Поширення віддалі між концепціями потенції і дії, є також позірним доказом їхньої дійсної різниці, бо концепт кожної стоїть діаметрично опозиційно одної до другої, й там не існує підстава на якій ця опозиція могла б бути розв'язаною. Концепція потенції

означає формально здібність (місткість) або неприсутність досконалості, тоді як дія означає досконалість. Таким чином, потенція формально негує саму дію субстанції. Коли погодитися з правильністю кожної концепції, тоді воно необхідно виходить, що як одна так і друга означають поняття, яке нехтує ідентифікацію, і то не тільки концепційально, ало також онтологічно.

4. У системі знання дія має природний пріоритет над потенцією. А це тому, що потенція означає можливість й міру знаності якоїсь сутності, залежної від її активності, тому потенція може бути знана тільки завдяки дії, яка її здійснює. З другого боку, проте, онтологічна система (порядок) потенції має звичайно природну і (або тимчасовий пріоритет над дією, в тому змислові, що потенція в загальному є суб'єктом дії і тому перед існує в якийсь спосіб перед нею. Одначе, дивлячись абсолютно, дія є пріорною до потенції навіть в онтологічній системі, бо тільки одиноке джерело, яке може вплинути на перенесення від потенції до дії, є буття, яке уже є в дії (див. роз. 19). Незалежно від цього потенція відіграє головну роллю у конституції кінцевого буття, бо вона одинока може бути принципом дієвого обмеження. Потенція уже є через свою власну концепцію само-обмежуюча; вона є здібністю для визначеної дії. Пройнята цією притаманністю обмеження вона природно впливає цим обмеженням на дію, яку вона одержує; бо все, що є одержуване, мусить бути одержане відповідно до міри, або обмеженої здібності одержуючого.

Відношення між суттю й існуванням, подібно як між матерією і формою (див. роз. 15), є зразком відношення потенції-дії. Ані суть, ані існування не є річчю, ані жадна з них не може бути ідентифікована з дійсно існуючою річчю, ані незважаючи на те, що там не може бути такої речі без допомоги обидвох. Вони самі в собі є принципом буття, звідки і в яких засновується дійсне існування речі. Кожний з цих принципів не є

здібний продукувати через себе самих повний результат (наслідок), тобто дійсно існуюче; бо кожний з цих принципів вимагає сприяючого ефекту іншого, то є, що кожний з них може один другому з себе дати. Суть, бачена в ізоляції від існування, означає моду або спосіб відповідно до якої реальність може бути оформлена. Як принцип дійсно існуючої речі, вона є тою основою (елементом), яка доставляє повне виявлення чогось (що є) або сутності (див. роз. 2, 1) існування як буття, то є, як припущення формальної дії ессе. *Існування*, із свого боку, не робить найменшого додатку до того «щось» (що є); крім того, там немає потреби, щоб воно щось додавало, оскільки суть доставляє повне виявлення своїм власним порядком. Існування не є посередником (фактором); воно є первинно-основним складником дійсності. Воно не є формою, але дією, — дією завдяки якій якась річ є у природі або в умі. Воно різниться від нічого та є поза і понад причинність його ставання. Фактично воно є дією Пар Екселленце, дією, яка досконало здійснює поняття дії в її найбільш формальному змислі. Бо тоді як форма, як дія закінчення у кваліфікованому змислі, існування закінчує цілковито. Це є дія яка впливає на визволення змислу від дуже віддаленого держання дійсного; перед цим визволенням, притендування сутті до дійсності є тільки її припущення до одержання дії.

6. *Різниця* між суттю й існуванням, є подібною так, як між потенцією і дією. Це є більше як різниця розуму (див. роз. 9). Вони обидві є дійсно різні, бо їх інципть не є тільки розглядом самого ума. Розум не робить сутті й існування, щоб вони були двома, але відкриває, що вони є дві. Незважаючи на їхню інципть, жадна з них не може пережити розірвання їх єдності: коли уже раз їх держання одної з другою було розірване, тоді незалишалось б по їх дійсним існуванням жадного сліду. Піддержкою причини цієї різниці може бути наступне: 1) аргумент зі становища не-включення

існування в межах місткості змісту суті; 2) аргумент, що існування, як різниця відрізнювання речей, що сполучуються в родовій або специфічній єдності, мусять бути дійсно різні від суті або сутності; і 3) аргумент, на основі участі (див. роз. 34-12), що якась досконалість, котра є у самій собі спільною й істотно не-ограниченою, але є присутньою в речах в не-ограниченій формі, мусять дійсно різнитися від речей в котрих вона знаходиться — і це є правдою тільки досконалого існування.

СУБСТАНЦІЯ І ЗАСОБИ ІСНУВАННЯ

Розділ 33

1. У світлі вищеподаного є можливим зробити дальші пояснення поняття *субстанції* (див. роз. 8, 4). Дуже часто, термін субстанція уживається в тому самому значенню як *суть*, але це вжиття невисловлює відношення до існування, яке субстанція також спричинює. Щоб це бачити ясно, тоді треба завважити, що субстанція є основним і незалежним джерелом річевої єдності і остаточним суб'єктом всіх приписаних до неї предикатів. Як така, субстанція має дві функції: 1) вона мусять відповідно існувати і бути живлена само собою й вона не вимагає якоїсь зовнішньої основи у котрій вона б жила, і 2) вона є сама собою основою живлення прибутнів, й це є тою причиною, як кажеться, що вона стоїть під ними. Тома з Аквіну зосереджується на її первісній функції, коли він каже, «що субстанція є суттю для котрої існування є відповідне *per se*», а роблячи так, він подає також причину, чому друга функція піддержки прибуття є можлива. Прошу завважити, що в його дефініції являються обидві, *суть* і існування. Одначе, він виразно висловлює, що: існування *per se* не є дефініцією субстанції; а це тому, що через це ми не виявляємо її сутності, але її існування; бо

сутність створіння не є її існуванням. Але нюанс (відтінок) його термінології вимагає вяснення.

2. Відповідна формальність кінцевої субстанції для Томи може бути дефініювана як її здібність до незалежності або *per se* існування. Ця формальність дає йому можливість відрізнити кінцеву субстанцію від 1) Бога як субстанції і також форми 2) суті, 3) природи, і 4) прибуття. 1) Кінцева субстанція є відрізнена від Бога, як субстанція в якій попереднє має існування як дія у відношенню до котрого субстанція є потенцією, тоді як у самому Господі субстанція є та сама що існування. 2) Субстанція є відрізнена від суті в тому, що субстанція означає основний (базовий) принцип у речі в її відношенню до якоїсь незалежної моди існування, тоді як суть означає відношення до існування без специфічної незалежності або залежності моди. Отже, суть, як така, є придатна до обидвох, до субстанції і до прибуття, проте, первісно до субстанції. 3) Субстанція відрізняється від природи (див. роз. 16) в тому, що природа означає субстанцію як принцип активності. Отже, в одній й тій самій речі, субстанція, суть і природа можуть висловлювати ту саму реальність, але різняться у коннотації (спорідненім значенню) через причину різниці розумування (див. роз. 9, 7). 4) Субстанція, проте, є дійсно відрізнена від прибуття, під яким вона лежить і якого вона живить. Точною різницею між цими двома є те, що субстанція є такою досконалістю, яка може існувати незалежно, тоді як прибутень є таким недосконалим принципом, що він має потребу існування в іншому. Але, якщо субстанція є іншою від прибуття, а кінцева субстанція є іншою від її існування, тоді це не означає, що існування є прибутнем. Реальне існування речі не є прибуднем, але дією своєї форми, й це однаково із або без матерії.

3. *Прибутень* різниться від субстанції в тому, що його повна дефініція вимагає включення суб'єкту в якому він існує; отже, він немає досконалої суті, все таки,

він має якийсь рід сутності. Через свою недосконалість сутності прибутень, подібно як субстанція, має здібність до існування; відповідною характеристикою прибуття є те, що він має потребу або здібність до існування в іншому. З цієї причини він є відповідно званий як буття в буттю, як також кажеється, що він є буттям у квалфікований спосіб у протилежності до субстанції, яка є абсолютним буттям. Прибутень і субстанція є відрізнявані через їхню різницю здібності до різних мод існування, залишаючися в той самий час спів-споріднений як залежне на незалежнім. Це спів-споріднення (спів-відношення) може бути навітлене через заввагу, що кожне кінцеве існування субстанції має потребу дальшого вдосконалення, а цим є ніщо інше, як її прибутні. Дивлячись на прибутень в цей спосіб, він не є ані досконалим, ані індивідуальним існуючим буттям; а радше, він є принципом доповнення субстанції в такий самий спосіб, як дія є доповненням потенції. Таким чином, кінцева субстанція не живиться просто через себе саму; вона потребує відповідних і спільних прибутнів для своєї повноти. З цього приводу, існування (*esse*) таких прибутнів є «існування у» (*insse*) тої самої субстанції, яку вони доповнюють й удосконалюють.

4. Термін, *засіб існування*, вживається загально як абстрактний іменник до позначення порядкової системи до незалежності існування, яке є властивістю субстанції, як відрізняючого від прибутнів. Ті самі слова вживається також як конкретний іменник до позначення реальної суті у її відношенню до пропорційного існування, хоч є краще вживати для цього іншого терміну супроти супозиту. *Супозит* (від латинського *суппозітум*) означає щось, що лежить під чимось або піддержує щось, в цьому випадку держить в основі й піддержує прибутень буття, а саме, субстанцію із своєю власною системою до само-вмістимого буття і незалежного від ніякого іншого суб'єкту. А коли супозит має

раціональну або інтелігентну природу, йому є призначене спеціальне ім'я — особа (див. роз. 28, 6, 7); отже, особа є супозитом раціональної природи й супозит є індивідуальною субстанцією раціональної або під-раціональної природи.

5. У речах композиції матерії і форми природа або суть і супозит різняться; ця різниця є дійсна тому, що супозит додає зовнішній елемент до природи або дефініції, та помітність індивідуальної матерії (див. роз. 18, 6). Подібно також у нематеріальній субстанції такої як природа і супозит ангелів не є та сама тому, що супозит якимось включає предикативні прибутні понад ті, які належать до її видів (див. роз. 8). Знову ж, існування належить до супозиту в такий спосіб, в який воно не належить до природи. Тому онтологічна система цих концепцій є наступною: першою є індивідуальна природа, опісля супозит або засіб існування й врешті існування. У цьому змісті засіб існування можна описати як дійсно відрізняючий від суті, або природи в тому сенсі, що вона додає природі дійсну *моду* (див. роз. 33, 6), напр., трансцендентальний порядок або відношення до існування. Розглядаючи абстрактно, засіб існування є цим порядком до існувальної активності; а розглядаючи конкретно, вона є так впорядкованою суттю. Поняття природа-порядок-до існування є аналогічне як застосування до різних природ, матеріальних і нематеріальних так, що коли відношення є різне в кожному випадку, тоді спільне поняття є пропорційно ствержене у всій реальній природі. У нематеріальній субстанції супозит відноситься до існування так, як потенція відноситься до дії. У матеріальній субстанції це поняття є більше скомпліковане; навіть пріорно до впорядкування природи до існування, засіб існування вносить до природи кінцевість, роблячи її здібною до порядку існування. Таким чином, матеріальний супозит включає до себе самого істотність як прицип, який індивідуалізує природу й дійсну модифікацію матеріальної субстанції, а однак, відрізняючу від своєї суті;

ось чому, матеріальний засіб існування має подвійну функцію, кінцевості природи і приводження її до існування.

6. Концепція *моди* є допоміжною до вяснення поняття засобу існування. Мода може бути дефініювана як обмеження або визначення продуковане в якійсь дійсній реальності через принцип або причину зовнішню для неї самої, напр., швидкість або повільність руху і різних ступнів вартости або дефекту. Моді є проникливі у природі, бо всяка досвідна реальність, частинно вміщує або обмежує досконалість, так далеко, як все, що є одержане, є обмежене відповідно до одержуючого. Принципи приблизної продукції мод є два, то є, діюча сила і матерія, або, більше загально, діюча сила і матеріальна причина. Діюча сила спричинює ефект визначення форми виду і так його визначає; матеріальна причина, через свою відносну здібність, одержує цю форму більше або менше досконало і таким чином визначає її індивідуальну досконалість. В останньому випадку, мода перебуває в обидвох; модифікованій досконалості і у принципі який її модифікує, хоч вона є більше відповідною у модифікованім принципі. *Індивідуальність* є також способом буття, яка знаходиться у всіх тілесних речах й постає з їх тілесності, оскільки матерія з невідкладною кількістю є корінням індивідуації (див. роз. 18, 6); однак, індивідуальність будучи більше відповідною у матерії, є також ефектом форми, індивідуалізуючи її через своє відношення до матерії. Моді поділяються далі на внутрішню моду і зовнішню моду. З другого боку, зовнішні моди, припускають повну природу в її внутрішньому бутті, основно і існувально, але визначають її у не основнім відповідно до інших речей або природи. Місце і її відносні категорії є такими зовнішніми модами (див. роз. 8, 10).

ПРИЧИННІСТЬ

Розділ 34

1. Попередня дискусія мод вказує достатньо на те, що самі внутрішні принципи не вияснюють достатньо повноту і різності, які знаходяться в реальному бутті. Тому, щоб дослідити багате відношення між буттями, це є необхідне проглянути в деталях поняття причинності. В загальному, причину можна дефінювати як те, від котрого або від чого походить щось інше зі залежністю в бутті. Як така, вона відрізняється від *принципу*, котрий є тим, від якого щось прибуває таким чи іншим способом. Він також повинен бути відрізнений від становища і від нагоди (оказії), як це буде ясно з того, що слідує. Ці всі концепції в дальшому з'ясовують як речі відносяться одна до другої, що само собою дає навітлення структури буття.

2 Основне поняття *причини* є тим, що вона є позитивним принципом впливу на досконалість або річ, яка приходить до буття, то є, увійстя припливу до (в) буття. Ця дефініція є загальною і не цілком ясною тому, що причина є аналогією концепції, бо точний спосіб спричинювання відрізняється в різноманітності виконання причинності. Головні типи причини, проте, можна б устійнити схематично у термінах загальної доктрини потенції і дії (див. роз. 31, 2). Оскільки причина є тою на котрій буття іншої речі залежить, це буття може бути розглянене під аспектом дії і потенції. Як дія, її причиною буття є *форма*, через яку вона становить буття у дії, називаються *формальною причиною*. Як потенція, вона вимагає двох дальших причин, а саме, *матеріальної причини* і діючої причини. Але активність діючої сили змагає до чогось визначеного, і те, до чого вона змагає називається *кінцем* або *кінцевою причиною*. Таким чином там є чотири основні типи

причини. Кожна з них може мати також підрозділи і різні моди активності, які будуть виявлені в наступному розділі.

3. *Становище* є тим, яке створює можливість стати готовим, або приготує шлях для діючої причини до дії, або для її активності, щоб бути діючою. Становище (або обставини) може відноситися до діючої сили або до пацієнта і таким чином інтимно споріднитися з діючою і матеріальною причиною; проте, її головним співвідносником є пацієнт або суб'єкт, на якому ця активність відбувається (див. роз. 17, 6). Становище може вказувати на стан або схильність пацієнта або суб'єкту, що дозволяє суб'єктові одержати активність діючої сили; воно може також означати відсутність або усунення перешкоди, яка б, в іншому випадку здержала активність діючої сили або зображала б її, як не дієвою. Ця остання відноситься до як «*removens prohibens*»; вона не є безпосередньою причиною ефекту, який слідує, хоч це можна уважати як її випадковість або прибутень причини. Якщо становище зумовлює якусь абсолютну вимогу, яка мусить бути виконана причиною для дальшої функціональної ефективності, тоді це є зване необхідним становищем, «*conditio sine qua non*». Таке становище, подібно як усунення перешкоди, не впливає так дуже на ефект, як воно впливає на активність діючої сили, будь воно в самому собі або у суб'єкті.

4. *Нагода* (або оказія якоїсь нагоди) різниться від становища в тому, що її головним відносником не є суб'єкт над яким би вона діяла, але радше діюча сила яка діє; вона може бути дефініюана як та, яка дозволяє на якусь нагоду для пізнання і виконання діючою силою її причинності. Якась нагода може забезпечити для діючої сили слушний час для її дії, або може послужити як якийсь рід спонукання до дії, в якому то випадку вона має нахил злучитися з дією в кінцевій причині. А однак, в її відповіднім розумінню, якась нагода не є строгим спричинником діючої сили до дії, бо вона є

співвідносна до активності діючої сили тільки *прибутнево*.

5. *Формальна причинність* може бути найкраще досліджена на підставі різного значення терміну *форма*. Слово *форма* походить від латинського *форма*. Цей термін означає фігуру або вигляд (зображення) того, «що є бачене», маючи багато різних значень, такі як рід, природа або вид. У раннім філософським ужиттю вона означувала внутрішнє визначення кількості, наслідком якої була фігура або вигляд, й тоді означала істотність визначеного, яке є визначаюче. У точному сенсі, вона є обмежена до означення внутрішнього принципу існування у якій-будь визначеній суті, то є, дефініції, яка стосується до *прибутневої* і до *реальної форми* (див. роз. 15, 4). У дальшому і ширшому ужиттю кожний вид (див. роз. 7, 3), або природа (див. роз. 16), будь вона у самій собі матеріяльна чи існуючо нематеріяльна, вона називається *формою*, хоча вона може не бути точно формальним принципом. З цього приводу, *форму* стосується деколи як синонім *суті* або *природи* (див. роз. 32, 5). Подібно також *формальна причина* ідентифікується часто з *суттю*, як те з допомогою якого *суть*, навіть з *матеріяльної композиційної сутності* є акурат тим, чим вона є. Таким чином, *реальна форма* є тою, яка визначає або активізує первісну матерію до ставання специфічною, *реальною природою* або *суттю*; *прибутнева форма* є тою, яка визначає субстанцію до одної або другої *прибутневої* моди, таких як *кількість*, *якість* і *відносність*. *Форми* можуть також бути *функцією* у *знаючому процесі*. Тому, можна сказати, що *концепт* має бути *формальним*, або він має бути *зрозумілою формою*, бо він *інформує* людський інтелект, навіть тоді, коли це є в загально-абстрактний спосіб. *Форми* того самого роду виключають одна другу з того самого суб'єкту, хоча ж, багато *форм* не того самого роду можуть в нім співіснувати. *Матеріяльна форма* *приходить* в буття тоді, коли композиція того, якого вона

є формою набуває буття, і кажеється, що вона має бути виявленою із потенції її кореспондуючої матерії під керуючою активністю продуктивно-діючої причини. Вона також зникає з існування, коли цілість, котру вона оформлює, є знищена. Такі форми є фізично нерозлучні від речей, а однак, вони можуть бути відокремлені від речей, появно-представляючо в умі у знаному процесі, як також, вони можуть бути аналізовані відповідно до їх природи, роду і характеристики (див. роз. 22).

6. З цього розгляду можна бачити, що причинність форми є якоюсь істотною причиною і, як така, вимагає одержання активності якоїсь відповідної матерії. Форма і матерія виконують їхню спеціальну причинність через спільний зв'язок їхнього власного буття; їхнім відповідним ефектом є їх композиція, яка є наслідком їх єдності (див. роз. 15, 7), не будучи самі в собі ні матерією ні формою, тільки якоюсь істотною модою буття подільною через обох (див. роз. 33, 6), оскільки кожна у відповідний до себе спосіб визначає і модифікує другу. Вони обидві, форма і матерія, одержують своє дійсне існування від існування цієї композиції, хоча ж форма може мати перед-існування у матерії (і попередню композицію) з якої вона з'явилася. Ні форма ні матерія не могли б виконувати своєї причинности, якщо б там не було відповідної пропорції між ними й якби там не було якоїсь продуктивно-діючої причини, яка діючо призвела б формування композиції.

7. *Матеріальна причинність*, або причинність матерії, є найкраще зрозумілою у відношенню до форми, тобто до її опозиційного і співвідносного принципу завдяки якому вона є нормально знана. Матерія є тим, з чого постають або створюються речі, тобто внутрішній визначаючий принцип, який одержує своє визначення від форми. Там може бути так багато різних родів матерії, як там є багато родів форм: Первісна матерія активізується через реальну форму, друга матерія активізується через прибутневу форму і т. д. Ці елементи,

частини і компоненти, з котрих речі стають композицією, є загально уважані як матеріальна причина. Проте, в їх радикальним значенню матерія є субстратом (нижчим шаром), яка уперто триває крізь зміну, та внутрішній принцип, який є в самому собі браком всякого визначення, й як такий він є чисто поетичний й нездібний існувати через себе самого, а однак він є видатно здібним одержання визначення формою, через яку він одержує існування наслідком композиції обидвох (див. роз. 15, 3 і 42, 2).

8. *Продуктивна дія причинності* може бути дефінована як продуктивна або транзитна (переходова) активність започаткована через якусь діючу силу. Якщо якась діюча сила може бути зрозумілою як щось, що є здібне започаткувати рух або зміну, тоді дія, завдяки якій продукується такий перший рух або зміну виконує сама собою продуктивну дію причини (див. роз. 19, 2). Крім того кожна діюча сила діє так далеко, як вона є в дії і відповідно до її форми. Однак, така дія є атрибутом супозиту (див. роз. 33, 5), від якого вона походить, а не від реальної форми; бо ця дія приходить радше від приблизної прибутневої форми, такої як сила (див. роз. 8, 6), дія якої є в свою чергу наслідком через запобіжність причини. Там є так багато родів продуктивних причин, як багато діючих сил. Деякі з більше загальних типів є слідувачі: 1) основні і збіжні; 2) тотальні і частинні (див. роз. 46, 6); 3) головні і інструментальні (засібні) (див. роз. 34, 9); 4) первісні (перші) і (другі); 5) удосконалюючі і розміщуючі; 6) природні і не природні. Ці останні включають багато інших типів таких як: насильство, шанса, штучність і волюнтарність (добровільність) (див. роз. 16 і 56); 7) однозначні та двозначні або аналогічні, залежно від того, чи діюча сила є на тому самому метафізичному рівні як пацієнт; 8) універсальне і особливе; 9) тілесне і не тілесне; і 10) діючі сили, які спричинюють буття і ті, які спричинюють тільки ставання, відповідно до того, як ефект продов-

жує залежати від причини і опісля того, як від був продукований або не продукований. Оскільки, кажучи загально, якась діюча сила є найбільше відповідно означаючою причиною тільки тоді, коли вона продукує якийсь ефект, бо причина і ефект є рівночасні (див. роз. 19, 3), будучи ідентифіковані із зміною або рухом, які є продуковані як дія і пристрасть відповідно до свого місця (див. роз. 17, 6).

9. З цих типів, зосібна (інструментальна) причина, вимагає спеціального виснення. Засіб є щось, що, або від чого (котрого) впливає якийсь ефект з приводу свого підпорядкування практичній продукційній дії причини, якій засіб прислуговується і через яку воно є рухане, напр., перо в руках письменника. Такий засіб осягає ефективність понад свою відповідну або постійну силу, напр., зробити чіткий знак на папері. Щоб осягнути чіткий ефект, він мусить бути одержаний, після і відповідного способу руху (див. роз. 17), то є, сили, походячої від головної причини, й вона є цією транзитною одержуючою силою, яка підноситься до продукції ефекту, перевищуючи свою нормальну силу. Уживання засобу використовує моду продукованого ефекту; повний (тотальний) ефект настає від з'єднаної дії обидвох — головної і засобової причини, з тим, що остання використовує свою особливу модальність на оперативності попередньої. Така причина має багато цікавого застосування у філософії і теології, наприклад, завдяки цьому стосуванню (ужиття) ми можемо вияснити як діюча сила інтелекту використовує фантазм як інструмент у своїм процесі формування концепції (див. роз. 24, 2).

10. *Кінцева причина* є типом причинного виконання *кінця*, від латинського *finis*; він також відноситься до *телеології*, від грецького *τ ε λ ο ς*. Бо існування речі або феномени може залежати від кінця, до котрого вона була спрямована, і це може бути двох типів: якийсь зовнішній кінець причини, то є, другої субстанції за

ради якої ця річ була продукована, так як пшениця росте для поживи людини; й якась істота (внутрішня) кінцева причина, тобто повний розвиток субстанції або закінчення самого процесу, так як дозрілість пшеничного колоса. Кінцева причина не потребує перед-існувати в процесі того, якою вона є причиною, за винятком того, як схильність у продукуючій дії причини, так як схильність до стиглого росту, яке перед-існує у зерні пшениці (див. роз. 16, 4). Самий кінець може бути дефінюваний як той, за ради якого (котрого) щось існує або є зроблене, або той, для якого якась діюча сила діє або є місцем дії. Він, як кажеється, має бути першим порядком наміру й останнім в порядку виконання або активності. Бо що є першим наміром, виконує визначуючий (рішучий) вплив над всім тим, що наступає, а кінцевий стан закінчує те, що діюча сила робить або шукає і приводить започатковану ним рухомість до його цілі. Якщо це є правильно назвати причиною, яка є зовсім тим, що впливає на ставання або існування речі, тоді кінець мусить бути зрозумілий як причина; і дійсно, вона є так проникливою, що це є правильним назвати її причиною причин (*causa causarum*).

11. Спорідненим поняттям до кінцевої причини є зразок *причини*, то є, вплив причини виконуваний через модель або якийсь зразок (приклад) на оперативності діючої сили. Як такий, він специфікує визначення або форму якогось ефекту так, як це є сприйняте через якусь діючу силу інтелегенції. З приводу цього споріднення з діючою силою, він є відносним до — як і його оперативна ідея — і є так зрозумілий як тип продуктивної дії причини; а це тому, що його відношення до форми є вибором думки як якоїсь зовнішньої формальної причини, і таким чином є класифікований як формальна причина. Оскільки, проте, зразок причина є зовнішньою до ефекту і робить свій вплив головно як якась ідея у появно представляючій порядкуві, його можна краще вважати як тип кінцевої причини.

12. Врешті, *участь*, яка є близьким концептом сподітним з причиною, вона означає походження сучасної (теперішньої) різності від вічної єдності і структуральну залежність багатьох від (на) одного. У природній теології, де це є досліджуване в деталях (див. роз. 41), це уживається до виснення цілковитої залежності створінь від Творця порядком продуктивної дії, зразку і кінцевої причини. Самий термін є очевидно аналогічний; він завжди містить відношення багатьох до одного або одного до багатьох. Етимологічно він означає брати уділ або брати участь у чомусь цілому; у філософському вжитті він означає одержування тільки частину того, що належить до другого (іншого) повністю (цілковито) і таким чином поділяти або брати в нім участь. Бо кажеється, що людина є учасником тваринності, а це тому, що людина не має усю (цілу) тваринність виключно для себе; бо з тої самої причини Соократ є учасником людства. Подібно можна сказати, що субстанція ділиться з прибутнем, а матерія бере участь у формі, тому реальні і прибутнєві форми — котрі є спільними у їх природі — є обмежені, коли вони є одержувані цим або тим суб'єктом. Сказати б більше загально, якийсь ефект бере участь у його причині, особливо тоді, коли ефект не є рівним до його причини; таким чином, буття якогось прибутня бере участь у буттї субстанції, оскільки субстанція посідає існування більше повно і безпосередньо ніж прибутень.

МУДРІСТЬ

Розділ 35

1 Зваживши вищенаведений кругозір метафізичного дослідю, можна бачити, чому про цю науку говоритья, що вона є природною *мудрістю*. Вона є навичкою ума, який дає нам можливість судження всіх речей в межах

їх остаточного кінця; цей довід вказує нам глибину внутрішнього буття і, таким чином надає прерогативу і обов'язок обороняти перший принцип буття та знання і приводити до ладу всі інші людські науки, бо жадна з них не може говорити про остаточність свого власного принципу. Мудра людина, у традиційному розумінню, мусить мати універсальне і тяжке знання, більше від звичайної певности і здібність ідентифікації причин та шукати знання за ради нього і бути здібним правити іншими. Метафізика володіє (посідає) цією всією характеристикою. Вона є найбільшою універсальною наукою, простягаючися навіть на те, що найбільше трансцендентує людський ум; крім того вона має велику певність і вияв повного зобов'язання, бо вона є зацікавлена буттям в самому собі; і врешті тому, що вона знає принципи всього буття, вона є здібна правити і керувати тими науками, котрі стосуються до особливих типів буття. Тому, метафізика стоїть на найвищому рівні людського знання; вона виводить від негативного осуду базованого на доводі (див. роз. 39) усіх наук (див. роз. 12), і, як потенційно ціле, вона є присутньою у виконанні всіх інших інтелектуальних якостей, в чому вона є тільки частинно висловлена. Оскільки вона стосує інші науки для поширення свого знання, її лад і архітектонічна функція у відношенню до них є участю в самій праці мудрости.

2. Близько подібною до звички мудрости є *розуміння*, описаного по латинськи «*intellectus*» і по англійськи «*insight*», котрий удосконалює людський інтелект, щоб він міг збагнути принципи безпосередньо і без дискусійно розумування; з цього приводу вона називається звичкою або першим принципом (див. розд. 10 і 31, 6). У її практичній функції збагнення не-демонстративних принципів в порядку дії, ця навичка відноситься також до грецької назви «*synderesis*» (основний принцип моралі). Метафізика робить спеціальне ужиття з цієї інтелектуальної якості, бо з усіх навичок ума метафізика є

найбільше характеристичною через свою інтелектуальність. Інтелектуальність є сама модою згідно якої все є зрозуміле в одній простій дії і ідеї, яка осягає повну правду багатьох буттів й їх принципи. Людський ум, проходячи абстрактно шляхом аналізу і синтезу, наближається до цього ідеального недосконало, але правдиво, до того ступня, що вона є здібна з'єднати своє знання всіх речей в один формальний суб'єкт, через котрий вона осягає унікальне просте, безпосереднє і зрозуміле знання. Цю спеціальну інтелектуальність маєть через метафізику, так далеко, як її формальним суб'єктом є буття, цей спільний об'єкт інтелекту і джерело, з якого походять його принципи негайно, а його висновки найбільше прямо.

ЧАСТИНА ШОСТА

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

Розділ 36

1. Як учасниця мудростевої функції, метафізика відноситься також до поставленої проблеми знання, частинно тому, щоб ствердити свою протенсію, а частинно тому, щоб обороняти можливість осягнення знання перед тими, котрі це заперечують. Відділ метафізичної дисципліни, який присвячує себе студіям знання і його проблем, є знаний як *епістемологія*, від грецького «*episteme*», що означає знання у правдивім та певнім сенсі. Ця студія називається також «критеріологія» (критеріологією), від грецького «критерію», що означає критерій або правило, яким можна перевірити знання, щоб відрізнити правдиве від фальшивого; дуже рідко є зна-на «*gnoseology*» (гносеологія), від грецького «*gnosis*», що означає знання в цілком загальному сенсі. На цьому місці було б вказане завважити, що цією останньою (гносеологією) користуються в загальному тільки советські філософи, а це тому, що оскільки це є тільки загальною методою, є легко обманювати самих себе і шикі маси суспільства, й казати, що марксизм-ленінізм і його метода, є «єдиною спасаючою філософською наукою знання». Різність імен є рефлексією контроверсійного аспекту дисципліни, яка відмінно від цих філософських дисциплін, які були дискутовані попередньо, ще не має довгої історії; там навіть нема згоди щодо справи суб'єкту, або точно окресленої проблеми, яку вона намагається розв'язати. Наступне прийняте становище є тим, що студія знання не може бути відокремлена від

студії буття, і також те, що епістемологія є при ґрунті метафізичної дисципліни. А ця дисципліна, як така, не є тільки негативною і обороняючою, але є зв'язана із позитивним дослідом знання та його властивостей так, як вони рефлектують структуру дійсного.

2. Дуже часто це є взяте за доказане, особливо від часу росту модерної філософії, що ніхто не може вступити до храму мудрости, без того, щоб перше всього не перевести критику знання так, щоб вирішити таки на самому початку, чи його (сучасного філософа) ідея кореспондує, чи не кореспондує із реальністю. Але це не може так бути, бо це не є можливим, щоб таким шляхом починати дослід. Людина не знає з першого погляду знання; вона знає з першого погляду речі. Це є тільки у людській рефлексивній свідомості знаного процесу, що вона може знати, що це значить знати. Тому *рефлексія* (зображення) є ключем до проблеми знання; й тільки через її ужиття людина реалізує те, що їй представляється як сенсове і також зрозуміле; і таким чином є знане через інтелект у вислові свого відповідного об'єкту — буття. Приготувавши себе, або озброївши себе першим принципом буття, однак неуважаючи це якоюсь очевидністю ані догматичним твердженням, але точкою початку, яку її ум мусить сприйняти, вона послідовно набуває своє знання речей, відрізняючи між одним і багатьма, буття у природі і буття у знанню, цілість і частину, причину і ефект і т. д. Врешті, рефлектуючи на її знання речей у світлі зрозумілого буття, будучи сама універсальним критерієм правди, вона приходить до знання згідності між інтелектом судження і судженою річчю, і таким чином приготована спрямувати свою енергію до проблем знання в усій його скомплікованості.

3. Щоби зручним (вигідним) шляхом розвинути наукове знання в цьому напрямі потрібним є, встановити терміни чотирьох наукових питань, які були вперше пропонувані Аристотелем, а саме: 1) Чи річ існує; 2)

Що це є?; 3) Які є її властивості?; 4) Чому вона має ці властивості? Кожне з цих питань може бути повнозначним питанням про знання, за винятком першого. А у відношенню знання ми не потребуємо ставити питання про його існування, оскільки воно є безпосереднім фактом нашого досвіду; бо в дійсності, якщо б там не було такої речі як знання, тоді так звана проблема знання ніколи б не існувала. Останні три питання, проте, становлять відповідну структуру для розвитку цієї дисципліни: відповідь до 2) містить природу знання; 3) властивості правди і фальшу; і 4) природу-доказу і певності, яку воно викликає. Кожне з них буде розглянене у своїм порядку.

ЗНАННЯ

Розділ 37

1. Найбільше важним завваженням про знання є те, що воно не є наслідком фізичного або механічного процесу; це, радше, є досконалість, яку можна знайти тільки у живучих речах, як життєву й іманентну оперативність за допомогою якої хтось (знаючий) стається іншим (чимось знаним) в появно-представляючий спосіб (див. роз. 22). Знаючи це, ми можемо в загальному дефінювати знання як посідання чогось у нематеріальний спосіб моделю, або посідання форми речі без її матерії (див. роз. 34, 5). Тепер той, хто має або посідає форму, називається *суб'єктом*, а та річ, яка є знана або посідаюча форма називається *об'єктом*. Тому, знання постає тільки тоді, коли є суб'єкт-об'єкт ще не почав бути суб'єктом лише організмом або особою; так само ж й об'єкт не почав бути об'єктом, тільки просто річчю, відчутною або зрозумілою, але ще не знанням. Буття становить якийсь об'єкт тільки через якість від-

ношення, яке починає мати якусь життєвість маючи силу знання, котре стається рівночасно суб'єктом.

2. Співвідносний реферант суб'єкту і об'єкту можна встановити в інший спосіб, а саме, через наголошення, що все знання вміщує якісь елементи внутрішності або *іманентності* і якісь елементи зовнішності або *трансцендентності*. Внутрішність знання вимагає оперативності, яка походить від живого організму, якась оперативність, яка має своє коріння у нематеріальності (див. роз. 22, 3) й таким чином цілковито відрізнена від якого-небудь роду руху в матерії (див. роз. 17); зовнішнє знання натомість вимагає дійсного відношення до чогось іншого ніж самого себе, тобто об'єкту з яким суб'єкт стається спорідненим через якийсь тип появно-представляючого в умі (див. роз. 22, 4). Це означає, що пізнавальна сила є живучим відношенням до об'єктів яка збуджує їх і таким чином стається дією пізнання (див. роз. 22); об'єкт натомість, не має ні дійсного відношення до суб'єкту ні дійової залежності від нього. Різниця між буттям і буттям є знана тільки різницею розуму (див. роз. 9, 6, 8).

3. У деяких теоріях знання є ідентифіковане із *свідомістю*. Але, незалежно від їх близького зв'язку, вони не є ті самі. Свідомість є становищем більшого або меншого обізнання у пізнаючому бутті; і як таке, воно не повинно бути уістотнюване роблячи дійсність із себе самого. Людська свідомість дії є якоюсь дією, яка містить знання своєї власної внутрішньої оперативності і характеру самої себе як їх суб'єкту. Ці оперативності в свою чергу можуть бути дією знання, але вони можуть бути також не-пізнавальною дією такою як бажання або хотіння. Це є також можливе, що знання постає без свідомості, а це трапляється тоді, коли людина має сну або має досвід зовнішнього зображення під час сну. Як також, свідомість і знання є рівночасні тоді, коли ми знаємо якийсь об'єкт й в тому самому часі ми знаємо самих себе як тих, чи як того, який це знає.

4. Там є багато різних родів знання. Фундаментально-зосереджуючий поділ є на сенсове знання і на *інтелектуальне* знання, про яке уже була мова попередньо (див. роз. 23-25). Інший поділ є між *дійсним* і *звичним знанням*. У кожнім данім моменті активність людської пізнавальної сили продукує в ній дійсне знання; крім того, деякі з цих сил є здібними зберігати знання і повертати до нього тоді, коли знаний попередньо об'єкт не є вже присутнім. Така навичка знання зберігається завдяки якості, яка є більше або менше постійною, як фантазм на сенсовім рівні (див. роз. 23, 8), й концепт або ідея на інтелектуальнім рівні (див. роз. 24, 2). Ще інша різниця є між знанням яке є безпосереднє або інтуїтивне і, тим яке є посереднє або дискурсивне. У першій типі, знанім деколи як інтуїція, знання постає двома способами, або з безпосереднього зв'язку сили його об'єкту або як безпосереднє інтелектуальне збагнення пропорції терміни котрої мають бути необхідною спорідністю (див. роз. 35, 2). А в другому типі, знаному як розумування (див. роз. 4, 1), є поступовість від одної або більше пропозицій до другої, якої правда є пізнана як буття основане на уже знаючій пропозиції.

ПРАВДА І ФАЛШ (НЕПРАВДА)

Розділ 38

1. Термін *правда* означає в загальному якийсь рід згідности між думкою й її об'єктом, між знанням і тим, котре є знане. Деколи вона відноситься до речей, коли кажемо, що якась річ має бути правдива в онтологічному сенсі правди (див. роз. 31, 4). У відношенню до мови, правда називається правдивістю або повною правдою, коли хтось висловлює те, що є в його умі. Але основне значення слова відноситься до правди інтелекту, правди думки як протилежності до походження понят-

тя правди буття і правди мови. У цьому сенсі правда є власністю інтелектуального знання і є дефініювана як адекватність (точне визначення) інтелекту і речі.

2. Оскільки правда в її загальному сенсі є згідною з знанням і його об'єктом, є можливе уживати цього терміну правди до кожного знання, включно із звичайним сприйняттям (див. роз. 3), і сенсового знання (див. роз. 23), так далеко як вона є справжньою згідністю із їх відповідним об'єктом. Інтуїтивний дотик сенсів з їх відповідними об'єктами запевняє важність сенсового знання й їх правду. Фактичне стикання сенсів з об'єктом є об'єктивним ґрунтом всього людського знання. Тому тільки у досвіді може бути розв'язане людське знання. Оскільки ж, зовнішні сенси є остаточними пізнавальної сили, остільки ж, людина контактує реальність через них, або вона взагалі їх не контактує. Таким чином брак котрого-небудь сенсу, позбавляє знане з усього знання, яке особливий сенс міг би сприйняти. Скорочене у сенсі знання може, як звичайно, постати, але його можна простежити або до дефекту сенсу невідповідної меді, або до якогось непропорційного існування між сенсом і об'єктом, напр., коли ми неспроможні сприйняти (бачити) якийсь об'єкт тому, що він є за малий для зору. Однак ж, приймаючи нормальне становище сенсового органу і, відсутність іншого скорочення, тоді всюди, де є якесь явище до цих сенсів, там мусить бути з'явлена реальність. Якщо людина зображає, і якщо вона щось зображає, вона зображує це так, як воно є (див. роз. 23). Таку саму загальну оцінку стосується до інтелектуального знання у його сприйнятливим вимірі; інтелект, просто знає через ідею або концепцію, що, або якою якась річ є, сприймаючи те, що він знає і знає так як воно є (див. роз. 24). Основна причина цього є та, що відповідним об'єктом інтелекту є буття й таким чином інтелектуальне знання виявляє себе у живім спорідненню інтелекту з буттям і здійсненням. Бо так, як кольор

є необхідним сприйняттям для зору, так буття є необхідним для розуміння інтелекту. Припускаючи, що об'єкт є відповідно зображений і сприйнятий, тоді інтелект пізнає безпосередньо його основне визначення або значення і формулює з цього концепцію (див. роз. 24, 2). Таким чином важність всього сприйнятого знання є забезпечення через необхідне відношення, яке існує між силами такого знання і відповідними об'єктами на цьому рівні, правда є необхідна й не до оминення, бо вона сама є вбудована в пізнавальну оперативність, яка не може бути фальшива. Але цей тип правди називається деколи матеріальною правдою й хоча ж вона є природно гарантована, все таки є недосконалою так, як само сприйняте знання, з приводу якого (природності) воно є властивістю необхідного і безпомилкового.

3. Тому, правда знаходить своє повне означення тільки у формальному сенсі другої дії ума, тобто в осуді (див. роз. 3). Щоб це зрозуміти, ми мусимо взяти під увагу те, що ум охоплює тільки увірвані кусочки дійсного. Але, шляхом своїх концепцій людина присвоює собі ізольовані елементи реального, або поодинокі аспекти речей, які вона пізнає, без того, щоб звести ці ізольовані аспекти разом так, як вони є в природі. Тому тільки через серію осудів, людина починає процес з'єдинення цього знання, щоб остаточно звести все до згідності із становищем речей в світі (див. роз. 3, 1). Коли ж інтелект робить з'єднання в такий спосіб, який кореспондує із знаходящою дійсною єдністю знаного об'єкту, тоді ум висловлює пропозицію, яка є правдою, і таким чином осягає правду. Коли ж, висловлене є іншим від моди знаходящого буття у реальності, тоді висновок є фальшивий. У сприйняттю ум просто схоплює якийсь об'єкт і представляє його собі концепційно; у цій функції він не має вибору до представлення об'єкту так, як він був для нього збудником. Але в осуді динамічна дія композиції і поділу пізнає концепцію, й ум не потребує полягати даліше і виключно на репре-

зентованім об'єкті, але він продукує щось нове і оригінальне, то є, композицію або поділ свого власного внеску. Ця оригінальність є елементом нової єдності, яка відкриває можливість формальної правди або фальшу.

4. Важливість осуду посідає ключ проблеми в аналізі правди, одначе це також розкладається, коли собі усвідомимо, що людський ум був створений до знання правди, пізнаючи це безпосередньо у само-довідних принципах (див. роз. 10); й це тим більше тому, що він не мусить їх ні вивчати, ні припускати, але тільки просто збагнути так скоро, як скоро він розуміє значення їх конститутивних термінів. Ум у своїй дальшій погоні за правдою є підкріплений навичкою, яку він може осягнути і це удосконалює його в його пошуках, а саме, зрозуміння (див. роз. 35, 2) завдяки якому він стається досвідченим у робленні основного осуду і, науки (див. роз. 612) і мудрости (див. роз. 35) з допомогою яких він осягає майстерність у русі від такого осуду до висновку. Але пробним каменем правди, тобто мостом, який кінчить прірву між умом і реальністю є осуд, з допомогою (завдяки) якого інтелект санкціонує перші демонстративні принципи (див. роз. 10). Ум в своїй інспекції реальности, приходить до таких принципів природно і необхідно, будь вони були б формульовані в термінах загальної моди буття спільного із всім іншим, або в термінах спеціальної моди буття відповідно до різних родів речей у людському досвіді. А остаточна проба правди котрого-небудь іншого наукового осуду, може бути тільки аналітичним рішенням того осуду, який іде назад до тих перших принципів. Це не означає, що з цих принципів можна вивести все знання, але порядком того, щоб можна що небудь виводити, тоді насамперед воно мусить бути допущене і правильно ужито.

5. Дана умові природна схильність осягнення знання, протилежність правди — *фальш* (неправда) є знач-

но тяжчі до вияснення ніж правда. Подібно так, як її протилежність цей термін може бути ужитий у відношенню речей у сенсі онтологічної фалшивості, тобто мови у сенсі обману і до інтелекції або осуду у сенсі буття якоїсь неадекватності або браку згідності між інтелектом і річчю. Цей останній тип фалшу є також знаний як *помилка*; який мусить бути відрізнений від *неуцтва*, котре є браком знання у тому, хто має природну здібність його мати, й від незнання, подібного браку в тому, хто не має такої здібності. Можливість помилки або фалшу осуду — як це було видно — постає з того, що судження не є тільки пасивним одержанням, але активною сентетичністю й інтерпретативністю чисельних і різних сприйнять на рівні сенсу і інтелекту. Коли осуд інтелекту є фалшивий, тоді це діється з тої причини, що він не присвятив достатньої уваги, або неперевів достатньої рефлексії над даним сенсом, тобто зв'язку причинків, певности пам'яті, зв'язку розумування, або важності відповідних принципів. Коли ж, інтелект осуджує так швидко без повної рефлексії на відповідні джерела, тоді він не задержує своєї згідності на так довго, аж доки він не має в своїм посіданню для цього достатнього доказу (див. роз. 39, 4). В таких обставинах він стверджує як правдиве те, що тільки виглядає як правдиве й таким чином він стверджує те, що є понад і позатим, що він знає. Таке ствердження діється під впливом таких сил як воля. Воля, з праводу свого прив'язання до упередження, або через свою нетерпеливість або несхильність до труду, або через невжиття відповідної уваги, може приводити інтелект до такого осуду, який є тільки сповидним, а не дійсно правдивим (див. роз. 27, 4). Тому увесь фалш лежить у цім вирі між позірним (несправжнім) і буттям. Але, якщо щось не є правдиве, людина не повинна з тим згоджуватися, оскільки її інтелект є обдарований правдою. Одначе під впливом волі інтелект може взяти позірну правду за дійсну і таким

чином його осуд не буде правдивим з приводу впливу волевої емоції й інших сил (див. роз. 27, 6). Тому з точки зору інтелекту, помилка не є неминучою.

6. Певшица оцінка відноситься також до так званої теорії *кореспондуючої правди*. Там є також інші оцінки, такі як: 1) *інтелектуалістична* або раціоналістична, 2) *зв'язкова* або послідовна, і 3) *прагматична* або інструментальна теорія. 1) *Інтелектуалістична* теорія хотіла б вдержувати, що все те, що людина розуміє, мусить бути вправдиве, або, що щось може бути правдиве тільки тому, що знаючий не може розуміти або пізнати протилежність. Ця теорія містить в собі тільки частинну правду, кажучи, що ясна сприйнятливність природи є ґрунтом для осуду правди і так для нездібного буття пізнання, протилежного. Одначе, остання часть цієї теорії є негативною і помилковою завоюю. Ми не бачимо осуду правдивим не тому, що ми не можемо пізнати протилежного; а радше тому, що ми не є здібні пізнати протилежне, ми бачимо тільки те, що наш осуд мусить бути правдою тому, що він є необхідним. 2) *З'єднуюча* теорія хотіла б вдержувати, що пропорція правди мусить бути міряна згідно послідовності цілої системи знання, то є, шляхом гармонійності всіх осудів, один з другим. Це також вміщує тільки частинну правду, бо з'єдинення і послідовність є негативним критерієм у тому сенсі, що правда не може бути протилежністю правди; бо одна з двох протилежностей мусить бути фалшива. Крім того, факт залишається фактом в тому, що вони обидві можуть бути фалшиві й, що котра-небудь серія осудів може бути цілковито сумісна і цілковито неправдива. Тому, певним критерієм є тільки те, коли осуд є згідним не з другим осудом, а тільки із самою реальністю. 3) *Прагматична* теорія хотіла б вдержувати, що правда є щось відносне (релятивне), яке є доказом змінної дійсності; речі ніколи не є правдиві самі в собі, але тільки в їх ужиттю до екзистенціальної ситуації. У цій

теорії поняття правди є замінене на *перевірку* дійсного або можливого. Це є також теорія кореспонденції, але, оскільки адекватність не є до буття, але до ставання, тоді в найкращому ця теорія кореспонденції є оперативною. Займаючися видатно практичним, ця прагматична теорія нехтує цілковито інтелектуальним і спекулятивним, саме тим, від котрого само практичне залежить і таким чином не пропонує реальної основи на підставі якої зміна і скороминучість мусять бути остаточним осудом.

ДОКАЗ І ПЕВНІСТЬ

Розділ 39

1. Безпосередньою запорукою правди є осуд, й це є тою причиною, чому інтелект остаточно її стверджує, тому це називається *доказом*. Доказ походить від латинського «*evidentia*», доказ означає ясність і з'явність; у змісті (контексті) епістемології, це є ясність і з'явність дійсно існуючого, яке сприймається через світло пізнання. Певність принципів і висновків усього людського знання лежить остаточно на такому доказі.

2. Доказ можна б відрізнявати у згоді з різними виявленнями історичної дійсності як: 1) доказ *факту* або *події*, де вони є питанням особливості сенсів або рефлексії; і 2) Доказ *принципів*, де є питання розуміння самої структури буття. Деякі докази фактів або подій є збаганені моментально всіма людьми, наприклад, факт нашого власного існування і існування тілесного світу. Дальші докази фактів і подій виявляють себе більше або менше цілковито відповідно до ступня уважної інспекції й тринуюваного досвіду спотережного. До речі, усі науки полягають на нагромадженні (скупченні) такого доказу фактів і подій. У відношенню до доказу принципів, й осібню від того, що

вже було сказано про само-довідність перших принципів (див. роз. 10, 31, 6-35, 2), зрозуміння структури буття є доказом для всіх, але тільки у загальній і безладний спосіб. Більше точним пізнанням доказу принципів до різних наук досягається тільки шляхом сконцентрованої уваги спеціалістів, будь вони метафізики, філософи природи чи інші науковці (див. роз. 10-3, 6). Але природний характер такого доказу є також рефлексією на рівні спільного сенсу в людській спонтанності змагати в сторону з'єднуючого пізнання всього досвіду, бо людина є в спонтанно-постійнім пошуку за виявленням подій у відношенні до джерел і ціли.

3. *Певність* є походячим терміном від латинського «*certe*», котре означає розв'язання або вирішення справи після одержання доказу. Вона назначує стан ума знаючого характеристики, якого вона є позитивною стійкістю до даного осуду і негативною через його обережне виключення всього страху і помилок. Це мусить бути відрізнене від іншого стану ума, такого як *сумнів*, який нездібним до ствердження або заперечення, й *погляд* (думка), який приймає осуд як правдоподібне. Вона, проте, не є співмірна із *віруванням*, шляхом якої людина зноситься до правди яку вона не може доказати, але приймає її з довір'я у певности іншого вищого. Оскільки інтелект є створений для знання правди, його досконалість активності досягається тільки тоді, коли правда є знана разом із доказом, а формальну певність дефінюється як стан ума, тоді, коли висновок того, що є знане, представляється само як об'єктивний доказ.

4. Спеціальною важливістю для досягнення цього становища ума є стійка згідність того, що є набуто шляхом природної оперативності ума, що само собою є основане на само-вияві того, що є знане. Коли ми є в посіданні такого зразку певності, тоді вона характеризується через увагу необхідності, будь вона є збагнена інтуїтивно шляхом безпосередньої згідности чи

шляхом посередньої дискурсивної згоди. Інтуїтивне збагнення перших принципів, як уже було сказано повторно, є докорінною основою або бедроком такої об'єктивної певності. Але в той час, коли ці принципи є збагнені з найбільшим доказом і певністю, ми мусимо припустити, що вони є дуже загальним змістом і є далекі від того, щоб задоволити людське бажання для осягнення правди. Таким чином, ми можемо бачити їх як якийсь сорт парнику, в якому міститься правда в якийсь недосконалий спосіб, яка мусить бути вирощена до діючого розквіту знання, тобто до того, що дійсно в них міститься. У цій транзиції від недосконалого, до більше і більше досконалого знання, сумнів може відіграти позитивну роль у відверненню помилок й ініціювання серйозного досліджу. Коли б, наприклад, у піддержці пропозиції був брак переконливості доказу, тоді ми повинні припинити осуд, щоб не бути під впливом зовнішності до об'єктивної правди, бо простий брак правди, знаний як неуцтво стається його позитивним розглядом й очевидно помилкою (див. роз. 39, 5). Сумнів має також сприяти відкриттю правди й походженню (генезу) знання з уваги на його зв'язок із *здивуванням*. Диво є певного роду поштовхом, якимось видом страху, який має місце, коли ми стрічаємо якийсь ефект, якусь причину, про яку ми нічого не знаємо. Із початкового стану здивування постає якийсь сорт сумніву, який не є ознакою непевності, але збудником до досвіду. Коли цей початковий сумнів розробиться у тяжку технічну формуляцію проти якоїсь позиції, тоді ум є встані так званої «апорія» (труднощі устійнення теоретичної пропозиції й її правди). Але ця апорія не являється нізвідки, вона являється із недосконалого знання речей й від природної цікавості людського ума. Без цього ми б не знали за чим й чого шукати й, чи перестати чи дальш едосліджувати; тому з ним ми є краще здатні устійнювати осуд правди так, як вона нам являється. Таким чином апорія не є сумнівом

скептицизму, ані вона не веде до скептицизму, бо вона припускає, що ми вже щось знаємо й маємо надію знати щось більше і краще. Вона не забирає від нас певність, ані не приковує нас до безцільного досвіду. А радше вона спонукує нас до продовжування в світлі того, що вже є знане і в напрямку того, яке дасть розв'язку формульованої проблеми, щоб могли остаточно досягнути і прийти до досконалої правди.

ЧАСТИНА СЬОМА

ПРИРОДНА ТЕОЛОГІЯ (ТЕОДІЦЕЯ)

Розділ 40

1. Метафізика, як ми бачили, постає із признання того, що там є дійсність субстанції буття, поза і понад фізичним (див. роз. 29, 2). Тепер питанням є, чи Бог може бути суб'єктом метафізики? Бо у відношенню до того, що вже було попередньо сказано про котрий-небудь об'єкт людської науки, то є, про те, що вона мусить мати пріорні принципи, як також частини або атрибути, які належать до них *per se* (див. ро. 12, 3), тоді відповідь на це питання мусить бути негативна. А це тому, що суб'єктом метафізики є *буття як буття* або спільне буття (див. роз. 29, 3). І як така, вона студіює усе буття, яке є незалежним від матерії у своїм існуванню, або 1) тому, що воно ніколи не є у матерії або 2) тому, що воно деколи є у матерії і деколи воно не є. До цієї другої групи належить вже досліджуваний суб'єкт, то є, субстанція, потенція, дія, суть, існування і т. д.; важливість цих чинників в тому, що: якщо наш ум бажає досягнути природне знання божественного, він мусить звертатися до розгляду цих чинників, особливо до видатності першої групи. Таким чином, якщо б метафізика мала бути теологією, вона може бути нею тільки посередньо. І хоча ж людський інтелект має за свій адекватний об'єкт все буття, однак ж, його відповідним об'єктом залишається сутність матеріяльних речей (див. роз. 24, 4). Це акцентує відому назву «велич і лихо» метафізики: незважаючи на те, що вона має досить широкий кругозір сягнути до

Бога, вона, однак, є найбільше обізнана, і розуміє найкраще матеріальну субстанцію. Не будучи здатною знати Бога безпосередньо, вона може знати його тільки так, як Він є у відношенню до матеріальних речей як їх принципу або першої причини. Коли метафізика візьме на себе це завдання, вона прибирає назву «Першої філософії» або *природної теології*.

2. Основні кроки філософської трансформації у природну теологію, можна б вяснити приблизно в наступному: Першим кроком є відкриття буття, як якусь зрозумілу вартість досвідної дійсності, таку, яка не є відповідно досягнена у *філософії природи*, яка розглядає речі тільки змінного досвіду (див. роз. 14). У цьому початковому відкритті приходить усвідомлення, що речі повинні бути оцінювані так як вони є в існуванні, й далі, що через це ступеневе відрізнявання зрозумілого, можна, щось з цієї природи і з всякого реального набути якоесь знання, а набувши його, треба його висловити (див. роз. 29). На цьому місці (точці) метафізика уже є свідомо свого становища як *перша філософія*, і що вона остаточно та абсолютно оцінює усю реальність. У своїм сприйнятті буття як такого, вона вже є на шляху бути самообстоюючою через свою свідомість власного доказу буття, що є ясним у *епістемології* (див. роз. 36). На основі відрізняючого характеру свого суб'єкту, метафізика може переходити до оцінки досвідного буття, на рівні тілесного і людського. Через студії шляхів у яких перебуває це буття, вона відкриває його (їх) композицію, недосконалість і обмеження (див. роз. 32); а з ними приходить знання, що таке буття не є само-вяснене. Тут є власне цей збіг обставин, що досвід вяснення веде до ствердження його (їх) до залежності від (на) першої причини. Тому, уже ця сама залежність вимагає, щоб перша причина була свободна від такої самої залежності; бо як причина, вона мусить бути буттям, яке не є композицією суті й існування та як дійсний відрізняючий принцип.

З цієї позиційної переваги метафізика стається *природною теологією* і є в ситуації задемонструвати, що буття у кожному іншому випадку є такою композицією, й таким чином мусить необхідно виявити всі аспекти обмеження, які в першу чергу, були самі собою початком такого досвіду.

3. Повищий шлях устійнення місця природної теології в межах домінії філософії дає ту користь, що вона не вимагає припущення не філософської природи. Тому тут не має потреби номінальної дефініції Бога, яка б узурпувала або припасовувала таке припущення. Бо те знання про Бога, яке вона постачає, є вдійсності знанням того, що все буття є залежним від Нього. Християнське пізнання Бога у цьому відкриттю не мусить бути включене у філософську підприємчивість, як це звичайно буває у християнській філософії. Основою цього виправдання є те, що природна теологія, як метафізична досконалість, є автономною, яка покликається тільки на самозабезпечення через дане буття як суб'єкту науки. Це однак не означає, що християнин, а тим більше християнський філософ хоче їхати на двох конях, котрі гальопують в протилежному напрямку, або в іншому випадку, філософія стає служницею теології. Нічого подібного. Бо тут іде мова тільки про автономію метафізики, яка однак веде неодмінно до того пізнання, що все буття залежить від Нього — (*Ipsum Esse Subsistens*), про що буде мова в тому, що слідує.

4. Там є інші шляхи пізнання природи природної теології та її відношення до метафізики, які будуть тепер детально розглянені. Дехто удержує, що питання існування Бога повинно бути розглянене зараз таки на початку в з'єднуючій науці метафізики, наслідуючи процедуру св. Томи, де він розглядає це питання на початку *Summa Theologiae*. Інші удержують, що це є вступне питання, яке устійнює тільки суб'єкт спеціальної метафізики, яке відрізняється від загальної ме-

тафізики втому, що воно займається з не-утвореним буттям. Ще інші удержують, що питання існування Бога є кінцевим у студіях онтології або загальної метафізики і таким чином є пріорним до розвитку спеціальної метафізики, яка називається *теодицею*, тобто інше ім'я для природної теології. А ще інші удержують, що це питання є кінцем у самій метафізиці як науки, котра є тотожною і тому не допускає поділу на загальну і спеціальну. Це останнє становище було на увазі в тому, про що була мова попередньо й в тому, що слідує в наступному розвитку цього розділу.

УЧАСТЬ У ДІЇ БУТТЯ

Розділ 41

1. Вирішальним збігом обставин у розвитку вищеподаного є метафізичне відкриття композиції, недосконалості і обмеження у досвіді буття та висновок його залежності від першої причини. Це відкриття і його причетність, що може бути виявлена у вислові проникливості Томи з Аквіну в буття досвіду як: «те, котре є кінцевим учасником існування», й у вислові цієї невловимої діалектики через яку досягається ця проникливість. Щоб це збагнути, ми мусимо пригадати, що там є буття, яке є спільне «*esse commune*», та яке є аналогічним учасником субстанції і прибуття (див. роз. 30-33). Тепер, ця можливість є дальшим натяком того, що там може бути буття яке є спільне в іншому сенсі — не предикативне так, як є існування до субстанції і прибуття, але спільне у сенсі єдності того, котрого причина простягається на все інше буття й в досконалості котрого звичайне буття бере тільки частинну участь. Ця спільність буття є готовою концепційністю під аспектом існування знана в латинському як «*esse*», тобто як *дія буття* або існуюче розпізнане тіль-

ки шляхом метафізичної аналізи (див. роз. 32, 5); це не є щось дане у безпосередньому досвіді, так як «е», яке є просто предикатом субстанції і прибуття. А таке існування, яке є під аспектом «Esse» — Дії Буття, вимагає тепер екзамінації у світлі Томівського вчення про участь (див. роз. 34, 12), й у цьому світлі буде видно вимогу існування само-існуючого буття, першої причини як «*Ipsium esse subsistens*», існування і атрибуту которго відносяться до природної теології.

2. Томістична аналіза участі розвивається від поняття буття як остаточної дії побудованої на чотирьох основних концепціях: 1) того, що є дія, 2) того, що є єдність реальної (субстанційно-, істотної) форми, 3) того, що є особистою індивідуальністю людського духа, і 4) того, що є дійсною різницею між суттю й існуванням. 1) Концепція дії означає досконалість «*in se experire*» (особно і в самому собі) і таким чином є пріорне до потенції, будь вона є розуміла як потенція або як форма (див. роз. 32, 2-4). Таким чином сама дія є ствердженням буття, тоді як потенція є здібністю до одержання досконалості. У висновку, а) потенція не є сама однорідною концепцією означення первісної матерії (див. роз. 15, 3), але аналогічною концепцією охоплюючи ті всі речі, які можуть бути суб'єктом дії, і б) будучи суб'єктом, первісна матерія не може бути своєю власною дією: бо навіть всемогутнє буття не може створити такої існуючої матерії без форми. 2 Якщо дія надає буття, котре приходить шляхом (через) форми (див. роз. 32, 5), тому тілесна субстанція може мати радше тільки одну реальну (істотну) форму (див. роз. 15, 4); ніж допущення можливості множинних форм. Тому Тома настоєє на єдність реальної (істотної) форми кожної субстанції. У випадку людини, яка виконує вегетативні сенсові і раціональні функції, інтелектуальний дух є її унікальною істотною формою, включаючи фактично і цілковито нижчі форми його сил та контролюючи також всі його нижчі функції. 3) Люд-

ський дух є особистим і індивідуальним (див. роз. 28-33) й має нематеріальну *esse* (дію буття) відповідну до нього і невіддільну від нього заради якої він є безсмертний (див. роз. 28, 4). Знову ж, дія буття належить відповідно до форми, яка є дією й тому це не є можливим, щоб форма відділювалася сама від себе: тому само-існуюча форма не може перестати бути. 4) У всіх субстанціях, які приходять у людським досвіді, включно із самою людиною, там є дійсна різниця між суттю й існуванням або дії буття (*esse*) (див. роз. 32, 6). Але суть є сама собою суб'єктом, тобто потенцією для дії буття (*esse*). Таким чином навіть у людині, її існування або дія буття (*esse*) є одержаною досконалістю. Тому людина є тільки й самотнім буттям, яке є учасником, або яка бере участь у досконалім буттю. Крім того, оскільки буття або дія буття є першою досконалістю і дією усіх дій, людина і все інше буття, які беруть в ній участь, мусять одержувати своє буття від буття, яке є чистою досконалістю. Але чиста досконалість не може бути нічим іншим, як тільки унікальною, оскільки вона не дає підстави до цього, щоб бути індивідуалізованою або помножуючою. Тому вона мусять бути само-існуючим буттям суть якої є щоб бути. Це само-існуюче буття є само собою буттям (*ipsum esse subsistens*) (чиста само-існуюча дія буття) через суть (*per essetiam*); все інше буття є чере участь (*per participationem*).

3. Вище пояснююча аналіза охоплює цілість розвитку природної теології, то є доказ існування чистої дії існування й визначення природи і атрибутів, та складності багатьох відношень цієї природи до іншого буття. Значення причетності доктрини участі для аналогії буття можна висловити в наступному, а саме: *Аналогія відповідної пропорції*, як уже було попередньо сказано (див. роз. 30, 6), може бути висловлена як пропорція, напр., присутні до їх буття є так, як субстанція до свого буття у цьому є подібність пропорції, яка

дозволяє на один предикат «є», який відноситься до обидвох аналогічно. Основою пропорційної подібності, як уже було сказано (див. роз. 33, 3) є те, що присутні є учасниками у дії буття субстанції й коли цей рід формальної структури аналогії заявляє просто відношення подібності, тоді її коріння є фактично залежне і учащаюче. Залежність і участь присутніх буття в буттю субстанції не створює жадного упередження до того факту, що все буття, субстанції і присутні мають спільну дію буття через свою участь у (і від) чистій само-існуючій дії буття. Але формальна або статична аналогія пропорції — не згадуючи таку залежність — служить до вияснення як буття одержує — кожне своїм шляхом — відповідну послідовність дії буття, оскільки кожне буття є активізоване через відповідну дію участі дії буття (*esse*).

4. У протилежності до формальної або статичної аналогії пропорції, аналогія *внутрішніх атрибутів* (див. роз. 30, 6) є динамічною тому, що вона є основана вразно на причині і залежності. Продовжуючи приклад існування субстанції і присутніх до того, що є само-існуюче буття, треба сказати, що дія буття (*esse*) належить відповідно і тільки до самої частоті, само-існуючої дії буття (*ipsum esse subsistens*), але є предикатом іншого буття тому, що воно (вони) одержують його (їх) дію буття (*esse*) у залежності від самого само-існуючого буття. Така аналогія називається внутрішнім атрибутом тому, що кожне буття в дійсності має дію буття (*esse*) внутрішнього, хоч все таки воно є від іншого. Знову ж, присутень має своє «у дії буття» (*in esse*) хоч це є залежне від дії буття субстанції. Незалежно від цього «внутра» або внутрішнього аспекту, коли, проте, уживається аналогії атрибутів вони наголошують «іншість» характеристики участі. Присутні є буттям через участь у дії буття (*esse*) субстанції, й все буття є таким через участь у дії буття (*esse*) само-існуючого буття. Цим шляхом можна бачити аналогію відповідної

пропорції зв'язаної з припущенням аналогії внутрішніх атрибутів порядку буття. Ужиття обох дозволяє само-існуючому буттю бути трансцендентним або «іншим», коли прирівняти його до іншого буття. В той самий час воно дозволяє дії буття (*esse*) бути учасником і таким чином бути іманентною або «у межах» іншого буття. Ось так ця доктрина участі може кидати світло на аналогію буття, а роблячи це, вона виявляє як іманентність і трансцендентність може бути ужита до самого буття (див. роз. 37, 2).

ДОКАЗ ІСНУВАННЯ БОГА

Розділ 42

1. Аргумент (див. роз. 41, 2) мав на увазі бути формою *апостеріорної демонстрації* (див. роз. 11, 5) існування непричинної причини. Середній термін цієї демонстрації є фект, дія існування буття в досвіді або дія буття в матеріяльних сенсових речах, і висновком демонстрації є існування їх відповідної причини. Погоджуючися, що середній термін доказу переходить наступним процесом, так як: «Все, що належить до буття є одним з двох, спричинене через принцип своєї природи або приходить в буття від якогось зовнішнього принципу. Але це не є можливе, щоб дія існування (*esse*) була спричинена формою речі або суттю або сутністю, бо тоді щось було б причиною самого себе й увійшло б само собою в існування — але ж це не можливе. Тоді, все те, котре є таким, якого дія існування є іншою ніж її природа, мусить мати потребу своєї дії існування від чогось іншого. Оскільки кожне буття, яке існує через інше, є зредуковане до його першої причини, тобто до того одного існування яке існує завдяки самого себе, тоді там мусить бути якийсь буття котре є причиною існування всіх речей, а це тому, що

воно є самою власною дією існування. Отже, у підсумку, якщо дія існування не може прийти від природи якогось буття, яке б було її джерелом, тоді дія існування мусить походити (прийти) від тої причини, котра є тою природою щоб бути.

2. Ви, мабуть, завважили, що слово Бог не було висловлено ні в розділі 41, 2, ані в повищій демонстрації. Цей дефект може бути легко виправлений, замінюючи слово «Бог» на чисту само-існуючу дію, або на буття, яке «існує завдяки самого себе», що стосується до повищих аргументів. Таку заміну роблять в загальному в книжках природньої теології, а її основою є звичайне католицьке вчення, що існування Бога може бути доказане шляхом винахідливого способу самого розуму і тим самим також у філософії. У цій процедурі нема нічого заперечливого, з умовою, щоб там було завважено, що ідентифікація Само-Існуючого Буття або Першої Причини є об'явлений Бог, а з точки зору філософії припущенням. (Припущення може бути знане як правда через віру, або може бути доведене теологією, але обидва джерела є поза границею філософії). Християнська філософія удержує, що християнський досвід Бога є справжньою основою (базою) для філософії і тому повинен бути допущений з самого початку. На цій основі філософічний доказ існування Бога, мусить неодмінно вести до Біблійної концепції Бога як «Я той, хто є». Тут, очевидно, справа є набагато простішою до ідентифікації Чистої Само-існуючої Дії Буття із «Я Той Хто Є» (Вих. 3, 14). Різниця між цією і першою процедурою є та, що релігійне припущення є тут висловлене виразно тоді, як у першій процедурі воно не є висловлене виразно.

3. На підставі припущення, що існування об'явленого Бога є доказане природною теологією, тоді слово Бог буде тут (й опісля) уживатися у дискусії про існування і природу божественного Буття. У цьому змісті (контексті) доказ існування Бога треба розуміти як відпо-

відь на питання: Чи Бог існує? Тому тут є вимога, щоб доказ набував сили росту від ефекту до причини. Висновком доказу є пропозиція, «Бог існує», де «Бог» є суб'єктом, а існування предикатом. У такому доказі середній термін демонстрації є номінальною дефініцією суб'єкту, тобто те, яке лише висловлює, що термін «Бог» означає. Загально-розвиненими доказами є звичайно ті, яких уживає св. Тома з Аквіну у своїй *Summa Theologiae*, де вони є знані як «П'ять Шляхів» — (*quinque viae*). У кожному з цих шляхів уживаються різні номінальні дефініції: 1) Бог є Першим Нерухомим Рухачем, 2) Бог є Першою Безпричинною Причиною, 3) Бог є Першим Необхідним Буттям, 4) Бог є Найбільшим Досконалим Буттям, і 5) Бог є Управителем Універсу. Під цими номінальними дефініціями є підсумовані менші (*minor*) засновки заявляючи, що буття кореспондує до кожного (або до одного, або до більше, або до всіх) дефініцій такого існуючого становища. Тягар доказу полягає в устійненню другого, або меншого засновку і це є виконане через аналізу залежності, яка знаходиться у досвіді буття-залежностей, які насуває сама дефініція. Таким чином, кожний шлях починається від факту існування (екзистенції) даного в безпосереднім досвіді, а саме: 1) рух або зміна, 2) спричинене існування, 3) розклад (корупція), 4 композиція і недосконалість, і 5) кінцевість, й опісля аргументується про існування остаточної причини, або вияснюється особливі дані так як вони є висловлені у кореспондуючих дефініціях. Основний зміст першого шляху і четвертого шляху уже були начеркнені у (див. роз. 19 і 42, 1). Детальність кожного шляху буде подана окремо на відповідному місці.

4. Інші формуляції аргументів для доказу існування Бога є знані як: онтологічний, ідеологічний і космологічний. *Онтологічний аргумент* був представляваний багатьма шляхами: один з них намагається розумувати від того, що концепція Бога означає щось таке, що не

можна подумати, щоб щось було більше від Нього, і що його існування слідує із *a priori* необхідності; бо, якщоб Він вдійсності не існував, Він не був би тим, про Якого не можна б подумати, щоб щось було більше від Нього. Інший подібний аргумент, хоч не строго онтологічний, намагається вдержувати, що ідея безконечного не може бути спричинювана кінцевими речами, але тільки через безконечне буття, і тому воно існує. Ще інший аргумент намагається вдержувати, що людське знання Бога є безпосереднє й інтуїтивне і тому існування Бога є само-доказом для всіх. Але жаден з цих аргументів не був прийнятий філософами; а це тому, що звичайною вимогою проти цих аргументів є те, що вони роблять незаконний перехід від логічного до реального порядку. 2) *Ідеологічний аргумент* є подібний до онтологічного, але є оснований на таких зрозуміннях як вічна правда можливих сутностей, і може бути з'ясований в наступному: що там є внутрішньо можливе буття, суть і основні принципи якого є необхідні, незмінні та вічні; тому таке буття існує. Якщо цей аргумент мав би мати якусь важність, тоді він відноситься радше до розвиненого Томівського четвертого шляху. 3) *Космологічний аргумент* є типовим розумуванням від обсерваційного аспекту універсу, або космосу, до існування Бога. Тут розумування є виразно *a posteriori* й є протилежним до онтологічного аргументу. І хоча ж уживається в однині, фактично ж, цей термін відноситься до кількох аргументів, число яких залежить від особливого аспекту обсервування універсу, які служать за підставу початкового напрямку доказу. Це так, як три перші шляхи, а особливо третій св. Томи, які розглядаються в загальному як космологічні. Дехто включає також п'ятий шлях, доходячи від факту пляну або конструкції космосу до Найвищої Інтелігенції, яка плянувала і керує (управляє) універсом у його складнім процесі; інші роблять з цього спеціальний доказ, покликаючися на кінцевість або телео-

логію (доктрина кінцевої причини) і надають цим назву — телеологічний аргумент.

5. Додаткові докази, які можуть бути згідні з доказом існування Бога, включають такі аргументи як: 1) моральний обов'язок або сумління, 2) потреба санкції, 3) людське бажання щастя, і 4) універсальна згода людства.

1) Людина відчуває в самій собі закон, який спрямовує її до певних дій тому, що вони є добрі, або оминає інші тому, що вони злі; якщо там нема закону без законодавця, тому такий природний закон завдячує своє походження від найвищого законодавця — Бога, як автора людської природи. Крім того, оскільки досконала справедливість і відповідна винагорода і кара, як санкції для виконання природного закону не знаходяться у цьому життю, там мусить бути майбутнє життя, де винагорода справедливості є дана найвищим, мудрим і всесильним суддею, а саме, Богом.

3) Людина є так наставлена, що вона завжди намагається досягнути щастя, але ніколи не може його цілковито досягнути; з огляду на це, що це стремління не може бути повністю задовольняюче у цьому життю, де все добро є обмежене і недосконале, тому мусить існувати найвище добро, яке задовольнює цілковито людське прагнення. Цим добром є Бог.

4) Людська раса, як цілість, признавала завжди існування найвищого Буття, на котрого покладалася людина і світ; але все людство і людський ум не може універсально помилятися в такій важній справі: тому Бог мусить існувати. Але, якщо повищі чотири аргументи не дають повної переконливості, яку дає метафізичний доказ, тому в наступній частині подаємо метафізичний доказ *П'ятьох Шляхів* Томи з Аквіну, в широко-детальному наświetленню.

ЧАСТИНА ВОСЬМА

П'ЯТЬ ШЛЯХІВ ДОКАЗУ ІСНУВАННЯ БОГА

Розділ 43

1. Пройдений до тепер матеріял вказує на те, що є необхідним розглянути ширше славні «П'ять Шляхів» (*quinque viae*) доказу існування Бога, св. Томи з Аквіну. А ще більше тому, що св. Тома вивчав насамперед подані тут попередньо дисципліни, щоб таким і відповідним способом приступити до остаточного доказу існування Бога а постеріорі. Це одне, а друге це те, що саме тепер є ще багато інших причин до того, щоб ці «П'ять Шляхів» були на цьому місці відповідно наświetлені.

2. Причин до цього є багато, але основні з них є наступні: Як це є загально відомо, що ще у 60-их роках постала сензація так званої «Бог Умер» теології Альтезара. По появі ця сензація мала протягом кількох років великий попис. Але замість осягнення своєї цілі, вона викликала щось цілком протилежне, тобто велике зацікавлення різних шкіл філософії «П'ятьома Шляхами» св. Томи. З цього приводу треба ствердити, що на протязі довгих століть було багато коментарів й інтерпретацій «П'ятьох Шляхів», але такої кількості й у такому короткому часі (1966—1977) ніколи не було. Їх появилася така велика кількість, що годі їх тут вичислити, з участю усіх шкіл філософії включаючи пантеїстів, позитивістів і логічних аналітиків, будь вони поодиноких Шляхів як Першого або Третього, або всіх. Та докторські дисертації основані на «П'ятьох Шляхах».

З Ось чому вони заслуговують на особливий розгляд також в цій праці. А ще тим більше тому, що попередньо поданий матеріал дасть студентові особливу проникливість поняття метафізики й її термінів, тобто поняття метафізично-нематеріального.

А. ЧИ ІСНУВАННЯ БОГА Є САМО-ДОВІДНЕ?

Розділ 44

Щоб відповісти на це питання, насамперед мусимо мати в нашому умі ясне поняття значення назви слів: Бог, існування, і само-довідність пропозиції.

1) *Значення слова «Бог»*

Оскільки ім'я «Бог» означає однаково, як причину так й початок і кінець усіх речей, остільки існування Бога є тим, що само ім'я «Бог» означає. Але само ім'я надає нам відповіді на те, чим Бог є в самому собі, ані воно не є описом таким, як Бог є знаний через об'явлення. Це тільки вказує на Нього як першу причину, яка припускається з Його дії, яка виявляє себе в акті існуючих створінь.

2) *Значення «Існування»*

Вислів, або слово «Існування» не є щось, що можна здефінювати, натомість його можна описати. Воно означає «дію», тобто воно є тим, що можна назвати остаточною досконалістю. Або іншими словами, це є буття, яке є в стані своєї власної дієвості.

3) *Значення «Само-довідної пропозиції»*

Самодовідність пропозиції є тим поняттям, в якому предикат (ствердження) міститься в самому суб'єкті.

Наприклад, рожа є квіткою. Отже проста аналіза двох висловів, «рожа» і «квітка» в самій собі, без дальшого доказу чи досвіду, або доказання правдивості стверженого. Ми маємо два роди таких пропозицій:

1) Само-довід якоїсь пропозиції може бути самий в собі, але не для нас, а це тому, що ми не маємо досконалого знання даного суб'єкту, бо ми не є в спроможності бути певними того, що предикат є в дійсності тим, в чім міститься правдивість поняття суб'єкту. Бо наприклад, «Земля є кругла» була довгі віки географічним тавтологізмом та була далеко від того, щоб вона була людині само-довідником. Іншими словами, треба було наукового доказу, що земля не є плоска, але кругла.

2) Само-довід якоїсь пропозиції, яка є подвійно-довідною сама собою і для нас. Для геометра це є само-довідним, що підсумок кутів трикутника рівняється двом прямим кутам, це так само, як кожній людині є само-довідним, що цілість є більша від її частин.

Б. Інші погляди

1) *Логічно-онтологічний* аргумент св. Ансельма, і після нього Декарта і Ляйбніца, приводив до висовку, що існування Бога є для нас само-довідним. Бо слово «Бог» згідно Ансельма означає, що неіснування Бога є не доподумання.

2) *Традиційні фідейсти* уважали, що існування Бога не може бути знане без божественного об'явлення. Але таке становище є цілковитим запереченням якої-небудь компетенції людського розуму. Іншими словами, це означало б також те, що людина не є в спроможності розуміти навіть самого об'явлення. Тому це становище було засуджене Церквою.

3) *Агностицизм* є тим способом мислення, який вважає, що людський розум не може осягнути ніякої певності про все те, що відноситься до Бога, або людсь-

кого зв'язку з Богом. Наприклад, людської само-трансцендентності.

4) *Позитивізм* обмежує людське знання виключно до зміслового досвіду та заперечує важливість принципу причиновості з заввагою, що це немає ніякого значення, бо є поза границями сенсу (зміслу).

5) *Кантіанізм* і *гегелівський* діалектичний ідеалізм вважає, що принцип причиновості є чистою суб'єктивною ідеєю ума, тому вона немає ніякої важливості поза умом. Тобто усе те, що ми знаємо або можемо знати, є чистою думкою думуючого.

6) *Прагматизм* вважає, що людський розум не є в спроможності осягнення якого-небудь спекулятивного знання, тобто якогось знання, яке не є причиною до якоїсь наявної продуктивності або якоїсь дійсності, яка є понад і поза людськими зміслами.

7) *Пантеїзм* вважає, що Бог і світ, або світ і Бог є одно і те ж саме. Іншими словами, Бог і світ не різняться, бо вони є одною і тою самою суттю. Таким чином пантеїзм заперечує особовість і трансцендентність Творця світу — Бога.

8) *Ліберальний протестантизм* заперечує можливість наукової демонстрації існування Бога, та вчить, що основою існування Бога, може бути тільки особистий релігійний досвід, шляхом емоції й інтуїтивного відчуття.

9) *Екзистенціалізм* зводиться до чистого і виключного існування самої людини в світі тому це не робить ніякої різниці, чи Бог є, чи Його немає. Бо коли б навіть Він був, то всеодно Він не існує.

10) *Марксистський діалектичний матеріалізм* вважає, що Бог є забобною вигадкою примітивної людини, а релігія опієм народу.

11) *Схоластика* і *неосхоластицизм*, тобто Теїзм є згідні із св. Томою та вважають, що доказ існування Бога можна довести шляхом науково-метафізичною демонстрацією а постеріорі. Це означає, що ми вперше

пізнаємо Бога з наслідків Його дії. Іншими словами, ми пізнаємо Бога тільки тоді, коли ми зрозуміємо Його творчу дію, яка нас окружає, а тим самим ми приходимо також до зрозуміння, що ми самі є створені Богом.

В. Можливість демонстрації існування Бога

Про можливість демонстрації існування Бога вчить само Святе Письмо: «Справді дурні з природи всі ті люди, які не пізнали Бога, які через видимі блага не здолали пізнати суцього, і, розважаючи над творами, не дійшли до пізнання Майстра» (Муд. 13:1 і Рим. 1-18:21). Наведене може бути вияснене в слідуючім:

«Коли якась дія є нам краще знана ніж її причина, тоді із дії ми переходимо до знання причини. Бо властива причина кожної існуючої дії може бути демонстрована так далеко, як ця дія є для нас краще знана, оскільки ж кожна дія залежить від її причини, й якщо дія існує, тоді її причина мусить перед-існувати. Таким чином, і так далеко, як існування Бога не є само-доводом для нас, воно може бути доведене шляхом тих Його дій, які є нам знані».¹

З наведених вище причин, існування Бога, не може бути доведене а пріорі, бо це вимагало б знання божественної суті, якої ми не маємо. Тому Його існування, може бути доведене а постеріорі, з Його дій.

Г. Доказ існування Бога

Існування Бога може бути розглядане однаково, як із сторони надприродної правди через об'явлення, так й через природну правду, яку можна демонструвати процесом нашого розуму з наявної творчої дії, яку ми спостерігаємо.

1) Загальне поняття

Кожна демонстрація *a posteriori* починається від наявного наслідку дії і розумування до її причини. Тому кожній з «П'ятьох Шляхів» починається відповідно до нашої обсервації фактів зовнішнього світу, які є знані нам шляхом наших зовнішніх і внутрішніх зми-слів. Демонстративність цих п'ятьох фактів полягає в слідуючій послідовності:

- 1) Рух фізичних тіл;
- 2) Залежність одної підпорядкованої причини від другої;
- 3) Контингентність, або переходовий стан тих природних речей, які набувають своє існування, а опісля перестають бути;
- 4) Різниця якостевої вищости або ступеневої доско-наlosti, яку ми спостерігаємо між створіннями;
- 5) Цілеспрямованість і порядок речей в обсервованій нами природі.

2) Основні принципи

Розумування цих «П'ятьох Шляхів» зосереджуєть-ся на найбільш основно знаних принципах, тобто на фундаменті процесу людського розуму.

1) На принципах причини, а саме: все що трапля-ється (стається), мусить мати якусь причину. Це є ос-новне правило і акціома філософії, що правда стаєть-ся очевидною так скоро, як скоро ми є в спроможності зрозуміти значення даного терміну.

2) З цього постають інші причини, які слідуєть від-повідно до специфікації принципів. Причини, наприк-лад, ряд безпосередньо підпорядкованих причин, не може продовжуватися в безпонецність.

3) Принципи достатнього розуміння, тобто, ніщо не існує без достатнього розумування.

4) Принципи протилежностей, бо ж це не є можливе, щоб одна і та сама річ могла бути і не бути в тому самому часі, і в тому самому аспекті.

3) Терміни

Часте вживання *терміну* має своє прецизне значення:

1) *Причина* є позитивним принципом, яка має дійсний вплив на існування та його ефективність.

2) Кожна *ефективність* є тим чинником, який залежить від своєї причини задля існування.

3) Властивість причини є тим чинником, від якого залежить ефективна необхідність і безпосередність — однаково — як задля існування так й задля продовження в існуванні.

4) На увагу читачеві

Наукова демонстрація «П'ятьох Шляхів» у своїй природі, є чисто метафізичною, яка оперує, або користується строгими філософічними термінами згідно законів логіки. Тому оцінка і пізнання повної сили цієї демонстрації залежить від зусилля і здібності індивідуала, щоб вглибитися в значення висловленої мови, та слідкувати за процесом демонстрації.

Г. ПЕРШИЙ ШЛЯХ: ДЕМОНСТРАЦІЯ ІЗ СТАНОВИЩА РУХУ

Розділ 45

1) Аргумент св. Томи з Аквіну

«Перший і більше очевидний шлях є довід руху. Це є певне і довідне нашій свідомості, що в світі деякі речі є в русі. Тепер все, що рухається, є рухане через

щось інше, бо ніщо не може бути рухаюче за вийнятком того, що є у потенції в сторону того, яке є в русі: оскільки якась річ рухається тільки тоді, коли вона є в дії. Бо рух є нічим іншим як редукацією чогось від потенції до дії, за вийнятком того, що вже є в стані дії. Отже те, що є дійсно гаряче, як вогонь, робить дерево, — котре є потенційно гаряче, — дійсно гарячим за допомогою якого рухається і змінюється. Тепер, це не є можливим, щоб та сама річ могла бути рівночасно діючою і потенційною у тому самому ставленню, а тільки в іншому ставленню. Бо, що є дійсно гаряче, не може бути рівночасно потенційно зимне. Із цього приводу, це не є можливе, щоб якась річ могла бути рівночасно одним і тим самим становищем і в однаковім способі, тобто, щоб вона могла бути рухачем і рухом: іншими словами, що вона повинна рухати сама себе. Ось тому то все, що є рухоме, мусить бути рухане кимось іншим. Якщо б це, яке рухається, було рухане само собою, тоді це мусіло б бути рухане також кимось іншим, а це знову ще іншим. Але ж це не може продовжуватися в безконечність, бо тоді не було б першого рухача, і тому тут нема іншого рухача, а це тому, що всі наступні рухачі рухаються тільки так далеко, як вони є рухані першим рухачем: так як палиця, вона рухається тільки тому, що вона є рухана рукою. Тому це є необхідним прийти до висновку першого рухача, який не є руханий ніким іншим: і це кожний може розуміти, що це є Бог.»²

2) *Формальне становище аргументу*

Цей перший аргумент св. Томи може бути зредукований до своєї основної суті і вияснений у слідуючій логічній формі:

Якщо який-небудь рух існує в світі, тоді також існує перший нерухомий рухач.

Але: рух існує в світі.

Тому: в світі існує перший нерухомий рухач, і усі люди в світі називають цього нерухомого рухача «Богом».

Щоб розуміти повну силу цієї регоричної (суворої) демонстрації, є необхідно подати даліше в'яснення, а саме:

1) Усе, що рухається, є — в остаточній аналізі — рухане через щось інше, а не через себе самого. Оцінення важности цього твердження вимагає глибокого збагнення метафізичної доктрини дії і потенції. Бо рух або рухомість, є вихідною базою транзиції від становища потенції до становища дії, тобто перехід від потенції до дії.

Наш звичайний досвід вказує на те, що деякі речі є спеціально придатні до тої чи іншої цілі. Нафта є добрим паливом тому, що вона є горіюча; вода не надається до палива, бо вона не горить. Отже, ми маємо тут два чинники — нафта, яка надається для палива і вогонь, який цю нафту запалює. В цьому містяться дві реальні здібности, одна, яка діє, і друга, яка є готова бути в дії, ми називаємо це потенційністю або потенцією. Це може бути в одному або другому випадку, вогонь як актив, а нафта як пасив.

Дія або дійсність не може бути точно окреслена, а це тому, що вона (дія) є одною з найбільше фундаментальних концепцій, яка походить від руху. В нашому щоденному досвіді немає ніякого іншого концепту, який би був так старанно ізольований від того, щоб його можна належно окреслити. З цього приводу ми мусимо себе задоволити звичайним описовим прикладом. Урізок або бльок дерева має в собі пасивну потенцію перемінитися в статую, а скульптор має дієву потенційність цю статую вирізьбити. І коли скульптор працює над цим деревом і його вирізьблює, він є в дії, а по викінченню її ми маємо статую в дійсности або дії. Отже, кавалок дерева одержує нову досконалість, нову дійсність — статую. Очевидність дії означає доско-

налість, в цьому процесі потенційність перемінюється у дійсне існування — в досконалість даної речі.

З цього прикладу є очевидне, що потенція і дія в процесі реалізування різняться одна від другої. Таким чином, одна і та сама річ не може бути рівночасно і в тому самому часі дією і потенцією — бо це було б очевидною протилежністю.

Це є доказом того, що ніщо не переходить з становища потенції до становища дії, хіба тільки через дію ества, яке само собою і завжди є в дії. Тому ця ефективність зміни постає шляхом руху, походячого від першого рухача.

Все, що є рухоме — переходить від потенції до дії — тобто воно є рухане через щось інше.

2) Але ряд рухачів і руханих речей не може продовжуватися в безконечність. Тому немає ніякого зміслу приписати якусь існуючу дійсність рухомості до ряду ближче неозначених рухачів, які є самі поставлені в рух через щось інше. І коли б ми продовжували цілий ряд цих рухачів, навіть у безконечність, наприклад, товарний вагон за товарним вагоном до поїзду, тоді це не робить ніякої різниці скільки ми додали, ми всеодно не будемо мати пояснення, чому поїзд є в русі. Все, що ми зробили є тільки комплікацією справи, бо ми цим способом не вияснили, що в суті речі є причиною руху. Але, щоб це стало ясным, нам є необхідно прийти до імперативної і необхідної абсолютности, що ми мусимо відірватися від цього безконечного ряду, і прийти до висновку того рухача, який є вищий і перший від усіх інших. А це тому, що всяка прибутневність підпорядкованих рухачів немає свого власного джерела руху крім себе самого, оскільки жаден з них в першу чергу немає достатнього пояснення цієї рухомості.

Дальшим прикладом може послужити слідує: читаючи книжку, ви піддержуєте її своїми руками: стілець піддержує вас: долівка держить стілець: фундамент і

стіни держать долівку: земля дає ґрунт, на якому стоїть ваш дім, сонце вдержує землю в наставленім для неї напрямку, і незнаний нам центр Сузір'я вдержує сонце на відповідному місці нашої Галактики — Молочного Шляху, а ця Галактика вдержує в своїм русі наступна Галактика — Андромеда, а її ще і ще інші Галактики, що творять наш Універс. Але хто, і що вдержує це все разом після всього?

Отже, щоб вияснити рух або дію, яка є наслідком цієї основної залежності одної причини до другої, ми не можемо продовжувати це в безконечність, у нашому висновку, ми мусимо прийти до першого рухача (коли кажемо першого, то це не тому, що він є початком ряду рухів, але тому, що він є поза і понад усі рухи).

Таким чином, і на підставі цих двох принципів, ми можемо доказати дійсність нашого першого засновку формального аргументу:

Все, що рухається, є рухане через щось інше.

Але: ряд рухачів, які є в дійсності і в основному підпорядковані, не можуть простягатися в безконечність, але мусять кінчатися при першому нерухомому рухачеві.

Отже: якщо який-небудь рух існує в світі, тоді також існує перший нерухомий рухач.

Тепер, вияснення нашого другого висновку є: «що рух таки існує в світі». Свідком цього становища є наші змісли, які обсервуюють і стверджують той факт, що світ є наповнений різними родами рухомости: ракета видвигає сателіта в простори; падаюче листя з дерева вказує на факт смертності, але рівночасно дає надію на відродження з приходом весни. Ми самі, є свідомі великих безустанних змін у світі, які нас оточують. Отже, мінливість є одною з найбільше характеристичних доказів руху і зміни в нашому універсі та у всіх його частинах.

Заключне пояснення: У розгляді поданого ми прихилимо до висновку, що у всесвіті — космосі — існує перший нерухомий рухач, і що цього першого нерухомого рухача ми називаємо «Богом». Бо з нашої обсервації, про цілий ряд рухачів у світі, жаден з них не дає нам вияснення про свій власний рух. Тому ми без найменшого сумніву мусимо прийти до висновку, що в світі існує перший рухач. Але цей перший рухач не може бути руханий ніяким іншим рухачем. Тому він мусить бути своїм власним принципом рухомости. Таким чином, він є першим і Абсолютним рухачем.

Цей перший рухач мусить бути самим собою постійною нерухомістю і незмінністю, в такому змислі, що він самий собою є причиною всіх інших набутих рухів, які є в транзиті від потенції до дії. Таке Єство немає потреби бути суб'єктом, щоб набути буття, бо він завжди існує, і це є його власною Абсолютною дією. Ось чому перший рухач є, в найглибшому розумінні цього слова «нерухомим». А будучи цілковито і постійно в дії як абсолютна досконалість, це Єство є «Чистою Дією», тобто Він є «Само-існуючим Єством».

Яке ж ім'я, або яким ім'ям ми повинні називати це Абсолютне і найдосконаліше Єство, яке є самостійне, самоіснуюче і самодіюче? Яке інше ім'я як не те, котре є понад усі інші імена, оскільки це Єство є безмежне і трансцендентує всі інші єства? Якщо ім'я «Бог» має яке-небудь значення для людини — Його довга історія у всесвіті та історії є свідком цього — тоді з певністю Його відповідним атрибутом є власне ця назва «Нерухомого Рухача», як унікату трансцендентної достоності — Бога.

Д. Другий Шлях; Демонстрація із становища продуктивної причини

Демонстрація другого шляху є основана на обсервації активності створінь, які продукують ефективність у відношенню одної до другої.

1) АРГУМЕНТ СВ. ТОМИ

Розділ 46

«Другий шлях є з природи ефективності причини. У світі зрозумілих речей ми знаходимо порядок ефективності причини. Ми не знаходимо, ані це не є можливим знайти щось, що було б ефективною причиною само в собі. Якщо б воно так було, тоді це було б пріорним до себе самого, але це не є можливе.

Тепер, ефективність причин не може продовжуватися в безконечність, бо в усіх ефективних причинах слідує порядок, першою причиною є посередня причина, а посередня є причиною першої причини, незалежно від того чи посередних причин є багато, чи тільки одна. Тепер, коли б ми виключили причину, тоді треба б виключити також ефективність. Отже, якщо б там не було першої причини між ефективними причинами, тоді там не було б ані первня, ані посередньої причини. Але якби це було можливе, щоб ефективна причина продовжувалася безпонежно, тоді не було б першої ефективної причини ані не було б первинної ефективності, ані ніякої посередньої причини; тому все було б фалшиве. Ось чому це є необхідне прийняти першу ефективну причину, якій кожний дає ім'я Бог.»³

2) *Формальне становище аргументу*

Причина є принципом, але принцип має багато ширше значення чим причина. Принцип є тим, від якого щось починається, щоб воно й не було: точка є принципом лінії, момент народження є принципом життя. А причина є принципом, від якого щось залежить в продовженню свого існування. Отже, олівець є причиною лінії, а дія покоління (генерації) є причиною життя. Кожна причина є принципом, але не кожний принцип є причиною.

Ефективність причини є першим принципом, або першим джерелом руху, (через ужиття «руху» маєт-ся на думці широкий змісл цього слова, яке означає яку-небудь зміну): вона продукує свою власну дію. Цілий рвяд причин такого роду, може мати подвійне споріднення причин одної з другою:

Ефективні причини є підпорядковувачі.

Основно, коли хтось є залежний від іншого так далеко, що нижчий може виконувати свою причинність тільки завдяки залежності вищого. Отже, лет стріли залежить від лука, котрий знову залежить від наставленої руки, натягаючи лука, і врешті все залежить від охоти стрільця вистрілити з лука стрілу.

Прибутнево, коли нижче залежить від вищого, не з приводу причини, але з приводу якоїсь іншої рації. Напр., син, який самий генерує нащадка, є прибутень підпорядкований своєму батькові, бо син є залежний від свого батька тільки з приводу свого походження, але не з приводу дії створювання своєї дитини.

Із значінням і розумінням цих термінів, цей аргумент зводиться до слідуячого:

Якщо в світі існує цілий ряд ефективних причин, які в основному є підпорядковані один другому, тоді існує перша ефективна причина, яка сама собою є без причини.

Але: в світі існує цілий ряд дійсних ефективних причин, які є в основному підпорядковані одно другому.

Тому: перша ефективна (продуктивна) причина існує, яка є сама собою без причини, і це Єство люди звать «Богом».

Другий шлях є подібний до першого в тому, що він структурально опирається на двох основних принци-

пах: 1) ніщо не є причиною самого себе: і 2) що ряд основних підпорядкувань ефективної причини не може простягатися в безконечне. Але незалежно від того, що другий шлях є подібним до першого, й хоч вони різняться у своїй аргументації, то однак кожний з них є переконливою науковою демонстрацією, яка освічує людський ум про існування Першого Єства — Бога.

Е. ТРЕТІЙ ШЛЯХ: ДЕМОНСТРАЦІЯ ІЗ СТАНОВИЩА КОНТИНГЕНТНИХ РЕЧЕЙ

Розділ 47

1) Аргумент св. Томи

«Третій шлях береться з можливості (контингентності) і необхідності, в слідуючому порядку. Ми знаходимо в природі речі, які можуть бути або не бути, оскільки вони можуть бути створювані і можуть бути розкладно зіпсовані. В наслідок цього є для них можливим бути і не бути. Але це не є можливо, щоб ці самі речі завжди існували, бо те, що не може бути в якомусь часі, то воно взагалі не існує. Якщо, якась річ не може бути, тоді в якомусь часі ніщо не-існувало. Тепер, якщо б це було правдою, тоді навіть зараз ніщо не могло б існувати, бо те, що не-існує починає своє існування тільки через щось, що вже є існуванням. Отже, якщо колись даного часу ніщо не-існувало, тоді це було б не можливо, щоб щось почало існувати, тому ж то й зараз ніщо не могло б існувати, що в суті речі є абсурдом. Тому не все буття є можливе, бо щось передше мусить існувати — існування якого є необхідне. Але кожна потрібна річ, одна з двох, має свою необхідну причину через іншу, або не має. І знову, це не є можливо іти до безконечности про необхідність речей, які мають свою причину через щось інше, що вже було доведено відносно ефективности причин.

Тому ми мусимо припустити існування якогось буття, яке само собою має свою власну необхідність і не одержує її від іншої, але радше воно спричинює іншим їхню необхідність. Всі люди висловлюються про це буття, що це є Бог.»⁴

2) Значення аргументу

Цей факт, що буття є контингентне, тобто не посідає в собі самому причини задля існування і тим самим в своїй властивості є байдужне у відношенні до існування чи не-існування — вказує на те, що колись був той час, коли ніщо не-існувало. Тепер, якщо все є контингентне, тоді в якомусь часі не було існування, і в наслідок цього, ніщо не могло б тепер існувати. Радція цього становища полягає в тому, що щось непостає з нічого. А ті створіння і речі, які з своєї природи одержують існування, мусять одержувати його (існування) від когось, що завжди існує.

Таким чином, третій шлях поширює наше знання про Бога в заключенню того факту, що буття, яке само собою є безпричинною необхідністю — є буттям, якого сама суть є тим, щоб існувати. Щобільше, це буття, яке не має причини і тим самим не є кореспондентним з потенцією — таке буття мусить бути само собою Чистою Дією (*purus actus*).

Є. Четвертий Шлях: ДЕМОНСТРАЦІЯ ІЗ СТАНОВИЩА СТУПНЕВОЇ ДОСКОНАЛОСТІ УНІВЕРСУ

1) Основа доказу

Ми кажемо, що якесь ество або річ може бути досконалим тільки тоді, коли воно має усі атрибути досконалості, тобто коли воно є абсолютним завершенням. Така досконалість мусить бути розвинена до найвищого степеня, та бути цілковитою і абсолютною ді-

єю, як рівнож вона (досконалість) мусить бути свобідною (вільною) від всяких дефектів, які б вносили імплікацію потенційності.

Починаючи від сенсів (зміслів) людина приходить до знання, що в світі існує різнорідність степеневости добра, правди і тим подібних досконалостей. Рожа є більше досконала від каменя: пес є більше досконалим від рожі: людина є більше досконалою від пса. Це є приклади різниці між меншими і більшими досконалостями. Тому ця степеневість приводить до чогось більше дієвого, більше «естественного», тобто до вищого роду існування. Для того, в кому і в чому є більша велич дієвості, тим більше воно є досконале.

Але ми маємо два роди досконалости:

1) Абсолютного — того, формальна концепція якого не містить в собі якогось обмеження або недосконалости, як: ество, правда, доброта, краса і одність. Ці атрибути ми знаходимо у створіннях різної степеневости, не тому, що вони містять в собі недосконалість, але тому, що кінцеве буття і речі є ограничені у своїх здібностях. Ми говоримо про добре каміння, дерево, худобину, доктора, та про святих і ангелів, хоч доброта сама в собі не є обмежена, то однак ми знаходимо різні речі у різних пропорціях.

2) Зміщуваного — того, якого формальна концепція признає обмеження або недосконалість: вегетативне життя, тваринність, і так звана гуманність. Ці досконалости є дуже обмежені самі собою, вони є в посіданню цілковитого або взагалі не є. Бо одна людина не є більше гуманною від другої, бо тут справа в тому, що хтось може бути гуманним, або цілковито ним не бути.

Тому Четвертий Шлях *аргументує із становища різної степеневости абсолютної досконалости*, яку ми знаходимо між створінням, приходячи до висновку такого буття, яке є абсолютно досконале в самому собі.

АРГУМЕНТ СВ. ТОМИ

Розділ 48

«Четвертий шлях одержується зі степенування (градациї), яка знаходиться в речах. Між ними бувають такі, які є більше або менше добрі, правдиві, благородні і тим подібні. Але більше і менше є предикатом різних речей відповідно до їх подібності у їх різних засобах, щось, яке є максимум, як це кажеться, що якась річ є гарячіша відповідно до того, що є найгарячіше. Щось найліпше, щось благородніше і в наступстві, щось, що є найбільшим буттям, й ті речі, які є найбільші, є найправдивіші у буттям, й це написано у метафізиці.⁵ Тепер, максима у кожному роді є причиною того, що є матерія, як вогонь, який максимум своєї гарячіє є причиною всіх гарячих речей, як це сказано в тій самій книжці.⁶ Ось чому там мусить бути щось таке, яке є для всього буття причиною їхнього буття, доброти і кожної іншої досконалости: і це ми називаємо Богом.»⁷

3) Формальне становище аргументу

Ми є свідомі того, що в світі є різні степені добра, правди і благородства. Але: ефективна (продуктивна) причина цих речей різної досконалости є буття, яке є добре, правдиве, і благородне, неограниченої степеневости, і в наступстві, воно (це буття) є найвищим сувереном.

Тому: В світі існує найвище ество, яке є причиною всього іншого ества, доброти, правди і благородности. І це ество ми називаємо Богом.

Отже, Бог посідає кожную абсолютну досконалість в стані чистої дієвости і таким чином Бог є суверенною добротою, правдою, красою і т. д. Ці досконалости є ідентичні з Його природою. Тому сотворіння є залежні від Бога, бо вони (сотворіння) посідають відповідну

досконалість як: своє буття і своє діюче існування, тільки через участь у Першій і найвищій досконало-сти — Богові.

Ж. П'ятий Шлях: ДЕМОНСТРАЦІЯ ЗІ СТАНОВИЩА ПОРЯДКУ УНІВЕРСУ

1) Становище доказу

Коли в «Четвертому Шляху» св. Тома розглядав основи різnorodної участі у досконало-сти досконалого, то у «П'ятому Шляху» він розглядає порядок створе-них різnorodностей в світі, та приходить до висновку існуючої упорядкованої одно-сти.

В цій демонстрації розглядається цілеспрямованість, яка є довідна шляхом дії природних речей, то є, речей які не мають знання та не є здібні до незалежної само-спрямованості. Цей аргумент базується на ґрунті фак-тів і цілі внутрішньої кінцевості: наприклад, наші очі бачуть, руки хапають за щось, щоб не впасти, уха слу-хають і т. д. Тому ця демонстрація (доказ) не відно-ситься до зовнішньої кінцевості, а це тому, що внут-рішня кінцевість походить від нашої звичайної обсер-вації, а зовнішня кінцевість є не тільки дуже тяжка, — її майже не є можливо знати. Це незнання вказує ясно на обмеження людського ума, але те чого ми не знаємо, воно на нас не впливає — тобто, що певні речі є призначені задля специфічної цілі або цілеспрямо-ваності.

2) АРГУМЕНТ СВ. ТОМИ

Розділ 49

П'ятий шлях одержується з обсервації правління світу. Ми бачимо, що ті речі, яким бракує знання — такі як природні тіла, діють задля кінця й це є дока-зом з їхньої завжди однакої дії, або близько однако-

вої — так, щоб одержати найліпший вислід. З цього є цілком ясно, що вони осягають свій кінець не випадково, але з призначення. Так як стріла є спрямована стрільцем. Отже, тому існує якесь інтелігентне буття, через яке усі природні речі є спрямовані до їхнього кінця. І це буття ми називаємо Богом.»⁸

3) Значіння цілеспрямованості

Тут нема потреби повторювати те, що вже було сказане про цей аргумент попередньо. Одначе, це є важливим, щоб ми належно розуміли силу цього аргументу та запам'ятали в нашому умі ту різницю між внутрішньою і зовнішньою кінцевістю, яка була вище наведена. Тобто — це не є конечно знати, чому кобра має отрую, натомість це є достатнім знати, що вона має отрую. Це є власне приклад того внутрішнього кінцевого знання, але не зовнішнього, наприклад, біолог і хемік знає, що кобра має отрую й її смертельну силу, але ані один, ані другий не знає, чому це створіння було так створене?

Невже ж це отруйне створіння постало, чи радше, було створене з самої шанси (припадковости)? Тому це не є достатнім твердити, що шанса є видимою причиною природних речей. Якщо б це не було ніщо інше, а тільки шанса, що більшість людей ходить на своїх двох ногах, де ж тоді є та меншість, яка ходить на своїх руках? Це не значить, що цим заперечується реальність шанси, але тільки вияснення її здібности. Бо шанса як така, є нічим іншим, як тільки противоріччям причини, яка змагає осягнення свого призначеного кінця, й є зрозуміла тільки на підставі свого визначення.

Для того, самий і одинокий зворот до виключного і невблаганого закону фізики, як остаточної відповіді й довідности цілеспрямованості природи, може поставити цю проблему з нашого овиду, а то навіть з нашо-

го ума, але це не поставить її поза границі існування. Звідки ж походить цей акт невблаганого нахилу до підпорядкованості? На це ще ніхто не дав вияснюючої відповіді, тим більше, не дає на це відповіді шанса. Відповідь на це питання може дати одинока причина, яка є понад всією природою — кермуюча цілим універсом інтелігенція, яка є Найвищою!

3. Висновки

Усі «П'ять Шляхів» у їх висновках є метафізичною демонстрацією, та ведуть до доказу існування Бога. Кожний з них, відповідно до своєї метафізичної структуральності приходить до висновку різних атрибутів, які можуть бути тільки предикатом Бога, само-існуючого Єства, що є доказом в слідуючому діаграмі, в якому подається сумаричну характеристику кожного з П'ятьох Шляхів.

Усі	Бог, є
ство-	Само-
ріння	існуюче
є:	Єство.
здібність до зміни...	...Нерухомий Рухач
	i
залежне від	Незалежний
причинності...	...від неї
	залежне
контингентне...	...Необхідне Єство
	від
композиційне	Досконале
і недосконале...	...Єство
спрямоване до	Суверенний
цілі...	...Управитель

Це є ті найбільше універсальні і найбільше основні докази існування Бога, а всі інші, які були передтим

і опісля, можна зредувати до цих П'ятох. Але, говорячи практично — застосування доктрини існування Бога є необмежене: наприклад, — як ми бачимо . цієї частини — вся абсолютна досконалість, яка міститься в котрім-небудь створінню, походить — й є творчістю Бога і участю в Ньому. Тому ті студії наук і мистецтва, які ведуть до заперечення Бога, є очевидним доказом того, що в тих наукових інституціях ані професори, які вчать, ані студенти, які вчаться — не є в спроможности реалістичного думання — тобто вони не вміють думати.

Причиною такого стану є це, що ми живемо в оточенню атеїзму і агностицизму вже майже кілька століть. Від ренесансу і освітлення почавши, і на марксгенінізмі та егалітарній технології скінчивши, — в яких і в якій — людина втратила всякий змісл своєї залежности від Бога.

Чому? Тому, що людина довела себе до того, що вона не бачить нічого поза своєю власною рефлексією світу, який її оточує, бо цей світ — став для сучасної людини — штучним світом: то є, він є «гуманізованим» світом, начебто він був власною людською творчістю. Таке становище постало з того, що людина прийняла експериментальну методу — шлях знання — співвідносно до матеріяльної трансформації світу, в якому вона живе. Тому жадна серйозна дискусія не може оминати впливу експериментальних наук на сучасну, модерну людину. Бо саме на цьому полягає сучасна інтелектуальна криза, яка є тісно зв'язана зі справою відношення людини до світу. Це відношення є надзвичайної ваги тому, що людина і світ є самі з природи. Іншими словами, людина не створила природи та її законів, а тим самим людина не є і не може бути причиною природних речей. Саме навпаки, людина з всією природою включно залежить від причини, яка не є людською причиною — що більше — сама людина залежить від цієї причини. Тому, як людина

так і кінь і дерево є природними речами, компютери, автомашини і будівлі є штучними речами і хоч вони є людським продуктом, вони є з природних рече) отже — все це разом, походить від Першої причини: Нерухомого Рухача — Бога!

Отже, з поданого попередньо і кінцевого наведеного. В цій частині ми намагалися вияснити кожний Шлях, щоб читач мав належне розуміння кожного Шляху зокрема і всіх разом. Сподіючися, що ці славні «П'ять Шляхів» св. Томи з Аквіну, дадуть йому можливість пірнути в глибину нашого інтелектуального ума і духа та в злуці з віруючим духом він в знесеться понад щоденні будні до свого Творця — Бога, Його Сина Христа й Святого Духа. А знісшися і роздумавши над всім написаним — «...кожний отримає власну нагороду згідно з своїм трудом» (I Кор. 3:8).

ЧАСТИНА ДЕВ'ЯТА

СУТЬ І АТРИБУТИ БОГА

Розділ 50

1. Поданий попередньо доказ існування Бога, і кожний шлях своїм способом, веде до знання Бога як того, Який є на всіх рівнях існування як *Ipsum esse Subsistens*. Тепер залишається завдання, щоб висловити чітко і ясно те, що в змісті концепту не є чітким і ясним. З цього приводу можна дивуватися як далеко і до якого ступня це є можливим вияснити цей рід знання. Адже Бог є трансцентним, і хоч людина може Його «назвати», всеодно, вона не може збагнути Його дійсну дефініцію: самотністю можливістю для роду (*genus*) було б буття, а однак буття не є родом (*genus*), оскільки не можна додати ніякої специфічної різниці до того, що вже є включене в його концепті (див. роз. 30, 4). Але це не означає, що людина не може нічого знати про Бога шляхом самого розуму: Людина може знати Бога філософічно, хоч це знання не є повною досконалістю, та все таки воно є знанням. Щоб досягнути такого знання, людина має до розпорядимости два засоби — негацію і перевагу, (перевагу досконалого).

2. Шлях *негації* (*via negationis*) складається з відмови Богові всього, що належить контингентному буттю як такому. Знати Бога цим шляхом не є тим, щоб вказати, що Він є, але радше тим, чим або що Він не є (див. роз. 19, 5). Отже, замість починати від недоступності суті, до якої додається позитивні різниці, які ве-

дуть до кращого і кращого розуміння, ми збираємо радше цілий ряд негативних різниць, які вказують нам на те, чим ця суть не є. Наслідком такого знання є недосконалість в тому сенсі, що воно не є позитивне: бо наприклад, Бог є знаний як: нетілесний, нематеріальний, незмінний і т. д. Але відмовляючи всіх обмежень, які знаходяться в створіннях, це дозволяє нам сказати навіть з більшою прицизією, що і чим Бог є і, що і чим Він не може бути. Таким чином, через відрізнявання Бога від того, що і чим Бог не є, ми досягаємо знання Його суті.

3. Шлях переваги досконалого (*via eminentiae*) або аналогії складається з атрибутів Бога у вищому ступні всього, що можна розглядати як просту і чисту досконалість, тобто досконалість, яка є без найменшого сліду недосконалості. Щоб описати природу Бога, значить назвати Його порізному як: Справедливий, Всемогутній, Мудрий і т. д. Принциповою підставою такого твердження є те: що Бог є Першою Причиною, тому Він мусить посідати вищий ступінь всієї досконалості яка знаходиться в створіннях. Проблемою є тільки те, як можуть бути відкриті ці досконалості, про які ми кажемо і які ми стверджуємо, що вони належать Богові. Ось саме тут, вчення про аналогію є доказом великої ваги, особливо аналогія відповідної пропорційності (див. розд. 32 і 41). Цей рід аналогії дозволяє нам сказати, що у Господі є щось таке, яке є знаком такого самого роду відношення божественної природи, як інтелігентність людської природи. Іншими словами, воно може висловити паралельне або пропорційальне відношення між божественною природою і божественною інтелігенцією з одного боку, і між людською природою і інтелігенцією з другого. Тут треба зазначити, що таке відношення може бути тільки у формі строгої пропорції: та досконалість, яка реалізується у кінцевому бутті до ступня співзвучности її відповідної моди буття, є подібною до тої, яка знаходиться у Господі

відповідно до Його моди буття. Така аналогія, як ми бачили, є законною через попередню аналізу участі (див. роз. 41, 3): оскільки всяке буття або досконалість, яка може бути призначена до створіння, мусить мати своє коріння у Господі, остільки кожна досконалість, яка є ознакою позитивної реальності у створіннях (наприклад, життя, інтелігенція, воля, справедливість і мудрість) мусить знаходитися також у Господі.

4. Повище дає нам основу для пізнання того, що ми розуміємо, коли говоримо про *божественні атрибути*. В загальному, божественні атрибути можуть бути дефіновані як абсолютно проста досконалість, яка існує у Господі необхідно і формально, і яке, відповідно до людської недосконалості моди знання, становить суть Божественного Буття, або є виводом з цієї суті. Божественні атрибути, які не становлять божественної суті, поділяються далі на реальні атрибути (див. роз. 51) і оперативні атрибути (див. роз. 52). Реальні атрибути відносяться до самого буття Бога; вони є такими досконалистями як єдність, правда, доброта, безконечність, величність, простість і вічність, які самі собою не відносяться до контингентного буття. З другого боку, оперативні атрибути відносяться до іманентної оперативності Божого інтелекту і волі, від яких походить ефект, який є зовнішністю Бога, а саме, творчість і збереження (див. роз. 53).

5. Божественні атрибути не визначають досконалість як дійсну різницю одної від другої; а радше, там є тільки різниця розуму між ними у тому змислі, що кожна досконалість висловлює виразно те, що в іншій не є висловлене чітко (див. роз. 9, 6). Всі божественні атрибути визначають одну, ту саму і абсолютну унікальність реальності, але як розуміли під mnogим і різним зрозумілим змістом: тому різниця між ними є тим розумінням про яке йде розумування (див. роз. 9, 8). Незалежно від цього, така множина непогіршує якість божественної досконалості, а це тому, що Бог являєть-

ся людському розумові рівночасно одним і багатьма, це діється з приводу обмеження людського інтелекту.

6. Між божественними атрибутами це є можливо ізолювати один або більше, про який можна сказати, що він може бути формальною конституцією Божественної Суті. Цей спосіб вислову відноситься тільки до логічного визначення божественної суті, бо у Господі вся дійсність є Його власною суттю. У цьому змислі, формальна конститутивність є фундаментом досконалості від якої все інше може бути демонстроване (доказане). Така досконалість мусить являтися людині як абсолютно перша, пріорною до якого-небудь іншого атрибуту, та повинна бути основою для її відрізнявання Бога від того, що не є Богом.

На підставі того, що було вище сказане про різницю божественних атрибутів треба завважити, що демонстрація «чому» (*propter quid*) (див. роз. 11, 8) у природній теології не визнає причин особливих атрибутів, але радше пріорну причину, яка є тільки раціонально відрізняюча від тих атрибутів, які вона хоче вияснити.

7. Це є звичайним вченням, що Бог є Буттям Самим Собою, й існує через Себе Самого, це «через-себе-само» є конститутивною досконалістю Бога. Це Буття Самим Собою і Через Себе Самого є фундаментальним, бо основа Божої досконалості полягає в абсолютно незалежнім буттю, Само-достатнім і Само-існуючим. Досконалість Через Себе Самого належить відповідно тільки до Бога і тим самим відрізняє Його виразно і ясно від створінь. І хоч всі інші божественні досконалості можуть бути аналогічно імітовані, одначе тільки існування Самим Собою є абсолютно відповідним до Бога. В цьому змислі, Бог є дійсно Чистою Самоіснуючою Дією Буття (*Ipsum Esse Subsistens*), «Той Хто Є» — Буття в якому Суть й Існування є ОДНО.

РЕАЛЬНІ АТРИБУТИ

Розділ 51

1. Між атрибутами, які відносяться до Самого Божого Буття, простота і безконечність дає людині безпосереднє знання Божої особової природи та служить своїм світлом на Його інші реальні атрибути. Через вислів Простоти Бога мається на думці ті атрибути, через які Він є абсолютно Один у Самому Соби і є досконало простим, тобто тут виключається яку-небудь Його композицію, будь вона фізична, метафізична або логічна. 1) Оскільки Бог є Чистою Дією, Він, на фізичному рівні, не може бути з матерії і форми (див. роз. 15), які з необхідності містять в собі потенцію й істотну недосконалість. А фортіорі (тим більше) Він не є композицією квантитивних (кількостевих) частин (див. роз. 8, 5), оскільки це вказує на невизначеність і пасивність. 2) На метафізичному рівні, Бог не може бути композицією суті й існування (див. роз. 32, 5), оскільки Його Буття є Само Собою (*Esse per se*); ані Він не може бути композицією субстанції і прибуття (див. роз. 33), оскільки Він є повнотою Дії, і таким чином не у потенції, яка б мусіла простягатися до дальшого визначення. Немаючи композиції на фізичному й метафізичному рівні, Бог не може бути ніяким способом змінним; цей незмінний і незамінний характер є тим, який висловлюється про атрибути *Незмінності* Бога. 3) На логічному рівні, Бог неміститься у роді (*genus*) або виді (див. роз. 7, 3) тому, що як універсальний принцип, Він трансцендентує всі роди (генера) і всі різниці буття.

2. *Єдність Бога* є необхідним наслідком абсолютної божественної простоти. Якщо б божественність була множиною, тоді у божественному буттю, ми мусіли б відрізнявати спільну божественність всього, як також їхню індивідуальну різницю. В наслідку цього, ми мусіли б знати в такому буттю композицію рід (*genus*)

і різницю; таким чином, ніхто не називав би це *Ipsum Esse Subsistens*, і ніхто не міг би бути Богом. Крім цього, оскільки Бог є Його власною природою, остільки там нема причини на те, щоб Він помножувався Самий в Собі. Прикладом цього може бути наступне, якщо б людина була тим чим вона є через причину людської природи ніж через причину своєї індивідуалізації, яка відрізняє її від інших людей (див. роз. 18, 6), вона була б сама людськістю; таким чином, там не було б інших людей крім неї. Таке саме розумування відноситься до Бога: Він є своєю власною природою, тому там може бути тільки ОДИН БОГ.

3. *Безконечність* означає те саме як «без-границі». Але там є різні шляхи «без-границі». Отже, матерія і рух є безконечні у змислі нестатку, бо вони не можуть завершитися через себе самих (див. роз. 17, 8); у цьому змислі безконечність містить в собі неозначеність або основну невизначеність, і тому істотно недосконала. В протилежному змислі, безконечність говорить про щось, що є без-границі через причину своєї власної досконалості. Зі становища цього погляду ми можемо відрізнити 1) відносну безконечність, яка немає границі в межах роду (*genus*) певної досконалості, і 2) абсолютна безконечність, яка немає границі в межах роду (*genus*) всіх можливих досконалостей. Це є ця остатня безконечність, яка є атрибутом Бога, коли ми говоримо про *безконечність Бога*. Фактично, Бог є безконечно досконалим, оскільки Він є *Esse per se*, з цього приводу говориться про Нього, як про *божественну досконалисть саму в собі*. У Ньому існування не є одержуване, так як суть є здібна одержувати існування: Бог не є одержувачем, і тому Він є абсолютним необмеженим існуванням. Якщо б Бог мав яке-небудь обмеження, тоді Він мусів би мати якийсь припущення до якоїсь нової досконалості; як також, Він мусів би бути композицією дії і потенції, що само собою є протилежністю, бо тоді Він не міг би бути *чистою дією*. Тому,

Бог є безконечним через Свою Суть із повнотою безконечності, яка містить в собі тотальну досконалу дію всієї досконалості.

4. Спорідненим до безконечності Бога є Його Вічність і Його неосяжна велич або всюдиприсутність. Через *Вічність Бога* треба розуміти Його тривалість, яка є іншою від часу і без початку або кінця, що само собою є безпосереднім наслідком Його цілковитої нескінченності і незмінності. Через Його *всеприсутність* ми розуміємо, що Бог є іманентним у всіх речах і всюди; але це розуміння не є в тому, що відноситься до вимірності і простірності, оскільки Бог є цілковито простим і безконечним, і таким чином, свобідним від всякого простірного обмеження. *Його присутність є радше як Діюча Сила у Його ефекті*. В світлі сказаного, це є краще говорити про Божу велич ніж всюдиприсутність, бо велич є безконечною повнотою само-існуючого Буття, яке є свобідне від всього простірного обмеження, і таким чином є здібним бути присутнім у всіх речах. А всюдиприсутність, як опозиція до цього, є дійсним виконанням цієї здібності, щоб бути всюди. Оскільки всюдиприсутність, в цьому змислі, відноситься до створеного буття, тоді це є краще перелічувати оперативні атрибути Бога.

ОПЕРАТИВНІ АТРИБУТИ

Розділ 52

1. Оперативні атрибути відносяться до Божої іманентної оперативності, або іншими словами, до *Божественого Життя* так, як це є знане природному розумові. Головний розгляд є даний тут до інтелекту і волі Бога, бо ці атрибути дають нам можливість збагнути Бога як особливе буття, як також розуміти Його ефективність, яка походить від Нього до створінь. *Боже-*

ственна інтелігенція, znana також як Боже всезнання, може бути виведене від Його безконечності і найвищої діяльності. Оскільки Бог посідає всю досконалість до абсолютного ступня, оскільки наука, тобто досконалість інтелекту, є Його першим оперативним атрибутом; й як такий він специфікує божественну природу, яка є принципом божественної оперативності. В цьому змислі *природа* (див. роз 16), є джерелом операції буття, тоді коли суть (див. роз. 32, 5) є її дефініцією в розгляді самої себе; ці двоє, як ми бачили, є тільки раціонально відрізняючі (див. роз. 33, 2), через різницю причини розуму. Знову, Бог є знаним як нематеріальне Буття, від Якого є виключена вся потенціальність. Тепер, знання є пропорційним до ступня нематеріальності (див. роз. 22, 3), і буття є інтелігентне до того ступня, що його буття є чисте. Тому Бог, як Чистий Дух, посідає найвище і абсолютне знання. Щобільше, оскільки дія знання є в своїй істоті іманентна (див. роз. 21, 1), і оскільки все, що є у Господі, є божественною суттю, оскільки божественну інтелігенцію ідентифікується як божественну суть; тобто, кажучи як належить, вона є само-існуючою інтелекцією.

2. Коли кажемо, що божественна інтелігенція є само-існуючою інтелекцією, значить стверджуємо, що Бог розуміє себе досконало, і що Він є Самий Собою Думаючою Думкою. Знаючи, що ступінь зрозумілості буття підноситься з його нематеріальністю, ми можемо прийти до висновку, що кожне буття, яке є вповності нематеріальне, воно є повністю розуміюче. У Господі, найвищий ступінь знання і остаточний ступінь розуміння з'єднується з Його суттю. Знову ж, знати якусь річ досконало, значить, бути повно-свідомим її сили, і в наступстві, збагнути повноту ефективності до якої ця сила простягається. Знаючи Себе, Бог знає все інше. Він знає речі в Своїй суті, які Він розуміє як імітацію різних ступнів участі. Він знає все поодиноке буття, оскільки все те, яке бере участь в буттю, знаходить

своє походження в самому собі як — *Ipsum Esse Subsistens*.

3. Щоб вияснити даліше поле об'єктів, які є сприйняті божественним знанням, ми можемо поставити питання, чи Бог знає 1) *можливе*, тобто ті речі, які фактично не-існують, але можуть існувати, і 2) *майбутнє контингентне*, а саме, ті речі, які згідно з волею, можуть бути створені (зроблені) або не створені. 1) Щодо першого типу об'єктів, це є загально устійнено, що оскільки Бог є джерелом всього що існує, і знає все що існує, незалежно від того, який рід це існування посідає, Бог знає можливе. 2) Вчення відносно контингентного є більше скомплікованим. А це тому, що Бог є поза і понад часом, а Його знання заздалегідь відноситься до вічності. Тепер, вічність охоплює увесь час в нерухомій теперішності. Тому, Бог, знає майбутню контингентність як дійсно теперішну і реалізовану.

4. Даліше, виходячи з висновкового факту, що Божя інтелекція є найвищого ступня, ми можемо ствердити, що Він має також волю, яка є загально знана як *Воля Бога*. Вдійсності, оскільки добро є знане як відповідний конститутивний об'єкт волі, остільки знане добро мусить статися знаним і бажаним. Отже кожне буття, яке знає добро, мусить бути наділене волею. Тепер Бог, як досконала інтелігентність, знає буття під його формальною добротою; а вже самий факт, що Він знає, Він також воліє (хоче).

5. Оскільки об'єктом волі є добро, яке сприйняте інтелектом, і оскільки божественний інтелект сприймає божественну суть безпосередньо, оскільки ця суть є головним наслідком об'єкту Божої Волі. Даліше, кожне буття є наділене волею, яке з природи стримить сповістити іншим своє добро, яке воно посідає. Але, якщо природне буття сповіщає іншим своє власне добро,, тоді ми можемо бачити, як з багато більшою причиною божественна воля сповіщає свою досконалість іншим, до того ступня, що така досконалість є сповіщаючою.

Сказавши те, це значить ствердити, що Бог любить все буття, бо любов не є ніщо інше, як перший рух волі в її стремління в сторону доброго. Знову, коли Бог любить свої створіння, Він любить Самий Себе. Бо створіння посідають доброту тільки до того ступня, яке є пропорційним до їх буття, тобто до ступня який кореспондує з їх досконалістю.

6. Таким чином є також очевидною *Божа свобода*. Фактично, Бог є найвищою свободою: з одного боку Бог є свобідним у відношенні до всього контингентного буття, бо божественність, як абсолютне добро є достатньою для себе самої; а з другого боку, Бог є свобідним в стосунку засобів, які Він вживає, щоб досягнути цілі Своєї безконечної мудрости. Ми можемо сказати, що Бог є зв'язаний тільки через Його науку, через Його мудрість і через природну *необхідність* речей. Проте, Божа наука і мудрість, не є щось чуже або вище від Нього, бо вони є власністю Його Самого. В подібний спосіб є також природна *необхідність* речей, які не можуть обмежити Божу свободу, бо ця *необхідність* пливе з Його досконалості і з Його свобідного рішення. Тому, Бог є не тільки найвище свобідним, бо Він Самий є свобода, бо це є також Його Буття.

7. *Божественний інтелект і воля* є джерелом Божої оперативності в стосунку до створінь: Першими між ними є дія, яка належить однаково, як до Його інтелекції, так і до Його волі, через які Він чинить, піклується і скеровує всі створіння до їх особливого кінця, щоб кожна з них прийняла і досягнула кінцеву ціль універсу. Це є знане як *Боже провидіння*. Ця дія, як всі інші Божі дії, є безконечною і вічною, яка не є обмежена теперішністю. Вона існує в Божій інтелігенції і припускає Його волю, однак вона не є помножуюча або послідовна, але одна і проста дія, яка є ідентифікацією Його суті. Бог є першою причиною всіх речей, а спричинивши їх, Він також розміщує їх до того кінця, до якого Він їх призначив; знову, оскільки все є вічно в

Ньому, остільки Він піклується ними негайно. І це є власне значінням провидіння в строгому змислі. Очевидно, що виконання Божого пляну, має місце у часі, і це є звичайно знане через іншу назву, тобто як божественне управління.

8. Сила або активна потенція в Господі шляхом якої Він оперує в речах, є знана як божественна *всеомогутність*. Шляхом цієї сили Бог володіє понад всі речі, які інші від Нього; через це надає їм існування, як також продовжує держати їх в існуванні. Всеомогутність наслідуює Боже існування як *Чисту Дію*, маючи в межах Самого Себе повноту дієвості. Оскільки одна річ є здібна спричинювати іншу так далеко, як вона сама є в дії, але тільки сам Бог є здібний давати існування створеним речам. Подібно як всі інші божественні атрибути, всеомогутність Бога є в дійсності цілковито ідентифікована з Його суттю.

БОЖЕСТВЕННА ПРИЧИНОВІСТЬ

Розділ 53

1. Бог, хто і як міг би Його збагнути і про Нього говорити, Його вважається загально як причиною світу, тобто як *божественну причинність*. Його вважається як зовнішнє джерело, яке є ефектом універсу шляхом продуктивної причини. В правді, Бог є продуктивною причиною всього, матерії включно; Він є прикладом (див. роз. 34, 11) над яким там нема дальшого моделю: і Він є кінцевою причиною всього. Кожне буття осібно від Бога мусить прийти від Нього, бо Бог є *Subsistens Esse*; *Esse* (Дія існування буття) є *унікальним ефектом* Бога, тому все інше буття мусить брати участь у *Esse* (Дії існування буття, або Акті екзистенції буття, або коротко «Дії ества») від Нього. У світлі цієї правди, ми можемо досягти проникливості значіння Бога як *Чисту Само-існуючу Дію буття* (*Ipsium Esse Subsistens*) і місткість концепції для розуміння божественної причини.

В наступному звернемо особливу увагу на чисту філософічну проблему, яка є зв'язана з Божим впливом як діючої сили, або продуктивної причини (див. роз. 34, 8) існування і активності Його творчості, і відношення другої причини до Його Першої причини. Тут Божа причина, як продуктивність, є вимогою потрібного рахунку: Початкова продукція універсу, консервація всіх існуючих речей, і дійсне виконання причинності всіма діючими силами причини.

2. *Творчість* є продукцією тотального буття універсу з нічого, тобто від ніякого суб'єкту, який існує зовнішньо. Ця тотальна продукція не є необхідно еманцією (виниканням); вона є радше завершеною дією божественного наказу. Вона не є вічна, але має місце в часі. Тут є багато імплікацій (того, що не є чітко виявлене) цього для вияснення, що значить Бога власна досконалість і причинність. Отже, само буття речей є надане буттю від Бога як від першого джерела; тоді як передше там був тільки Бог і інщо інше, інше буття почало нараз існувати. Бог як джерело є повнотою буття: Він є своїм власним від нікого і ні відчого неодержуюче і необмежуюче Буття; Буття всього іншого як ефект, який Він продукує. Таким чином те, що божественна причинність вияснює, є самий факт існування. Це означає, що тільки Самий Бог є Першою і відповідною причиною *Esse* — Дії Буття. Це також означає, що божественна причинність не працює фізично на перед-існуючій матерії, й що Божа причинність не вимагає фізичного дотику або загально Його цілковитої іманентности у творчості. Радше, ця причинність є чистим сповіщенням: *Перша причина* є досконалістю свого ефекту без того, щоб бути самій удоскональною або змінною. З другого боку натомість, створіння є тотально залежні від такої божественної причини, а ця залежність робить всю різницю між їх існуванням і їх не-існуванням.

3. Ми тут повинні завважити, що це була концеп-

ція творчості, яка дала св. Томі з Аквіну бачити повну важливість Божого Буття, як унікальної Само-Існуючої Дії БУТТЯ (Subsistens Esse), і оцінити підпорядкування всієї творчості Йому в буття і дії, і таким чином розвинути визначне вчення про буття як «Дію Буття» (Esse) і про Бога як «Того Хто Є». Очевидно, що це могло постати тільки на підставі об'явлення включаючи факт творчості, яка мала своє постання в місці та часі як також експериментальної проникливості такого філософа як Аристотель, у выводах якого вона одержала її актуальне розуміння і застосування. З цього також постала сильна християнська доктрина творчості, як часті природної теології, і очевидно, як часті цілоти християнської філософії.

4. Оскільки Дія Буття (Esse) є властивим ефектом Бога, остільки всюди, де вона знаходиться, вона є назовні Бога, яку (дію буття і її ефект) тільки Сам Бог може продукувати. В наслідку все, що існує, залежить фактично і постійно від Бога. Ця постійність творчості є знана як *божественне збереження*. Всякий ефект, який є залежний від своєї причини не тільки для свого прибуття, щоб бути, але й також для своєї дії буття, є в постійній залежності від такої причини. Ось чому всі сторіння, тому що вони існують і так довго як вони існують, одержують фактично і постійно своє існування від Бога

5. Вчення, що Дія Буття (Esse) є властивим ефектом Бога, не потребує спричинювати відкинення причинності створінь. Продукція створінь повинна бути розуміла як зв'язок буття в різний і обмежений спосіб. Оскільки Бог веліє творити, Його сотворіння мусять бути обмежені і не можуть бути самі Само-Існуючим Буттям (еством). Бо їх обмеження є в їх суті, яка є створена бути активізованою через Дію Буття (Esse); цим шляхом Бог є причиною цілковитого буття Його створінь. Але досконалість божественної причинності створінь як зв'язок охоплює продукцію певних створінь

більше досконало як інших в тому, що попередні можуть активно сприяти розвитку створінь, тоді як інші не можуть. Інакше кажучи, Бог творить принайменше деякі речі, які можуть бути продуктивною причиною.

6. Божа причинність не тільки що не виключає причинність другорядних причин, а радше спричинює, щоб бути їм самим причиною, яка фактично спричинює. Продуктивна причина (див. роз. 34, 8) є завжди активним зв'язком існування до ефекту, Тому, що Дія буття (Esse) є властивим ефектом Бога, кожна інша діюча сила мусить брати участь у впливі божественної причини. Особливий рід існування твориться фактично через Дію Буття (Esse), і одержана сила від Бога вступає в цей зв'язок роблячи другорядну причину дійсною причиною свого власного ефекту. А це тому, що ця остаточна сила походить від своєї підпорядкованості Богові, таким чином, Божа і другорядна причина є тотальною причиною цілості реального ефекту: бо Бог є Першою, а створена діюча сила є другою причиною (див. роз. 34, 8-9) (*causa secunda*).

7. Тома з Аквіну вияснює і навчає, що підпорядкованість другої причини Богові значить, що Бог «застосовує» цю силу другої причини до її існування. Цим св. Тома просто каже, що Бог застосовує всі причини до їх фактичної операції тому, що вони є рухані рухачі, а Бог є Першим Рухачем (див. роз. 19). Це одначе є ще іншою площиною залежності створіння, яке є композицією суті й існування, на унікальній Само-існуючій Дії Буття (Esse). Це є так тому, що в їх онтологічній структурі як субстанції, створені причини є такої композиції, яка не є ідентична з їхньою власною операцією. Виконання їх операції є набуття нової прибутневої Дії Буття до якої, як створені, вони є тільки у потенції. Ця потенціальність не може бути актуалізована, якщо там не буде інтервенції Бога, Який є Першим Рухачем і Чистою Дією акурат тому, що Він є *Ipsum Esse Subsistens*.

ПРОБЛЕМА ЗЛА

Розділ 54

1. У в'ясненню правильності і дороги божественної причини як поширення на поединчу сутність і кожному буття, воно є необхідне розглянути *проблему зла*. Якщо Бог існує, звідки приходить зло? Як це є можливо в'яснити, що безконечно добрий і мудрий Бог спричинює, якщо не веліє, стільки зла в світі? Оскільки Він всемогутній, чому ж Він не запобіг існування такого зла? Ці питання, які є одними з найтяжчих до відповіді у всій філософії, ставлять проблему зла. Щоб відповісти на них, це буде зручніше розглянути природу і рід зла, суб'єкт зла, і причинне вплутання в його продукцію. (Проблема теодіцеї).

2. *Зло* є опозицією добра (див. роз. 31, 4), яке є суцільністю або досконалістю буття у всьому порядку: матеріалізм, в моральнім і духовім. Зло береться конкретно, як якусь річ, яка є злою, тобто суб'єкт, який є під впливом зла; в іншому часі це береться формально або абстрактно, щоб означити шкідливий афект суб'єкту. Але беручи зло в самому собі, воно є негацією досконалості, в залежності від природи або буття. Як таке, воно проте, не є простою негацією; воно радше знаходиться в нестатку (див. роз. 15, 5), тобто в тому факті, що в певному буттю є брак добра як вимоги для задоволення і чесноти своєї природи. Коли це значить, що є не-буття, це однак не значить, що зло є не-існуюче. Засліплення (сліпота) дійсно існує, але казати, що «Петро є сліпий» не є атрибутом його сліпоти як посідаючої речі; тут предикат (присудок) не означає буття, але просто реальність браку або дефекту. Там є багато родів зла: в загальному воно поділяється на 1) *Метафізичне*, 2) *Фізичне*, 3) *Моральне*. 1) *Метафізичне* зло є асоційоване деякими філософами лише як кінцевість створеного буття, тобто відсутність досконалості, яка

в житті вважається загальною як невідповідне, оскільки кінцевість сама собою не є злом. В дійсності це є негачія вищої досконалості в тому зміслі, що собака не є людиною, але це не є як недостаток, оскільки собака є позбавлена досконалості, яка є відповідна людині. 1) *Фізичне* зло є те, яке афектує природу, будь воно тілесне або духове, якої суцільність воно змінює (переробляє). *Біль і горе* (смуток) є фізичним злом як також ним є психоза і невроза в тому, що воно позбавляє душу її природної рівноваги, акурат так, як землетрус і епідемія є уважані як фізичне зло, хоч це знову не є відповідне вжиття; зло лежить радше у фізичному дефекті і *стражданню*, дуже часто велике і жахливе, яке випадково слідує такого явища. 3) *Моральне* зло полягає в основному в безладдю волі, і називається *вада* або *гріх*. Це є первісне зло універсу, яке розглядаємо його відповідного суб'єкту (див. роз 54, 6).

4. Оскільки зло є нестатком, воно може існувати тільки в суб'єкті або в буттю що, як таке, є добре. Зло припускає добро в обох, суб'єкті, який воно афект і досконалості яку воно негує. З цього становища погляду зло не може ніколи бути тотальне або абсолютне; якщо б воно було запереченням суб'єкту в його тотальності, тоді зло знищило б само себе з браку ефекту. Негачія або не-буття не може існувати як така; вона може «існувати» тільки в якомусь буттю, яке є добре в самому собі, і якого суцільність вона може обмежити або переробити.

5. *Суб'єкт фізичного* зла є в загальному матеріальний універс, але особливо живуче буття, яке є здібне зазнавати фізичного або морального страждання. Бо вино може стати гірким, або якась субстанція може обернутися в отрую, але власне зло не є в таких речах; це людина яка клясифікує їх або робить їх злими з людської необхідності або для потрібного людині їхнього вжиття. З другого боку, *страждання* є фізичним злом, хоч воно афектує людей і звірин порізному Лю-

дина є здібна страждати більше ніж звірина тому, що людина є більше свідома свого страждання і це є причиною посилення зла. Ця проблема стає особливо гострою в контексті смерти, бо сама людина знає, що вона умре і в обличчю смерти вона є в муках. Одначе, навіть смерть не є абсолютним злом, бо дух переживає тіло і увесь його дефект; чому ж, з другого боку, людина не повинна вірити в після вічне життя, тоді проблема смерти зникає, а зло знищує само себе в своїй власній реалізації.

6. В протилежність фізичного зла, *моральне зло* находиться в раціональній і свобідній природі як такої. Властиво, *дух* є його безпосереднім суб'єктом, або більш точно *воля* з її нормами послуху або не-послуху сумління і природного закону. Тому моральне зло є недостатком чесноти, якої вимагає природний закон, недостаток є також афектом свобідної волі, яка через свою власну хибу має брак тої досконалості, яку вона повинна мати. Фізичне зло, як ми бачили, є завжди злом страждання, незалежно від того чи воно є афектом тілесної чи духової природи; моральне зло натомість, є протилежним і походить в наслідок свобідної активності діючої сили, яка позбавляє саму себе тієї досконалості, до якої вона є зобов'язана через свою природу завдаючи сама собі само-спотворення. Тому моральне зло полягає власне і саме на цій активності. Будучи свобідним нестатком, вона відмовляє вступу тут і тепер на шлях правильної дії для добра, яке не є цим добром, тому зло є наслідком свободи. Така «негативна позитивність, таке вміщення відомви або негачії, робить волю безладною і цим дефінює зло.

7. Бог не є і не може бути в ніякий спосіб *причиною* зла, бо він є безконечно добрий і бажає тільки зв'язку добра. Одначе в фізичному порядку там є незаперечний біль і страждання, і якщо б це було не задля доброї цілі, воно було б незм'якшеним злом. Але Бог, шляхом Свого божественного провидіння приписує це

для добра і щастя людини; іншими словами: Він дозволяє на таке зло, щоб з цього постало ще більше добро. Дивлячися з цього становища, воно не заслуговує на назву в строгому змислі, бо з цієї перспективи воно не є нестатком, а радше прибутневою неґацією для більшого добра, а саме, духового добра людини. Більшою проблемою представляє собою моральне зло. Як ми бачили, воно є остаточним наслідком занепаду *свободи* свободної діючої сили (див. роз. 54, 6). Чи можна оскаржити Бога за подарунок свободної волі тільки тому, що вона показалася занепадливою? Очевидно що ні, бо свобода волі є незаперечною досконалістю. Бо це є посідання досконалості як само-визначання і підпорядкування себе рішенню і приписанім бажанню Божої волі, і таким чином Божій творчій активності. Крім цього, занепад може вияснити можливість зла, але його реальність є абсолютно контингентна і немає іншої причини як свободне рішення діючої інтелігентної сили.

Тому добровільне зло є повним типом абсолюту: первинна неґація і відмова свободи, яка є також тільки з приводу таємної сили відмови і неґації. Крім цього ми повинні пом'ятати, що таємницею морального зла є діявол, так діявол. Він репрезентує незаперечну дійсність, незалежно від того, що про нього сьогодні ніхто не говорить. Про це ми повинні завжди пам'ятати.

8. *Боже провидіння* управляє цілістю створеного порядку, як також його частинами. Походячи від безконачного знання Бога і від абсолютно досконалої волі, воно не прибирає ніколи примхливого аспекту, але діє завжди в такий спосіб, щоб бути співзвучним з природою кожного створіння. Тому, що Бог респектує людську природу та її прерогативу свободи, все таки зло само собою вкрадається в плян провидіння. Бог дозволяє на вступлення до цього порядку — це як основи порядку, оскільки зло не є Його безпосереднім велінням — але прибутнево, з приводу потреби милосердя,

мудрости і божественної сили. Бог, як було сказано, робить страждання на те, щоб воно служило певній цілі, бо навіть у випадку морального зла Він жертвує грішникові можливість добра. Бо через гріх людина може знати своє лихо і нещастя і визнати свою залежність від Бога і шукати Його помочі. Це також є великим добром. В кожному-будь разі, божественне провидіння і управління не можна вважати винним в тому, що зло є в світі. Якщо тут є таємниця, проте, тут також нема несправедливості.

9. На філософському рівні, ми не можемо проникнути в інтимність божественної природи або таємниць божественного плану. Те, що людина знає трохи про Бога своїм природним розумом, є тільки малою часткою того, що можна знати. Одначе, людський інтелект в його філософічнім досліді, ані не знищить ані не зменшить цієї таємниці, він радше служить для її поглиблення. Це, можна сказати, є достатнім і справедливим для її інтелектуального труду: бо мудрість, яку вона осягнула через все глибшу і глибшу рефлексію, є само собою джерелом до вищої правди.

ЧАСТИНА ДЕСЯТА

Е Т И К А

(Філософія моралі)

Розділ 55

1. *Етика* є філософською студією людської добровільної (волевої) дії, з наміром визначення типів людської активної поведінки, що є добре і правильне до виконання, а що є зле і неправильне, яке не повинно бути виконане. Як філософська студія, етика як наука (див. роз. 12) або інтелектуальна навичка розглядає інформацію, яка походить від проблем людського природного досвіду в людському життю, із становища точки зору природного розумування. Термін ЕТИКА є етимологічно зв'язаний з грецьким «*Етоя*», що означає звичай або поведінку і в своїм значінню відповідає філософії моралі, яка має подібне сполучення з латинським «*морес*» значить, звичаю або поведінки. В загальному, вона розглядається, як практична наука (див. роз. 12, 6), у тому зміслі, що об'єктивністю студії не є тільки просте знання, але, щоб знати, яку активність треба виконувати, а яку оминати, щоб таким чином переводити відповідне знання у дію.

2. *Суб'єктом* етики є добровільна людська поведінка; це включає всю людську дію, як також те, що треба оминати, тобто все те, в чому людина має особистий досвід і управління, розуміючи і хочаби ці дії виконувати або оминати, відповідно до такого кінця, який во-

на має у своєму світогляді. Але, в засягу етики, проте, є також не добровільні дії, які виконуються із нехиттю, а однак містять певний ступінь особистої згоди. Етичний напрям є рефлексивним, добре обдуманим і поміркованим складом висновку, який відноситься до певних родів добровільної активності, які можуть бути добрими і відповідними осудами (або не добрими і не добровільними) для змісту людської діючої сили у цілості людського життя, включно її відношення до іншого буття, на яке вона впливає в якийсь відзначаючий спосіб. Це також включає відношення людської дії до загальної ціли життя; як знання і любов досконалого добра, високого добробуту особистого і суспільного життя, щастя і радості, або подібного вищого кінця.

3. Відрізняючий характер етики можна бачити тоді, коли ми розглядаємо різні роди *порядку* в якому людина може розріняти буття, а це вимагає різної навички ума бути в спроможності це розуміти. Отже, 1) на вички спекулятивної філософії, скажیم напр., природної філософії (див. роз. 14), і метафізики (див. роз 29), це дає нам можливість розгляду того порядку, в якому знаходиться все реальне буття, яке є віддільне від якогось-небудь ефекту людської активності (тобто це є чисто спекулятивний порядок). 2.) Навички логіки (див. роз. 13)), що дає можливість порядку людської власної думки 3) Подібним є також навичка до мистецтва, яке дає можливість людині продукувати ужиточні або красиві речі. 4) Врешті, філософія моралі дає людині можливість устійнити порядок її добровільної активності, то є, активності, яка походить від людської волі та яка є впорядкована розумом в напрямку до досягнення відповідного кінця. З цього ми можемо бачити, що етика є практичною або продуктивною наукою, яка є також нормативною, тобто вона стосується до того, що людина «повинна» робити, а не тільки «як» вона має робити. Хоча ж вона є практична, проте, вона має та-

кож свій особливий спекулятивний аспект у тому зми-
сли, що дія наслідують буття і, що людська дія є правиль-
ною тільки тоді, коли вона є згідна з люською приро-
дою. Тому етика, для свого уточнення, вимагає знання
психології і метафізики.

4. Так, як природна теологія (див. роз. 40), етика зу-
стрічає проблему її відношення до віри, бо тут можна
аргументувати, що оскільки моральна наука є основана
тільки на самому розумові, оскільки вона не є достат-
ньою на те, щоб бути керівником дійсного рішення у
людському життю, тобто нехтувати цілковито перво-
родний гріх і фактичну високу людську думку до над-
природного порядку. З цього приводу, тут є пропозиція
християнської етики, яка відноситься до християнської
філософії як основи, яка дає достатне практичне керів-
ництво християнського життя. Вартість такої мораль-
ної науки є очевидною, але ми тут розглядаємо етику
основану на природному житті розуму, що само собою
дає дуже важний фундамент для моральної теології,
яка, однак, є особною наукою. Іншими словами, тут
розглядається етику тільки зі становища філософії.

5. Етику можна *поділяти* в різні способи. Дехто ро-
бить тільки основну різницю між добровільною дією
так, як вона відноситься до приватного добра особи,
яке є суб'єктом справи *індивідуальної* етики і такі дії,
які відносяться до спільного добра, що само собою за-
раховується до соціальної етики. Інші пропонують по-
діл етики на основі засягу всієї людської дії добра. Та-
ким чином, етику можна поділити на: індивідуальну
етику, яка займається приватним добром; домашню
етику, яка займається добром родини, політичну етику,
яка займається добром суспільства, держави, або на-
ції і міжнародної етики в широкому розумінні спіль-
ного природного добра всього людства. Однак, в цьо-
му, що слідує, буде зосередження на індивідуальній
етиці.

ЛЮДСЬКА ДІЯ

Розділ 56

1. Оскільки суб'єктом етики є добровільна людська дія, тоді це є необхідним вияснити на самому початку, що ми розуміємо під назвою людської дії. Отже, дефініцією *людської дії* є та дія, яку виконує тільки сама людина, і таким чином вона є відповідна для людини (див. роз. 28). Але деякі дії виконувані людиною є також виконувані тваринами, напр., як вегетативна дія і дія сприйняття і емоції. Коли якась особа виконує таку дію, вона називається дією чоловіка, але не людською дією. Бо те, що становить виконує дію людського буття, мусить бути відрізняючо людським, тобто це є характеристика добровільності, то є, що така дія є в якийсь спосіб під контролею волі, яка є відповідно-людською. Добровільна дія походить з двох боків, або від самої волі, такої як дія любови або вибору, яка називається виявом волі, або від якоїсь іншої сили, яка в якийсь спосіб може рухати волею і називається дією, яка є наділена волею. Таким чином дія інтелекту, змислового пізнання, або емоції, або дія якогось члена тіла як наказу волі, може бути добровільною дією у наділенім змислі.

2. З повищого є ясно, що там є принципи, від яких постає людська дія і, які можуть помагати їй в її розумінню. Ці принципи є *внутрішніми*, у тому змислі, що вони відносяться в якийсь спосіб до людського буття, або вони є зовнішніми до людини, такі як закон, який як знаний, може напружено впливати на добровільну активність людини. Внутрішні принципи людської дії включають інтелект, волю, змислові апетити і навичку, як також чесноти і хиби, якими можуть бути наділені сили людського духа. Оскільки перші три вже були розглянені у психології (див. роз. 24-27), тоді тут залишається до розгляду тільки різні роди навички.

3. *Навичку* можна розуміти як початкову характеристику (диспозицію) сили (див. роз, 21, 7), щоб рішучо діяти. Людина є здібна виконувати різні дії шляхом багатьох своїх сил, але і ці дії були б виконувані навмання без напруженого впливу людської навички. Бо навичка розвиває і зміцнює людську силу, та дає можливість цій силі належно оперувати, та бути більше здібною до продукції й осягу наміченої цілі. Будучи так зрозумілою, навичка може бути дефінювана як міцний *характер* сили, щоб рішучо діяти. І як дієвість сили або потенції, її можна уважати як досконалість. Крім того, навичка або звичка, є далеко від того, щоб бути тільки механічним процесом, або бути цілком чужою для доброї дії, саме навпаки, вона вступає у виконуючий процес людської дії так глибоко і внутрішньо, що її треба розглядати як *другу природу* людини, а це тому, що вона створює такий рід природної дії, яким є сама сила як перше джерело природної дії.

4. Поняття навички як удосконалювання або поліпшування людської дії, не є у суперечності з поділом навички на добру або злу, то є, чесноти і хиби. Всяка навичка дозволяє людині на кращу діяльність ніж без неї, а коли йде мова про те, чи навична є доброю чи злою, тоді це є справа морального розгляду, тобто відрізняючою від психологічного вияснення як навички розвивається в більшу і повну силу. У загальному вислові, різниця між чеснотою як добра, і хиби як зла, залежить від того, якою є ця навичка, тобто, чи вона продукує і пропагує людське добро чи зло. Бо дії чеснот є тими, які відповідають людській природі, то є, вони є навичковими діями, які виконуються відповідно до правил розуму. А дії зла є протилежністю людської природи так далеко, як вони є навичковою протилежністю до напрямку розуму. Або більше докладно, можна сказати, що чесноту треба дефінювати як добру навичку завдяки якої людина живе праведно, або, в другу чергу, як схильність навички до вибору віднос-

них засобів між крайнім (екстремом) надміром і вадою. Хиба, як навичка протилежності, наклонне когось до вибору екстремного і морального зла.

5. Повищі дефініції відносяться в основному до чотирьох основних чеснот, то є, обережності (або поміркованості), справедливості, стриманості і сили духу (або можності). У широкому змислі, людські чесноти можуть бути однакові, інтелектуальні або моральні, в залежності від того, чи, і як вони удосконалюють інтелект або волю, тобто ці два основні принципи людської дії. Бо добра навичка думки, удосконалює людський інтелект будь воно в його спекулятивнім вимірі із інтелектуальною чеснотою розуміння (див. роз. 35, 2) науки (див. роз. 12), і мудрості (див. роз. 35, 1), або в його практичному вимірі із навички мистецтва і *обережності*, хоч ця остатня є також моральною, так далеко, як вона вимагає правильного апетиту для своєї відповідної дії.

6. Чергуючу (або змінну) людську дію можна б описати шляхом вияснення, як така дія є *свобідна* (вільна). Бо тут власне постає необхідність відрізнення між добровільною дією і *свобідною* дією; й хоч кожна *свобідна* дія є з необхідности також добровільною дією, то однак, не кожна добровільна дія є точно *свобідною* дією. Говорячи відповідно, тоді треба сказати, що *свобідна* дія є дією *вибору*. Проте, бувають також такі обставини, коли людина приходить до висновку, що вона не має вибору й тоді вона робить те, що вона мусить зробити (див. роз. 27, 3). Такі дії є добровільними в тому, що вони походять від волі як принципу, однак, вони не є *свобідні* у звичайному розумінню цього терміну.

7. Ми маємо два типи або роди *свобідної* дії, які кореспондують з двома типами *свободи*: виконання і специфікації. 1) *Свобода виконання* є тою, яка є між суперечливим вибором; тобто вона є *свободою* діючої сили; яка є абсолютним змислом, щоб діяти або, щоб не діяти. Бо раціональна людина може діяти або не

діяти у якій-небудь даній ситуації. Крім того, людина, як добровільна діюча сила має завжди цей сорт свободи; тобто як сполучник внутрішньої дії веління або невеління, і таким чином, для всієї практичної потреби добровільна дія і свобідна дія є ідентичні. 2) Свобода специфікації припускає свободу виконання, глядячи даліше за специфікуючим об'єктом дії, яка має бути виконана діючою силою. Це є радше вибір цієї зміни, ніж того або тамтого, тобто це є вибір засобів у відношенню до осягнення бажаного кінця. Тому, вибір свободи дії стосується до належних засобів, а не тільки до якінця як кінця. Бо воля кінця як кінця не є справою вибору, але справою простого веління; а дія волі, яка зосереджується прицизно на засобах, є дією вибору. Бо коли робиться відношення до людської свободи у моральному змісті, тоді власне мається на думці значіння цієї специфікації свободи.

8. У світлі вищесказаного можна зробити відрізнєння складових частин, або тих специфічних дій, які творять комплекс (склад) людської дії, які завжди стосуються до шляхів кінця і засобу. Понижче подається аналізу людської дії у термінах її різних ступнів:

<i>Інтелект</i>	<i>Воля</i>
	В стосунку до кінця
1. Розуміння кінця	2. Веління кінця
3. Осуд про кінець	4. Намірення кінця
	В стосунку до засобів
5. Обмірковування про кінець	6. Згода до кінця
7. Осуд про вибір	8. Вибір засобів
	В стосунку виконання
9. Наказ до виконання вибору	10. Ужиття сили до виконання
11. Осуд осягненого кінця	12. Задоволення з осягненого кінця

Правда, не кожна вищеподана дія міститься у людському виконуванні, ані не кожний ступінь стається поступенно в такому порядку, але кожна людська дія у практичному порядку життя, містить в собі пошук якогось кінця, що осудом і вибором засобів та наслідком рішення до одержання бажаного кінця, вибирає і перепроводжує обраний напрямок дії. В цьому, є дуже допоміжні 7 і 8 ступні, для вказання свободної людської дії, або як деколи ми називаємо її свободою волі (див. роз 27, 2), які фактично є спільною дією інтелекту і волі. Інтелект, в його практичному осуді у відношенню до засобів 7), є рішаючою причиною волі вибору одної дії ніж якоїсь іншої 8). Але це рішення походить від знання; і саме звідси воля, виконуючи дію вибору, вибирає свободно те, що є пропозицією із сторони інтелекту.

9. Така детальна структура людської дії вияснює, як інтелект рухає в загальний спосіб волю. Порядком специфікації остаточної причини (див. роз. 34, 10), воля може бути рухана через інтелект, як також через емоцію і зміслові здібності, які збуджують відгук до зрозумілого добра. Проте, порядком продуктивної причини воля задержує місце першого рухача у людині, і таким чином вона сама є нерухомою через ніяку іншу силу. Це однак не усуває цього, що воля може бути рухана у своїм виконуванню через Першого Нерухомого Рухача який є Чистою Дією. Бо, як уже було вияснено, дієвість Першої причини є такою, якої сила простягається не тільки до продукції усіх речей включно із волею — дією, але також до моди або способу у яких такі речі є під її впливом. Крім того, досвід є найкращим доказом того, що воля є діючою силою, яка діє свободно. Але, як друга причина у онтологічному сенсі, навіть воля мусить бути рухана до її належної оперативності відповідно до природи свого буття як учасники у Самому Буттю. Оскільки ж її природа є до то-

го, щоб оперувати свобідно, вона є рухана свобідно через одинокую причину своєї природи.

КІНЕЦЬ ЛЮДСЬКОЇ ДІЇ

Розділ 57

1. *Кінець* є причиною причин, й ця аксіома ніде не є більше застосована як у студії людської дії, бо знання кінця людської активності надає найбільше зрозуміння про саму людську дію. Кінець може бути дефінований як об'єкт, з допомогою якого стається якась подія або ряд подій, що в даному часі мають своє місце. У цьому змислі, це є те саме, що кінцева причина (див. роз. 34, 10), з приводу якої щось існує або робиться, для якого (якої) діюча сила діє, або має місце своєї дії.

2. Розумінню концепції кінця у моральній філософії сприяють чотири елементи: його терміновість, його аспект причини, його ідентичність з добром і його відношення до засобів. 1) Як терміновість, кінець є просто наслідком або метою того, що діюча сила робить або за чим вона розшукує або чого вона домагається, і як така, вона заключає свій рух в сторону цієї мети. 2) Як причина, кінець є тим, що є першим наміром і таким чином виконує свій рішучий вплив на цю дію, яка веде до наміреної мети. 3) Як добро, кінець дає причину, чому діюча сила цього прагне або хоче; отже, кінець і добро вміщують необхідно одне другого. Їх бажання є саме тою підставою, чому добро є причиною: добро, як кажеться, є співвідносно до апетиту (див. роз. 25, 1); бо все, що задовольняє апетит або його удосконалює, є підхоже до нього і тому є бажане. Такий концепт добра є очевидно ширшим від морального добра. Людина має різні рівні апетиту, але моральний об'єкт може бути добрий тільки тоді, коли він здійснює відповідальність цілоти особи; воно мусить бути корі-

стю для людини як людини, а не тільки так, як би вона була тільки звичайним змисловим буттям. 4) Як відношення до засобів, кінець специфікує, чому щось інше існує або є роблене; це «щось інше» відноситься до засобів. Якийсь засіб не може бути зрозумілий без свого відношення до того становища, для якого він був вибраний. Але те, що притягає діючу силу до засобу не є так дуже його природа, як його особливий рід речі, як його вартість для осягнення кінця; або інакше те, що діюча сила бачить у засобах, є в основному добро самого кінця.

3. Якщо різниця між кінцем і засобом є ясна, то однак, реальність опису цих термінів не є така проста. Бо деколи якась річ може бути кінцем в одному відношенню, а засоби в іншому. Щоб розглянути точно скомплікованість конкретної ситуації, філософи роблять різні поділи кінця. 1) Відносні кінці даного ряду можуть бути відрізнявані на основі їх осягнутого порядку. *Приблизний* кінець є той, за ради якого щось виконується безпосередньо і негайно. *Проміжний* кінець є той, з погляду якого приблизний кінець був пошукований, і був побажаний для чогось іншого. Обидва кінці як приблизний так й проміжний є також засобами, і кожний з них відноситься до засобу — кінця. Останній з ряду цих кінців називається *остаточним кінцем*. Це може бути тільки відносна остаточність тоді, коли цілий ряд попередніх кінців був підпорядкований останньому кінцю або кінців. Але *абсолютний* остаточний кінець, тобто найвищий кінець є той, до котрого є спрямовані усі діючі сили активності за ради себе самого. У цьому змислі, найвищий кінець має бути людським щастям.

4. Проблема людського *остаточного кінця* не є філософічно легко розв'язана. Однак ж, остаточний кінець є понад усе добром людської дії, який є тільки самотнім кінцем, який треба любити і тільки його самого шукати. Філософи є у словесній згоді про стосу-

нок місткості добра, за яким людина завжди шукає; бо всі люди шукають *щастя*. Це становище є чистою описовою заявою, то є, бути людською діючою силою, значить, спрямовувати себе в напрямі якогось кінця, який був би досконалим конститутивним щастям. Однак же сказавши це, воно ще є далеко в стосунку до того, де знаходиться людське щастя. Клясичне твердження Аристотеля із позиції погляду філософії, яке він удержував є те, що там є тільки один остаточний кінець, який дійсно удосконалює діючу силу людини. Його аргумент можна подати сумарично в наступному: Тільки те добро, яке є пропорційне (відносне) для діючої сили, може бути досконалістю діючої сили. Із цього приводу людське добро, людське щастя не може полягати тільки на активності вегетативних сил, або тільки на змислових силах як таких. Бо специфічною функцією людської активності є розум і його раціональність, тому людське добро полягає на високій якості такої активності. Отже, тому Аристотель завважує, що людське добро мусить полягати на високій якості і добродетивній раціональній активності. Але, оскільки «раціональна активність» є двозначна (неясна), яка покриває не тільки активність розуму, але також інші дії так далеко, як вони можуть підпасти під вплив розуму, тоді тільки висока якість і добродетивність встановлюють досконале добро людської діючої сили однаково, як інтелектуально, так морально. Бо найвищою якістю розуму є *мудрість* (див. роз. 35, 1), таким чином, людське дійсне щастя лежить у *роздумі* тої правди, яка може бути знана про найвищу реальність. Таке життя є Бого-подібне, оскільки воно належить до людини, а це тому, що вона має таку інтелігенцію, яка є подібна до *нематеріального Буття* (Єства).

5. Християнська етика доповнює позитивне вчення Аристотеля тим, що тільки Самий Бог є правдивою причиною і остаточним кінцем всієї людської активності, і що Самий Бог є найвищим добром, і, що тому

людське щастя мусить полягати у роздумі про Самого Бога, даного у *блаженній візії* і осягненого тільки після життя.

ДОБРОВІЛЬНІСТЬ І МИМОВІЛЬНІСТЬ

Розділ 58

1. *Добровільність* є характеристикою людської дії, яка є свobodна, то є, яка виконується охочо з достатнім знанням обставин і без якогось примусу чужих зовнішніх сил. Ця характеристика постає із посідаючого у людським змісті остаточного кінця та вимагає розгляду і вибору, щоби дібрати такі засоби, шляхом яких можна б осягнути або зреалізувати цей кінець особливою дією. Але це не значить, що людина може вибирати який-небудь кінець як досконалий, який не відповідає людському родові, а тільки такий, який становить її власну людську природу (див. роз. 16, 4). Бо, відмінно від інших діючих космічних сил, людина мусить спрямовувати себе до такого кінця, який є її власним.

2. Добровільна дія є обмірковувана і знаючопливуча від внутрішнього принципу до діючої сили. Це «знаюче» є дуже важне, бо коли б якась дія постала з незнання, тоді вона невідповідає цій дефініції і тому вона називається *не-добровільна*. А «внутрішнім принципом до діючої сили» є воля, у випадку видобутої дії, або сили, яка приходить з-під впливу волі, яка постає у випадку наданої дії. Таким чином, і акурат так, як дія може бути однаково, як основно-раціональна або шляхом участі, так же само, вона може бути означена добровільною в основному, або через шлях участі.

3. Природа добровільної дії може бути краще знана шляхом розгляду справи, в якій добровільна дія є очевидно, і дійсно, або частинно і цілковито загрожена, з чого постає привід до того, що є знане як *мимовільність* (або *не-добровільність*). 1) Виконана дія, дже-

релом якої є зовнішня діюча сила, до якої дана людська діюча сила не додає від себе нічого (див. роз. 16, 6). Тобто, це діється тоді, коли якась сила схоплює людину проти її волі і вона мусить іти туди, куди її накажуть поневолювачі. Отже, вона не йде добровільно, і не є відповідальна за таку активність. 2) Виконувана дія із *страху* є комбінацією добровільної і мимовільної дії. Бо тут робиться щось із страху, однак там мусить бути принайменше частка згоди із сторони волі, оскільки діюча сила веде до того, що людина робить, а не тільки із самого страху, але можливо тому, щоб оминати зло, яке постало із страху. Але, рівночасно це виконання, яке постало із страху є також мимовільне, у тому зміслі, що воно є протилежне тому, що є волевою схильністю осіб від обставин спричинених страхом. Іншими словами, виконана дія сприводу страху залишається добровільною коли говоримо абсолютно, але мимовільною у певних аспектах даного випадку. 3) Виконання дії під впливом *емоції* стоять у подвійному відношенні, тобто до інтелекту і волі, і таким чином оцінюється по різному в залежності від того, чи емоція є попередньо (а пріорною) чи висновковою. а) Емоція може бути *попередньою* тоді, коли вона постає незалежно від якогось стимулювання (спокушення) або заохотою із сторони волі. Отже, збудження апетиту не є добровільне, але постає спонтанно (самовільно) на підволевому рівні. Вона називається попередньою тому, що вона постає пріорно до якої-небудь дії волі, яка б її спричинювала або була з нею згідна. Але з моментом, коли воля навмисне дає свою згоду емоції, або нехтує і не підкорює її як це вона повинна зробити, тоді така дія стає добровільною і перестає бути пріорною. б) *Наслідкова* (або консеквентна) емоція є добровільною, будь воно посередньо, коли воля нехтує і не підкорює її, або безпосередньо, коли це трапляється під примусом або якоїсь сили, тоді це може бути дефінюване так, що сама емоція є безпосереднім ба-

жанням за ради самої себе або як засіб до чогось іншого.

МОРАЛЬНІСТЬ І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

Рорділ 59

1. *Моральність* є якостевою атрибутністю до людської діяльності з приводу її згідности або браку згідности до норми або правила, відповідно якої вона повинна бути регульована. З одного боку, це припускає, що людська дія є добровільною і відповідальною і, з другого, що там є норма (міра) або правило, через яке людська поведінка може бути міряна. З того, що вже було дотепер сказано, повинно бути ясно, що таку норму або правило забезпечує кінець, або найвище добро людини, полягаюче на людській дії, яке є відповідне її природі, то є, дбросчесне життя, специфіковане правильним розумом. Інші правила, які є зовнішніми до людини, є саме, закон. Тепер вистачить в загальному сказати, що людський кінець устійнюють норми супроти яких моральна дія має бути суджена і у таких термінах, у яких види моральности можуть бути визначені (див. роз. 53, 4-5).

2. Відношення якої-небудь дії людського кінця можуть бути потрібні: 1) якщо вибір сприяє осягнення кінця, тоді дія є *морально добра*; 2) якщо вибір завдає поразку кінцево, тоді дія є *морально не добра* або зла; і 3) якщо вибір не виконує ні одного ні другого, тоді така дія є морально байдужою (індіферентною). Тепер, чим більша є різниця між тою дією, яка є добра і тою, яка є зла, тим більшою є проблема морального визначення, що становить одну доброю, адругу злою.

3. Моральність людської дії специфікується шляхом трьох визначених дій: об'єкту, кінця, і ситуації (обставин). 1) *Об'єкт* є тим, який дійсно виконується або проектується як можливість людського досягнення. Він

є також тим, до якого є стосунок вибору, або альтернативою, до якого дія змагає через свою власну природу. Наприклад, об'єкт убивства є позбавлення життя невинної людини. Це є власне об'єкт, який дає нам розуміння специфічної дії, чи вона є морально добра чи зла.

2) *Кінець* є ціллю або мотивом для якої діюча сила діє. В іншому разі дія може бути добра, але в цьому випадку вона є знівечена, бо вона є виконана для злої цілі. З другого боку, та дія, яка є злою через свій об'єкт, такий як убивство, не може бути доброю тільки з приводу доброго наміру убивця; ось в цьому полягає відома аксіома, що кінець не оправдує засобів. *Обставини* є індивідуалізованим становищем, хоч і не є самою часткою природи самої дії, то однак вони до деякої міри модифікують реальність моральної якості.

4. Акурат так, як буття (єство) є добре тільки тоді, коли вся досконалість або добро належить до його природи, так само дія є добра тільки тоді, коли всі його моральні рішення є добрі. Добрий моральний об'єкт мусить бути вибраний, і мотив, який спонукує до дії мусить бути добрим, і супровідні обставини мусять бути добрі. Таким чином, загальне правило людської дії забезпечує кваліфікацію доброти тільки тоді, коли все рішення є у згоді з нормами правильного розуму і, тому, вони є добрі; але, коли б наприклад, якийсь одиникий елемент з поміж цих рішень не відповідав повищим нормам або був браком добра, тоді така дія характеризується як моральне зло, хоч би навіть це зло було тільки у кваліфікованому зміслі.

5. *Консеквентність* (наслідок) дії, як правило, не є впливом на її моральність, за винятком того, і так далеко, як вона є знана і волева і таким чином стається часткою природи самої дії. Одначе ж, лиха консеквентність, яка, хоч й не була на увазі, постає з того, що є непосреднім наміром і може бути причиною до неприваблення самої невинності дії. Такі обставини є загально суджені у вислові принципів *подвійного ефек-*

ту. Тут є чотири умовні принципи, які мусять бути провірені тим, хто виконує якусь дію, з якої може постати принайменше два ефекти або консеквенції, тобто один добрий, а другий злий. 1) Дієве визначення через об'єкт мусить бути морально добре, або принайменше байдужне (індиферентне). 2) Діюча сила не мусить хотіти позитивно злого ефекту, але тільки дозволити на нього; а якщо хтось може досягнути добрий ефект без злого, він повинен так зробити. 3) Добрий ефект мусить бути продукований безпосередньо через дію, а не через злий ефект; в іншому разі мудра діюча сила уживала б злого засобу до доброго кінця, що є не допустиме. 4) Там мусить бути відповідна пропорція між досягненим добром і допущенням злого з приводу нього.

6. Проблема чи людська дія може бути чи не бути морально *байдужою*, розв'язується загально в наступному: в основному об'єкт дії визначає його моральність, але, оскільки це стосується загальної природи дії, воно є висловлене шляхом абстракції такої, як виконання, працювання і говорення. А однак, фактична дія не є ніколи поставлена в абстрактне, а радше у конкретне відношення до свого існування. Тому, глядячи з становища першого шляху, дія може бути байдужою, бо деякі дії відповідно до їх природи, не мають ані чогось на увазі до відношення порядку розуму, ані чогось, що є протилежне цьому порядку. Натомість, глядячи з становища другого шляху, кожна людська дія є добра або зла, бо у конкретньому вона є завжди виконувана для якогось кінця та є оточена багатьма обставинами. Це, будь воно добре або зле, може усунути різницю абстрактного поняття дії, та виконати те, що є добре або що є зле відповідно до цілі даної особи і даного часу.

7. *Відповідальність* призначає особисту відповідальність за свою дію; ця сама ідея висловлюється також у відноснім терміні ПЛЯМА (або становлення комусь відповідальність за якусь провину). А ця пляма, є фактом якості якоїсь дії або консеквенції, яка є атрибут-

ною до діючої сили, бо відповідальність є якістю діючої сили, до якої вони є атрибутивні. Термін відповідальність уживається трьома способами. 1) Уживаний описово, він просто висловлює відношення причини-ефекту між діючою силою і дією або консеквенцією, без ніякої причетности в стосунку етичного характеру дії. 2) Перспективне ужиття вказує на моральне зобов'язання і або зв'язує когось до виконання чогось, або до оминання чогось так, як кажеться, що «виховання дітей є відповідальністю родичів». Ця відповідальність є в об'єктивному змислі. 3) Приписуюче ужиття є атрибутивним терміном догани або похвали відносно діючої сили, яка діє із або без відповідних норм моральної поведінки. Ця відповідальність є в суб'єктивному змислі.

ЗАКОН І СПРАВЕДЛИВИЙ РОЗСУДОК

Розділ 60

1. З поміж внутрішніх принципів людських дій, добротність є головним засобом спрямування людини до людського добра і щастя; а з поміж зовнішніх принципів закон відіграє подібну роль, даючи людині можливість вести добре життя. Бо як це є само-довідним з досвіду, що *спільне добро* є кінцем або ціллю усіх законів, але без належного розуміння, що *спільне добро* означає вся природна функція закону, яка керує людською дією, не може бути належно оцінена. Отже, *спільне добро* очевидно різниться від приватного добра, бо це останнє є добром тільки одної особи, яке не посідає ніхто інший. *Спільне добро* відрізняється також від *колективного* добра, яке є в посіданню цілої групи, одначе, колективне добро стається приватним добром членів цієї групи. Правдиве *спільне добро* не є індивідуальне або колективне, але універсальне і розподільне, тобто кожна людина бере участь у цілості

спільного добра. Відрізняюче спільне добро, до якого людський закон є спрямований, є цивільним або політичним добром. Таке спрямування людської дії шляхом закону є необхідним для людського розвитку і досконалості.

2. Клясична дефініція закону є основана на наступному поняттю спільного добра: закон є певним порядком розуму (розсудку) для спільного добра, який є виданий тим або тими, хто є відповідальним за добро цілого суспільства. Ця загальна дефініція закону відноситься пропорційно або аналогічно до різних родів закону. Відповідно до людської моди знання, цивільного, або людсько-позитивного, закон (право) реалізує в основному загальну дефініцію закону. Тому закон має бути зрозумілим як розумне і розсудливе упорядкування тих властей, які упряляють політично суспільством, тобто членами цілого суспільства в напрямку до спільного цивільного добра, бо всяке задоволення і щастя полягає в основному на мирі (спокою) і порядку. *Цивільне право* (закон) стосується безпосередньо до зовнішніх дій людського буття (ества) з припущенням внутрішніх принципів і дій. І хоч цивільне право не має безпосередньої цілі робити людину в її дії добродесною, однак воно наказує людині і зобов'язує людину бути добродесною, та забороняє робити ті дії, які ведуть до зла та роблять суспільне життя неможливим.

3. Кожне цивільне право, так далеко, як воно є цілком для спільного добра, яке є відповідним законом справедливості, становить собою зобов'язання, як треба слухати і виконувати. Однак ж, це зобов'язання ґрунтується на чомусь більшому, як тільки на самому цивільному законі або праві. Воно походить від більшого фундаментального закону ніж цивільне право і його політична санкція, тобто від закону, який називається *природним законом*. Це є «неписаний закон», який у своєму найбільш загальному правилі є фундаментально тим самим для всіх. Природний закон ви-

словлює в основному і в універсальній формі фундаментальний нахил людського розсудку формульованого шляхом розуму у природньо створенім судженню, то є, з дуже незначним розумуванням або взагалі без дискурсивного зусилля розумування. Такий закон, тоді є природним і базується на двох точках: 1) це не є закон створений розумом або відкритий розумом; і 2) таким чином всі люди знають природно універсальні правила, висловлені у природному законі. Будучи так зрозумілим, природний закон є фундаментальним принципом для керування людськими діями.

4. Але ми маємо ще інший рід закону, про який тут мусить бути мова, а ним є: *вічний закон*. Цей закон є навіть ще більше фундаментальний ніж природний закон, будучи власне таким законом, в якому бере участь навіть природний закон. Вічний закон відноситься до ідеї управління речей, які існують в умі Бога. Бо це є пляном Божої Мудрости, через яку є керовані всі дії і рух універсу. Він управляє універсом як цілоти до спільного добра Самого Бога. Цей закон не є даний через об'явлення. Але знання про вічний закон може бути осягнене шляхом самого розуму, хоч, як звичайно, не безпосередньо. Тому, вічний закон є остаточним джерелом всіх законів і, остаточною директивною принципів всіх дій і рухів створінь до їх відповідного кінця.

5. Навичка, або природна здібність людини до пізнання першого принципу морального порядку, і таким чином природного закону без звернення до дискурсивного розумування, є знана як «Сидересіс» (тобто природжене знання основних принципів моралі). Ця природна навичка, є в основному та сама як та, яким є розуміння (див. роз. 36, 2). Одначе, принципи при яких це приходить, не є самі собою природні або природжені, бо подібно, як все інтелектуальне знання, вони мають своє походження у змисловому досвіді; але незалежно від цього, кожна людина має природжену або природну здібність збагнути їх правду, так скоро, як вона розу-

міє концепціалне припущення їх судження. Про таке становище одна людина може мати більшу проникливість відносно їх значіння ніж інша, проте, якщо хтось має більшу здібність інтелекту, це знову буде залежати від стану удосконалення його внутрішніх і зовнішніх сил змислів.

6. Синдересіс є внутрішнім джерелом, від якого походить людське знання природного закону. Оскільки найбільш загальний концепт спонукує людину до дії добра, тоді *першим принципом* практичного порядку мусить бути: виконання Добра, а Зло мусить бути оминуте. І це власне є основним принципом природного морального закону.

Але, порядком того, щоб природжене знання основних принципів моралі було принципом практичного порядку, тут є потрібна ще інша навичка ума, а ця навичка є знана як *обережність* або розсудливість, що є рівночасне з практичною мудрістю. Тобто, шляхом обережної розсудливості людини розпізнає правильні засоби до досягнення своєї наміченої ціли, які є співмірні з моральними законами добродесного життя.

Крім того, коли синдересіс і обережність є навичкою, *сумління* натомість, є дією судження. Воно є знанням, яке супроводить дію і дає знати діючій силі, чи її дія є правильна чи зла. З приводу цього супроводу сумління відноситься до суб'єктивної норми моралі, оскільки вона доставляє особисту оцінку цього, чи індивідуальна дія є доброю чи злою. Але, на жаль, сумління само собою є дуже часто помилкою і тому воно не є певним провідником моральної об'єктивності. А щоб ним бути, воно мусить бути під впливом практичної мудрости або обережної розсудливості, й тільки тоді вона може стати ефективним судженням розсудливої людини

ЧАСТИНА ОДИНАДЦЯТА

ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІСТИЧНИХ НАУК

Філософія мови

Розділ 61

1. Мова є систематичним засобом людського зв'язку, особливо через пристосування звуку голосу репрезентуючи звичайну концепцію, відчуття об'єкт і т. д. Подібно як їсти і спати, що є спільне всім людям; неподібно їм, це не є інстинктовне, але мусить бути вивчене кожним індивідуалом від інших членів свого суспільства або групи до якої вона належить. Це є певний рід поведінки яка є притаманна тільки людині, яка не поділяє цього з ніяким іншим живучим створінням. Без цього людська контроля комплексного знання і її оточення була б неймовірна. Вивчення мови стосується традиційно до філософів, але з 19-го століття розвинулася емпірична школа науки лінгвістики, а з половини 20-го століття почали її вивчати психологи і психолінгвістики. Наука мови стосує засоби, шляхом яких звук є організований і зразки через які їх значіння є вибрані і впорядковані так, як звук і значіння є зв'язані, так мова змінюється і диференціюється в родинах протягом часу, і так вона служить як провідник для зв'язку і культури. Філософи цікавляться мовою в загальному, особливо мовою філософії. Це вважається ними як знак (див. роз. 2, 4), тобто як те, яке будучи знане, веде знання до чогось іншого. Реалісти схильні до теорії тріядного значення, де основою (елементами)

є слова, концепції і речі; відношення концепції до речей є природним і, концепції до слів є справою вигоди (див. роз. 2, 3 і 24, 2). Те, що говорить голосний звук слова і основу мови, є сполученням зі значінням або концепцією.

2. *Семантика* є зусиллям розв'язки філософської проблеми шляхом творення більше прицизної мови. Це є модерна форма номіналізму до того ступня, що вона вважає мову як довільну (арбітрарну) і на цій базі встановлює свою теорію метамови; бо майже всі семантичні назви не мають внутрішнього відношення до об'єктів, які є їх признакою. Дискусійний предмет семантики включає антіномієс (взаємну суперечність двох законоположень) і формалізування мови, звану мета-мовою; дефініція правди і терміни признаки і супровідне значення ведуть до відрізнювання між семантичною і аналітичною правдою. Двозначність як опис може бути правдою, і як значіння може бути значінням, є спорідненою наукою семіотики або загальною теорією знаків.

3. *Мовозначна аналіза* (лінгвістика) є частю руху званого як аналітична філософія, яка намагається обмежити сферу значіння пропозиції без того, щоб бути заангажованою і зобов'язаною до метафізично-епістемологічної традиції філософів. Таким чином вона пропонує в життя «природної» філософичної методи, яка б служила критичним і терапевтичним цілям. Мовознавча аналіза намагається з'єднати значіння концепту з ролею, яку вона виконує в людським способі дії, і заперечити, що пропозиція може обмірковувати реальність тільки тому, що вона бере участь в її структурі. Майже вся її дискусія є анти-метафізична, як це є видно із повторюваного намагання встановлення емпіричних принципів потверджування (верифікації), яку можна б вживати як критерій значіння. Мовознавча аналіза є радше стиль філософування ніж доктрина.

4. Тоді, як аналіза мови є в основному Англосаксонського руху, Герменевтика, або інтерпретація мови бу-

ла розвинена на Європейському континенті. В минулому, герменевтика була обмежена до студій особливих текстів, найбільше тих з Святого Письма, але в теперішніх часах вона набрала широкого філософського значення. Вона пропнує, щоб значіння тексту було збагнене тільки так далеко, як воно може бути доповненням до особистого життя автора і, щоб особливо гуманістичність, була непохитною методою емпіричних наук, як вимога інтерпретативного розуміння їх сприйняття. Сучасне зосередження є на джерелах мови як засобу трансценденції суб'єктивізму і визнання кінцевості індивідуального погляду. Оскільки мову можна передавати прихованим способом, остільки тут є добра нагода інженерії ума як фактора трансценденції індивідуала, що само собою дає можливість універсального виміру герменевтики. Іншими словами, щоб соціальний і політичний фактор в світі трансцендував індивідуала і таким чином був масовим.

ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА

Розділ 62

1. *Мистецтво* вживається деколи в дуже вузькому змислі, яке мало б означати тільки зорове мистецтво, а деколи в широкому змислі, тому це не є легко знайти спільну дефініцію. В своєму оригінальному значінню це була майстерність творення; з цього це було удосконалене до значіння здібності згідно здорового розуму; опісля, це було поширене на виробництво продуктів кінцевої потреби життя, а вже далі продукцію речей згідно порядку знання і задоволення. У ранній добі мистецтво було споріднене з обережністю, бо обережність вживає знання на те, щоб правильно діяти. Тепер мистецтво вживає знання для доброї продукції речей. На підставі праці або продукту мистецтво поділяється на ліберальне і рабське: це останнє робить об'єкти із зов-

нішньої фізичної матерії і є наслідком тілесного зусилля того, хто робить, попереднє натомість, є іманентною активністю, об'єктом якої є нематеріальне і знаходиться в умі або в уяві мистця. З становища ціли, мистецтво поділяється далі на *ужиточне* і *витончене*: перше продукує речі для задоволення, а не для себе самих або для якогось іншого добра, друге продукує об'єкти, які є на показ і задоволення за ради їх самих, бо вони містять в собі якусь красу.

2. Клясична аналіза *витонченого* мистецтва міститься в поезії Аристотеля, де його застосовується на полі драми. З цього погляду те, що становить витончене мистецтво будь воно ліберальне чи рабське є «мімесіс», тобто імітація або репрезентація: бо все мистецтво імітує природу, деколи у зовнішнім вигляді, а деколи в оперативності. Але як щось є особливістю мистецтва, це імітація, яка безпосередньо є тим кінцем за яким шукають, але не як засобу, так як це є в інших родах мистецтва. Основою мистецького задоволення є також «катаріс», тобто очищення, через яке емоція одержує впорядковану залежність від розуму як загострення артистичної форми. Однак очищення служить тільки як інструмент, бо відповідним кінцем мистецтва є *роздум* і вислід задоволення, як наслідок естетичного відгуку краси.

3. *Естетика* є модерним терміном філософії краси, стосуючи в загальному питанні про мистецтво, її природу і значення. Відповідь на питання, що є мистецтво можна поставити у трьох головних категоріях: 1) *Рефлексивність* вважає, що мистецтво є в основному імітацією і таким чином містить в собі певний рід відношення продукуючої праці до зовнішньої сторони світу через засіб важливої подібності між ними, хоч з чимось залишеним або доданим; 2) *Експресіонізм*, який бачить мистецтво як вираз емоції або відчуття і таким чином як творчий вияв представляє своє творче враження; 3) *Формалізм*, який концентрується на внутріш-

ній єдності, порядку і красі естетичного об'єкту й таким чином наголошує само-вмістимість і самодостатність твору самого мистецтва. Іншим предметом естетики є *вартість* і *досвід*. Ці два чинники є центральною вагою у критиці мистецтва. Типічним питанням є, чи естетична вартість є сама як краса, чи вона є природна, чи не природна, об'єктивна чи суб'єктивна, відносна чи не відносна, і врешті, чи вона є тільки місткістю постачання естетичного досвіду. Якщо ми приймемо, що такий досвід можна схарактеризувати як незвичайно напружене захоплення феноменом об'єкту, тоді в цьому є різниця поглядів естетиків, що є «рухомою» якістю мистецтва, і зарахунок чого воно є напруженням, і чи воно може бути описане як тип відділеного зв'язку з естетичною віддалю. Томізм і томісти наголошують інтелектуальний аспект естетичного задоволення, погоджуючися з думкою Томи з Аквіну, який дефінює красу як це, «що задовольє зір»: отже сприйняття краси і чудове зображення і розуміння об'єкту, його посідання пропорційної форми до самого інтелекту, все це разом створює велике задоволення і захоплення, яке є характеристикою правдивого естетичного досвіду.

4. *Краса*, яку студіюється в естетиці, відрізняється від онтологічної досконалості, яку студіюється у метафізиці і є загально звана як трансцендентальність (див. роз. 31, 5). Вона може бути дефінювана як якість, становлячи не утилітарну вартість форми. Її притаманністю є витонченість і ризиковність єдності кількостевих і якостевих елементів. Ум відкриває її зі зростаючим зацікавленням і прихильністю. Як концепт, вона має довгу історію, але є дуже мало згоди про її сучасний формальний склад. Однак виглядає, що вона представляє щось, що кваліфікує якусь отруктуру, тобто, яка не є накладена на матерію так як форма, радше, вона сама кваліфікує форму. Крім цього вона є об'єктивна; вона природна в об'єкті і, будучи відрізняваною, вона може дати об'єктивний критерій; однак, краса залежить від

ума, оскільки це є ум, який відтворює (зображує) дійсне відношення.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Розділ 63

1. *Історія* як термін означає однаково: 1) минуле людини, тобто все те, що трапилось людям з упливом часу, або 2) студію минулого, в якій ми намагаємося відкрити і розуміти, що в цій *історії сталося*. Тепер все, що сталося і що сталося не є ідентичне, бо практично це не є можливо вітворити назад минуле так, як воно фактично було. Також старинні документи є рідкісні, а теперішніх є велика кількість, також тому, що ці документик не є акуратні, бо їх творили люди, які не мали точних даних, і врешті тому, що історики є упереджені своїм власним часом і культурою. Тому вони подають минуле своїми власними словами. Історичність, яка походить з німецького *Geschichtlichkeit*, є зарезервованим терміном для чогось, що є віддільне від дійсної історичности; вона стверджує історичне значення, незалежно від того чи дійсність є устійнена чи ні, і може бути припускаючо описана як автентичний і тривалий вислів віри або руху в розумінню особливої участі у відношенню даного часу. Історіографія є писанням історії або методологічним вжиттям студії минулого, щоб його відповідно розуміти і записати.

2. *Філософію історії* можна в загальному описати, як інтерпретацію історії. Вона займається основною або остаточною причиною історичного процесу як цілоти і намагається проникливо бачити цілі пляну у безлічі подій. Дехто порівнює її з метаісторією, яка стосується до природи історії й її значіння та її причини і значення в історичній зміні. Таким чином бачити її кінець як визначення регулярних законів історичних фактів, і

місця таких фактів у в'ясненню погляду світу, або сві-тосприйняття.

3. Там нема тільки одної філософії історії; головні позиції груп можна подати під наступними назвами: 1) *Клясичний циклізм*, який передбачує вічність універсу як постійне повторення історичного процесу. 2) *Провіденціяльна історія*, яка бачить історичний процес започаткований божественною творчою дією, і продовження його до значущого кінця — будучи, очевидно, теологічного характеру, знана краще як теологія історії 3) *Вислюючі закони*, ці претендують на існування законів або ключів, які виявляють метафізику історичного процесу, між ними такі фактори як призначення, раса, географія, економія й інші історично-культурні події. 4) *Інтерпретативна історія*, яка визнає непередбачений характер свобідного людського вибору і таким чином невизначеного, одначе розрізняє зразок або напрям історичного процесу як цілості. 5) *Філософічно орієнтована історія*, яка концентрується на відношенню і причині, епістемологічній проблемі і філософії людини з наголошенням людської свободи. 6) І врешті, *Прогресивістичну теорію*, яка е основана на базі ідеї, що прогрес е законом природи, яка знаходить свое застосування в культурнім розвитку людини. Християнські мислителі незаперечують можливості прогресу, але вони ставлять питання його неминучості; вони бачуть безконечне циклічне повторення як остаточно без значіння і ціли. Тому вони е схильні інтерпретувати історію, яка застосовує лінеарність, і телеологічний розвиток в напрямі вічної ціли, яка е поза теперішнім порядком і таким чином вона е метаісторична.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Розділ 64

1. *Релігію* як універсально-унікальний феномен не е легко дефінювати, бо кожна особа має тенденцію дефі-

нювати релігію відповідно до свого власного досвіду. Суб'єктивно, релігія є чеснотою, яка веде до віддання пошани Богові, яка Йому належить; об'єктивно, це спосіб конкретного вияву чесноти, яка містить в собі віру до одного Бога, Який є Особою і безконечністю в Його атрибутах, до Якого людина відноситься з абсолютною повагою і покірністю, а в зовнішній дії висловлює цю віру і це відношення у Богослужінню і, як це є вимогою всіх людських дій, тут є необхідність інституції яка регулює ці дії. Для антропологів й інших спеців в стосунку до історії релігії, це поняття поширюється і включає, менше або більше прагматично, всяку релігію, обряд, інституції, групи і місце, де об'явлення є зарезервоване для релігії. Проте, центральним ядром релігійного досвіду є *святість*, як протилежність до профанного (нечистивого). Це представляє собою порядок дійсності, присутність якої викликає в людині повагу, хоч деколи унікалі її; це є рівночасне бажання і вважається страхом. Іншими словами, релігія посідає в собі якусь істотність непевного характеру, тобто містику, яка робить відчуття людини непереможно привабливим своєю величчю і страшить своєю вищістю. В цьому контексті релігію студіюється разом з магією, а це тому, що її опозиція може вияснити, який феномен є відповідно релігійний.

2. *Міт* є нормальною формою для виразу релігійного змісту перед розробкою філософської дефініції, ба навіть одно побіч другого. Міт є також обрядом, хоч він не завжди вияснює обряд, ані не кожний обряд є постулятом міту. Саме повторювання міту є обрядом, як це видно з обставин таємничої обрядовості (церемонії). Міт хоче прередати вияв релігійного досвіду без його відділення від конкретних елементів такого досвіду. Щоб вдержати цей зв'язок, тут є потреба відповідної функції символів. Тільки міт проектує цей досвід поза дійсність і профанність часу, щоб цим порядком наголосити абсолютну вартість своїх атрибутів.

3. Символ є практичним типом знаку (див. роз. 2, 4): як змістова реальність, наприклад, слово, жест, або мистецька картина, яка вказує на щось, що не можна безпосередньо сприйняти, відповідно описати, або дати належну дефініцію шляхом абстрактної концепції Символ, через свою сугестивну здібність, відкриває щось, що людина не може інакше знати, принаймні з яскравістю такої сили. А це тому, що рівень зв'язкового значіння символу і реальності, яка не є доступна у безпосереднім досвіді або концепції думки, в якомусь зміслі, символ як такий, є виявленням. Таким чином це є ідеальне для висловлення релігійної правди, яку не можна зобразити ніяким іншим дослівним способом.

4. Між філософами немає однастайности, що становить *філософію релігії*, в опозиції до того, що було подане попередньо. Цей термін є відносно теперішнього походження і вживається порізно: 1) *природна теологія* (див. роз. 40), або 2) більше точно, це *після-кантівська ідеалістична заміна* того, що було природною теологією перед-кантівським реалізмом або 3) просто *куркулярна категорія*, яка покриває різні предмети починаючи від історії, соціології і психології до проблем епістемології і метафізики. Проте є можливо відрізнити філософію релігії від природної теології на підставі слідуючого: природна теологія стосується тільки філософського питання про людське знання Бога шляхом природного розуму, тоді як філософія релігії враховує всі аспекти релігійного досвіду і відношення, зосереджуючися на значінню релігії й її ролі в людському особистому і соціальному існуванні. Хоча ж вона розглядає релігію в широкому змісті включаючи Юдео-Християнську традицію, вона робить це в філософському дусі, який не служить теологічній цілі; її наміром є тільки одно: шукання відповідного людського значення релігії так, як вона може бути збагнена в кооперативному життю всіх людей. А щоб досягнути цю ціль, вони дивляться на христинство як якийсь рід абстракт-

ної діалектики. Ось чому, ця філософія і філософи ставляться до християнської філософії з напруженим упередженням, що на диво завважається таки в нашому суспільстві, й то без того, щоб це упередження мало яке-небудь філософське знання. І саме тоді, коли ми на кожному кроці наголошуємо, що ми є 1000-літньою християнською нацією.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Розділ 65

1. *Філософія освіти* є популяризованим висловом прагматизму і означає студію фундаментальних принципів теорії освіти, яка відрізняється від наукової освіти, тобто емпіричних студій освітнього процесу і від мистецької освіти, то є техніки або методи освітньої практики. Для прагматиків філософія освіти займається в основному вартостями або ціллю освіти. Ширший кругозір цієї освіти включає 1) природу людини так, як вона є здібною набувати освіти, 2) ціль і характер насправді освіченої людини, 3) вишкільну здібність людини до набуття і досягнення цієї цілі, і 4) діючу силу, через яку людина набуває освіти а бо через яку людина є освічена. У цьому контексті термін освіта не повинен бути обмежений тільки до академічного вишколу, а радше розумілий в широкому змислі розвитку всіх сил людської особистості — фізичних, моральних та інтелектуальних — в їх індивідуальнім і соціальнім аспекті.

2. Різні філософії освіти були і є заангажовані у розвитку теорії освіти почавши від старинних (ранніх) часів до теперішнього часу. Вони включають: *гуманізм*, який бачить служіння людини для суспільства, як основний кінець освіти; *натуралізм*, який бачить людину як природне добро, і пристусовує завдання освіти так, щоб повернути людину до стану її недіткненої невинності; *науковість* (саєнтизм), яка хоче застосувати ме-

тодику науки, а особливо психологію для освітньої практики; *комунізм*, який хоче підпорядкувати індивідуала тотальній диктатурі комунізму, на підставі теоретичної ідеології марксизму-ленінізму; *прогресивізм*. цінить свободу, бачучи в освіті ніколи-нескінчений процес як продовжуючу реконструкцію досвіду для керування майбутньою активністю; соціальний реконструкціалізм, який бачить основне завдання освіти в тому, щоб вона займалася теперішніми проблемами та вводила драстичні соціальні реформи; і *традиціоналізм*, який проклямає, що школа повинна оминати заплутання себе в соціальні справи, натомість, її завданням повинно бути інтелектуальний розвиток походячий з традиції всіх епох. Томістична філософія освіти бажає бачити свою ціль у чеснотливому життю і в роздумі правди; до того ж, це є процес цілого життя як само-активності і само-спрямованості, і само-реалізації, яке, незалежно від всього, вимагає дозрілого провідництва. Бо як каже св. Тома, той хто вчиться (ученик) є головною діючою силою освітнього процесу, а той хто вчить (учитель) є в основному інструментальною причиною (див. роз. 34, 9), яка приводить потенцію до реалізації, даючи зовнішню поміч природному розумові.

3. *Ліберальне* мистецтво уважалося здавна ідеальним приготуванням до філософських студій і детального наукового досвіду. Як звичайно, ці студії включають сьомочисельну кількість як: граматику, реторику, логіку, арифметику, геометрію, музику і астрономію. Вони зветься ліберальними тому, що вони відносяться радше до роздумувуючого ніж продуктивного життя людини, і таким чином визволяють людину, щоб вона роздумувала свобідно про вищі речі. Перші три пригтовляють ученика до цього, щоб правильно думати і розмовляти, і щоб належно приставати з іншими. Останні чотири дисципліни призначені на те, щоб ученик вживав логічно-регоричної квантативної техніки, яка стосується в усіх науках.

ФІЛОСОФІЯ ЦІННОСТІ

Розділ 66

1. *Філософію цінности (вартости)* вживають в описовім вислові різного змагу. Від 19-го століття і дальше, розвинено поняття цінности в різні відділи філософії, а деколи цілковито в саму філософію. Замінна назва є аксіологія, або теорія цінностей. Більшість філософіє цінности починають від якогось досвіду людського бажання, або від фактичного бажання і шукання. Але цей досвід є обмежений до свідомости або обміркування вартости, яка ставить загальне питання оцінювання. На це відповідається в загальному в розумінню оцінки ситуації і оцінки судження. Оцінка ситуації є та, яка містить в собі суб'єкт, який глядить за цінним об'єктом, тобто за чимось вартісним в існуючім відношенні між ними, а з другого боку, оцінка судження може бути об'єктивною оцінкою вартости у відношенні об'єкту до суб'єкту. В налідку такого підходу до цінности постали різні дефініції і кваліфікації та різні норми стандартного вжиття їх наголошення, наприклад, природний закон, демократичний процес, або чиста відносність (релятивізм) часу і місця, як це пропонують антропологи.

2. *Цінність* можна розглядати як щось більше чим сама теперішність і завідуючий заступник (сурогат) слова ДОБРО. Ось чому це не є можливо передати значіння «оцінки судження», в опозиції до судження факту через назву цього як добре судження. Оскільки добро вже тепер більше не вживається, за винятком означення торговельних речей, тоді як цінність покриває ціле поле людського бажання. Будучи так зрозумілою, цінність може означати приемний відгомін досвіду, як суб'єктивне становище подібне до доброго. Цінність може бути також об'єктивного характеру і таким чином може бути поділена на інструментальну і внутрішню цінність відносно до вжитку *досконалого*

добра і чесности. Цю останню можна назвати *правдою, красою, здібністю, значінням, здоров'ям, відпочинком, розвагою, мораллю і релігією*. Цінність (вартість) представляє собою широку арену зацікавлення і бажання, а не тільки самим актом або самотнім об'єктом бажання. Бо вони відносяться до багатьох меншого числа речей ніж добро; тому цінності належать тільки тим особам, які є здібні оцінювати і відрізнити їх від нелюдських, людських і моральних цінностей, які в більшості не є людськими і моральними. Тому повне поняття ДОБРА є тут необхідним.

ЧАСТИНА ДВНАДЦЯТА

ЕПІЛОГ

(ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ ПОГЛЯДІВ — СХІД)

Розділ 67

1. В нашому розгляді основних принципів традиційної філософії Заходу, хтось може завважити, що такий підхід в теперішній епосі цілковитого розхитання основ філософічного і релігійного думання дуже потрібний і позиточний, і не підлягає ніякому сумнівові. Одначе ж, більш пртблематичним видається твердження, чи саме український народ, особливо близький до розуміння аристотелівсько-томістичних поглядів? Ось саме в цьому лежить наша вічна українська загадка, бо отут ці погляди дуже добрі і позиточні і рівночасно вони для українського народу стаються чомусь «проблематичними».

2. В дійсности, ця загадка не є ніякою загадкою, це радше є історичний факт. А цей історичний факт не був створений природним історичним процесом українського народу, він радше був накинтий силою візантійською ретуалістикою і московсько-російським окупантом, претендента III Риму. Бо так довго як довго християнська Україна, від часу прийняття християнства, до часу, коли Візантія вислала своїх єпископів і священників, християнство в Україні розвивалося своїм власним природним процесом, тобто реалістичним, який відповідав телеологічному, або природному теологічному процесові (див. роз. 40, 41). Але з їхнім прихо-

дом, замість навчати дійсне християнське пізнання правди, щоб за словами Христа «і спізнаєте правду, і правда визводить вас» (Йон. 8:32), вони намагалися закріпити імператорські впливи, а вірних перетворили в рабів візантійської ретуалістики, яка була нижче всякої християнсько-людської гідости.

3. Наприклад, М. Чубатий пише: «Візантійська ретуалістика забороняла подружнє співжиття в п'ятницю, суботу і неділю. Заборонено наступного дня не тільки йти до св. Причастя, але також цілувати ікони і хрести. Святі ікони і хрести не повинні бути взагалі у спальній кімнаті подруг. Найбільшою жертвою тої візантійської ретуалістики падала жінка. Вона стає нечистою по породі, вона нечиста в часі місячного періоду. Навіть кімната, у якій прийшла дитина на світ, є занечищена. Жінка у згаданих періодах своєї нечистоти не може приймати св. Тайн, навіть у небезпеці смерти. Вона в тому часі не може бути навіть охрещена, коли вона ще нехрещена. В кімнаті пордоу не можуть бути ані хрести, ані ікони».

4. Отже, народження дитини як чистої чудотворної дії Божого благословлення, уважалося прямо смертельним гріхом. Такого варварства не можна знайти навіть в життю найстаршого поганського плем'я Пігмів. Якщо ця безприкладна варварська ретуалістика візантійщини не прийнялася повністю в Україні, а тільки на Московщині, і якщо з постановням Могилянської Академії вдихнено дещо західнього повітря, одначе це був дуже короткий період, щоб закріпити світогляд, який відповідав українській духовості. А Переяславське «возз'єднання» було початком кінця розвитку Академії. Бо вже Прокопович, вихованець Академії і на заході, де озброїв себе Окамівським Номіналізмом, вігав у Києві з цілою помпою Петра I., по Полтавській катастрофі. Скоро опісля Катерина II. довершила цілковитого розгрому Академії, в якій, мовляв, вивчали якусь ересь Томівських і Ансельмівських «блудословій».

5. Таким чином українська нація втратила не тільки куцу козацьку автономію, але також церкву, яка попала під московський диктат. Тут немає ані потреби ані місця, щоб про це наше історичне нещастя широко розписуватися. Одначе треба ствердити, що це мало катастрофічні наслідки у всьому життю українського народу, особливо нищівно-психологічні наслідки, з яких на жаль, ми і до нині невилівалися. Що само собою ставить повище згадану проблематику.

ЗАХІД

Розділ 68

1. Якщо попередне відноситься до нез'єднаних східних братів України, якже ж справа стоїть у з'єднаних братів Західних земель України? Польсько-католицький шовінізм шляхти не відрізнявся майже в нічому від Московського боярства коли ходило про уярмлення і поневолення українського люду. Властиво, ані московський візантизм, ані польський католицизм не мали нічого спільного з правдивим християнством і з наукою Христа, вони виступали в ім'я Христа тільки на те, щоб насильством і пролиттям крові підкорити та поневодити наш народ. Це, для кількох Ієрархів Української Церкви було добре відоме і очевидне, тому вони шукали якогось виходу з цього трагічного положення, щоб якимось способом увільнитися від московсько-польського насильства над українським народом і його церквою. А одиноким виходом з цього положення було — Унія з Римським престолом. Але проти цього з'єднання виступали не тільки Москва і Польща, але також визначні провідники нашого народу. Для прикладу, можна згадати князя Островського і Гетьмана Конашевича-Сагайдачного, які не допустили Митрополита Рутського і св. Йосифа Кунцевича на польський Соїм у Варшаві для вияснення справи Унії. Це є один із прикладів на-

шої трагедії, бо ось то Гетьман українського реєстрованого козацтва, який обороняє польську шляху перед татарами, не допускає Митрополита української церкви, щоб він вияснив полякам, чому українська церква має бути вільною від Польщі і Москви і на поспіх дає наказ висвячувати незаконних православних єпископів. А князь Островський обороняє візантійщину тільки на те, щоб опісля всі його нащадки й усе величезне майно попало в руки польських римо-католиків. На цьому прикладі ми можемо бачити трагічну ситуацію народу, коли його провідники не мають належного знання та історичної візії призначення і цілеспрямування до державної незалежності нації.

2. Це не значить, що на заході все було досконале, нічого подібного. Інквізиція, протестантизм Лютера і Кальвіна та безконечні війни, не приносили нікому великої радості Христового благовістя. А Коперникова «*De Revolutionibus Orbium Coelestium*» замінила стару Геоцентричну теорію Птолемею, якої так сильно тримався тодішній християнський світ, на нову Геліоцентричну. З цього приводу Лютер казав: «Цей дурень (Коперник) хоче зробити ревізію цілої астрономії, але Святе Письмо каже нам, що на команду Єгошуа задержалося Сонце, а не Земля». А Кальвін казав: «Хто може відважитися ставити авторитет Коперника над авторитетом Святого Письма?» Не залишився позаду також кардинал Беллярміне кажучи: «Притендуюче відкриття нівечить цілий християнський плян спасіння». Вони, мабуть, не вивчали належного Святого Письма, в якому пишеться, що «Він розіп'яв над порожнечою північ, Він на нічому Землю повісив» (Іов, 26:7). Це не значить, що тут кажеться, що земля кружляє навкола сонця, а не навпаки, але кажеться те, що казав астронавт Ф. Борман, коли кружляв в просторах 180 тисяч миль над землею, що вона неначе бальйончик в повітрі чудова і кольорова, бо жадна інша планета не є кольорова, яку (нашу землю) можна порівняти до зернятка піску в Са-

гарі, в порівнянні до фантастичної величі універсу, та з цього безмежного дива почав спонтанно цитувати Святе Письмо: «На початку сотворив Бог небо і землю. Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширяв над водами. І сказав Бог: «Нехай буде світло». І настало світло. І побачив Бог світло, що воно було добре та відділив Бог світло від темряви» (Бут. 1, 2, 3, 4).

3. Якщо це може видаватися відхиленням від теми, тоді це є саме навпаки. Бо повища ілюстрація дає нам проникливу аналізу порівнянь 16-го і другої половини 20-го століть. В попередній християнський світ страхався Коперника і Галілея так, неначе б вони заперечували Святе Письмо, а сучасний астронавт і висококваліфікований науковець потверджує Святе Письмо і Творця світу — Бога. Це також доказує з чого постає упередження. А воно постає завжди із незнання і нещастя, що само собою відноситься безпосередньо до нашого «рідного» упередження, що знову, само собою становить нашу так звану «проблематику» відносно томістики, яка ніби є якимсь «шттивним легалізмом» схолястики. Ці люди, щотак думають і пишуть, мають на думці латинську ритуалістику, а не філософію. Філософія не є ніякою і нічією «обрядовою ритуалістикою» так само, як Бог і Його син Христос, не є інші на заході, сході, півночі чи півдні. Так, як це тепер пишуть, що, мовляв, східне християнство є якесь краще і ліпше від західнього. Така теорія чи радше псевдотеологія немає нічого спільного з філософією, бо філософія не є теологією. Крім цього, коли б ці теологи вивчали філософію, вони були б кращими теологами, бо правдивий теолог не може обійтися без основ філософського знання.

19-ге СТОЛІТТЯ

Розділ 69

1. Повертаючи знову до наших історичних проблем, які були відчуженням від західного світу філософії і науки з причини Москви і Польщі до того ступня, що у 18-му столітті наша церква знайшлася в катастрофальному становищі. Бо в тій добі тільки одинока церква могла дати сяку таку науку, хоч би тільки старо-церковну-слов'янську, бо іншої і так не було. По розборі Польщі західні землі України прилучено до Австро-Угорщини, де Українська Католицька Церква могла помало підноситися з руїни. Тоді як на східних землях України Українська нез'єднана Церква була цілковито змосковщена.

2. Якщо 19-ге століття, тобто його сорокові роки принесли так звану весну народів, тоді українська нація одержала особливий дар — свого національного пророка Тараса Шевченка, який і одинокий, був тим жаріючим промінням відродження і усвідомлення живучості української народньої стихії, яка, по віковому сні пробудилася знову до життя і до свідомости свого існування, та до історичного процесу свого призначення. Але, на жаль, само пробудження з довгого рабського невільничого сну не могло само собою дати необхідну науку і знання, чому, що, й як з цією національною свідомістю та її історичним призначенням нації треба зробити. Дуже влучну відповідь на це дає Ю. Вассиан, він пише: «Довкола поета і надалі пуста, бо ганебна метушня торгівців богомазами не може входити в поважний рахунок. Уявім собі ближче «культ Шевченка» в його середовищі: єдиний поет, пророк, учитель в одній особі; беззастережна пальма першенства, загальна прив'язаність. Ця ситуація не видає продовж десятки літ ніякого геніяльного інтерпретатора. Аж дивна ця наукова кволість української душі, тієї душі,

що видала, чи краще стихійно зродила квіт української пісні, дива народньої творчості, словної, пісенної, рухово-танкової... Тут життя проявляється самочинно, без апріорного свідомого зусилля... (без) вияву як стишла культура духа, вишкіл-дисципліна волі, методичне оформлення емоцій і почувань, — уже не тільки слабо зазначені на сторінках нашої духової історії, але попросту їх бракує. Українській історії дотепер бракувало формитворного, організованого чинника».

3. Іншими словами, не було в нас високоосвіченої провідної верстви народу. А не було її тому, що ця верства, або змосковщилася або зпольщилася. Тому надаремно говорилося, що залишився «піп» і «хлоп», перший був дуже често малограмотний, а другий цілком неграмотний. Але це нещастя на цьому не кінчалося. Бо зараз же в другій половині 19-го століття сунула із заходу нова «філософія» Маркса, яку видали в російській мові та яку пропагували російські «революціонери» на чолі з Плехановим і Леніном. Вона сунула в Україну, якою захоплювалася наша незначна і дрібна інтелігенція. Таким чином замість постання провідних сил за національне визволення, постали на спілку з росіянами провідні сили соціального визволення. З яких опісля постали різні Скрипники, Буценки, Винниченки і Хвильові, а національний пророк став тільки «іконописним Тарасом».

4. Якщо на західних землях України справи стояли дещо краще, то однак і тут було досить крику про соціалізм і соціальне визволення, замість державної незалежності. Хоч «Мойсей» Франка просвітив дещо більше західних братів про національну незалежність, як Шевченко на Сході, а це тому, що на заході України було більше свідової інтелігенції і більше свободи, як під московсько-царським ярмом.

5. Це очевидно привело до того, що з вибухом першої світової війни, українська нація не була приготована для використання нагоди, щоб стати незалежною

державною нацією. І це саме тоді, коли всі інші, особливо Чехи і Польща, були до цієї цілі повністю приготувані. Але крім внутрішнього приготування, вони мали визначні сили за кордоном, як теж представників зв'язку з дипломатичним світом, на чолі з Масариком і Пілсудцьким. Ми натомість просили керинських, щоб прийняли нас до російської федерації. Тому треба було аж чотирьох універсалів, щоб врешті зрозуміти, що ми також маємо право на державну незалежність. Але це було вже дуже запізно.

20-те СТОЛІТТЯ

Розділ 70

1. По катастрофі визвольних змагань і поділу України між чотирьома окупантами, почались внутрішні українські взаємні обвинувачення, які тривають до нині. Тим часом на східних землях під терором Москви гинули мільйони українців будь то з голоду або в тайгах Сибіру, або в підвалах московських тюрем і концтаборів. Під Польщею було значно легше в порівнянні до червоної Москви. Але, якщо на східних землях жахливий терор Москви придусив усякий національно-суспільно-громадський розвиток життя, на західних землях все таки постав дальший розвиток національного освідомлення, а з ним різні політично-партійні ідеології. Хоч ці ідеології були надзвичайно потрібні і необхідні, й хоч вони сколихнули українську стихію до максимуму, однак, і на жаль, вони залишалися на першому рівні людської процесної дії ума, тобто звичайною сприйнятливістю першої дії інтелекту, яка є в силі, щоб збагнути суть, але без того, щоб її ствердити або заперечити. Таким чином вони майже ніколи не переходили до другого і третього ступня інтелектуальної дії ума.

2. По катастрофі другої світової війни, до якої ми також не були приготовані, а якби навіть були, всеодно ми не мали найменшої шанси, і то не сприводу Сталіна і Гітлера, а таки сприводу Рузвельта і Черчіла, які віддали Москві майже цілу Європу, так як Клеменсо і Льюїс-Джордж по першій світовій війні допомогли створити Советсько-московську імперію. Помандрувавши на еміграцію, замість зробити основну переоцінку нашого становища, та створення одного центрального проводу, все залишалося так як було, ба щобільше, ще більше поколися і посварилися так само, як по першій війні. З часом, ці ідеології втратили свою силу тому, що вони не мали своєї власної філософської основи, а тільки повіривані цитати зрізних філософських течій, які дуже часто були противоріччям саме того, що ці ідеології пропагували.

3. Причина цього явища полягала і полягає в тому, що в нашому суспільстві є історично-постійний брак культивування філософії і філософичної дисципліни. Цей брак і недостаток свідчить про загально-культурну і політичну незрілість нації. Бо філософія є не тільки науковою, але також системою культури нації, без якої не можна собі уявити якоїсь окресленої національної культури.

4. Тепер, цей дуже загальний і фрагментарний перегляд історичного процесу вказує, в чому полягає проблематика прийняття поданого в цій праці філософського світогляду, а саме, 1) штучно створене упередження, яке накинули нам силою наші окупанти і вороги нашої державної незалежності, 2) брак своїх власних університетів, і 3) наше стихійне лінивіство до філософської мислі і роздуму.

Автор є абсолютно переконаний в тому, що подані в цій праці «Основи філософії», відповідають найкраще Українській Християнській Нації, 1) її культурі, релігії і церкві, 2) її суспільно-політичній і державній системі, і 3) її соціяльній справедливості.

6. Бо ця філософія розвинена на основах людського природного розуму, який освітлює промінь Божої ласки, творячи разом СИНТЕЗУ людського буття в світі, й тим самим дає йому онтологічну свободу, яка знаходиться у вічній Правді Того Хто Є. То ж нехай вона буде нашим дороговказом в стрічі ТИСЯЧОЛІТТЯ Хрещення Руси-УКРАЇНИ, і на довгі століття опісля.

КІНЕЦЬ

ПОКАЗНИК

Цей показник відноситься до передмови.

1. Y. Simon, *The Great Dialogue of Nature and Space*, Magi Book Inc., 1970, pp. 15.
2. *Ibid.*, pp. 59—61.
3. Д. Чижевський, *Нариси з Історії Філософії на Україні*, Прага, 1931, стор. 20.
4. A. J. Reck, *Being and Substance*, in *The Review of Metaphysics*, Vol. XXXI, pp. 540—553.
5. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie Des Geistes*, Verlag von F. Meiner, Hamburg, 1952, pp. 523—546.
6. R. Denneby, *The Ontological Basis of Human Rights*, in *The Thomist*, Vol. 42, No. 3, pp. 461—463.
7. Lenin, *Philos. Note Book*, p. 318.
8. *Dialectical and Historical Materialism*, Inter. Publ. N. Y. 1972, p. 11, see also, I. Deutscher, *Stalin*, Vintage Library, N. Y., p. 382.
9. M. Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method*, Inter. Publ., N. Y., 1971, p. 92.
10. G. Planty-Bonjour, *The Categories of Dialectical Materialism*, A. Praeger, N. Y., 1967, p. 105.
11. Aristotel, *Metaphysics*, V. 4, (1027b 25).
12. St. Thomas Aquinas, *De Veritate XI*, (Pl. 158, 480).
13. *The Great Ideas Today*, Encyc. Brit. Inc., 1971, pp. 333—344.
14. G. and P. Mische, *Toward a Human World Order*, Paulist Press, N. Y., pp. 148—209.
15. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, N. Y., 1956, pp. VIII.
16. M. J. Adler, *Little Errors in the Beginning*, in *The Thomist*, Vol. XXXVIII, No. 1, pp. 27—48.
17. G. N. Deely, *The Historical Situation of Poinset, a Treatise of Signs*, *The Thomist*, Vol. XXXVIII, No. 4, pp. 905—907.
18. J. D. Caputo, *Heidegger and the Scholastics*, in *Thomist*, Vol. 41, No. 1, pp. 63—91.
19. *Ibid.*, p. 83.
20. *Ibid.*
21. E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949, p. 29.
22. Ch. H. Malik, *Reflection on Heidegger*, in *The Thomist*, Vol. 41, No. 1, p. 46—60.

ПОКАЗНИК

Цей показник подається з особливою подякою для Авторів і Видавництв, та відноситься до використаних матеріалів відповідно до кожної частини, то є від I до XII.

ACKNOWLEDGEMENT

Author wishes to express his appreciation for permission to quote from following works:

ЧАСТИНА I.

1. Aristotel, *Metaph.*, B. I., 981b.
2. Aquinas, *Summa Contra Gent.*, B. I., p. 1—2.
3. J. Maritain, *The Degrees of Knowledge*, N. Y., 1950.
4. Aristotel, *Logic (Organon)* 1a1, to., 15b 16.

ЧАСТИНА II.

5. Aristotel, *On Interpretation*, 16a 1. to 23a 26.
6. Aristotel, *Prior Analytic*, 24a 10, to 70a 3.
7. Aristotel, *Posterior Analytic*, 71a 1, to 99b 15.
8. Aristotel, *Topics*, 100a 18, to 163a 29.
9. St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, Lecture 5, to 235.
10. William A. Wallace, O. P. Ph. D., *The Elements of Philosophy*, (Alba House, N. Y., 1977), pp. 14—39. (After; El., of Phil.).
11. *The New Catholic Encyclopedia*, 1967, 15 vol. (After: N.C.E.), Vol. 4:106c, 4:718c.
12. St. T. Aquinas, *Exposition of Aristotle on Interpretation*, Lec. 1—4.

ЧАСТИНА III.

13. Aquinas, *On the Principles of Nature*, & S.T.I. q.46.a2 & q.8.a3.
14. Aristotle, *Physics*, 193b, to 199b33., and 224a20 — 230a18.
15. C. f., El., of Phil., pp. 42—51.
16. C. f., N.C.E., Vol. 11; 319c.

17. St. T. Aquinas, *Exposition of Aristotle Physics, Lec., I., I.*
18. *Ibid.*, III, Lec. 1—3.
19. J. Maritain, *The Philosophy of Nature*, pp. 11—16.

ЧАСТИНА IV.

20. Aristotel, *De Anima*, 402a1.
21. *Ibid.*, 404a 11.
22. *Ibid.*, 408b 11.
23. *Ibid.*, 403a 9.
24. *Ibid.*, 429b 5.
25. *Ibid.*, 431a 14.
26. Aristotel, *Metaphysics*, 1045b 4.
27. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I. q. 75., a,2.
28. *Ibid.*, S.T. I. q. 75., a,3.
29. *Ibid.*, S.T. I. q. 75., a,4.
30. *Ibid.*, S.T. I. q. 76., a,1.
31. *Ibid.*, S.T. I. q. 79., a,3&4.
32. *Ibid.*, S.T. I. I. q. 84. a,6.
33. *C.f.*, *El. of Phil.* pp. 63—79.
34. *C.f.*, *N.C.E.* Vol. 7:389b, and 7:564a.

ЧАСТИНА V.

35. Aristotel, *Metaphysics*, Book I., Perlin No. , 980a 22
36. *Ibid.*, 982a 5
37. *Ibid.*, 990a 33.
38. *Ibid.*, Book II, 994a 1.
39. *Ibid.*, 994b 32.
40. *Ibid.*, Book III, 997a 15.
41. *Ibid.*, 997a 25.
42. *Ibid.*, 998a 20.
43. *Ibid.*, 998b 14 to 1003a 5.
44. *Ibid.*, Book IV. 1003a 21 to 1012 29.
45. *Ibid.*, Book V. 1017a 7 & 1017b 10.
46. *Ibid.*, 1019a 15 to 1025 14.
47. *Ibid.*, Book VI. 1025b 3.
48. *Ibid.*, Book VII. 1028a 10 & 1028b 33.
49. *Ibid.*, Book VIII. 1042a 3 & 1042b 9.
50. *Ibid.*, Book IX. 1045b 27 1051a 4.
51. *Ibid.*, Book XIII. 1076a 8 & 1086b 14.
52. *Ibid.*, Book XIV. 1088b 14.
53. St. Thomas Aquinas, *Exposition of Aristotle's Metaphysics*, Prologue.
54. In 7 *Metaph.*, Lec. 2, 3, 5, 8.
55. *On Being and Essence*, pp. 25—43.
56. S.T. I., q. 5, a. I.

57. S.T. I., q., 13. a. 5.
58. C.f. El., of Phil., pp. 86—105.
59. C.f. N.C.E., 9:727b & 2:230b.

ЧАСТИНА VI.

60. Aristotel, Posterior Analytics, Book I., 71a.
61. Ibid., Book II., 90b & 96b.
62. St. Thomas Aquinas, S.T.I., q., 85, a. 2, 3, 4, 5, 6.
63. De veritate, q., I., a. 2, 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12.
64. Exposition of Aristotle's Post. Anal., II., Lec. 5—10.
65. C.f. El. of Phil., pp. 111—119.
66. C.f. N.C.E., 6:522 & 8:1107.

ЧАСТИНА VII.

67. S.C.G. III., c. 25.
68. In II Metaph., Lec. I, n. 273.
69. De Ver. q. 15. a. I.
70. S.C.G. III. c. 38.
71. C.f. El. of Phil. pp. 122—128.
72. C.f. N.C.E., 10:1045c & 10:699b.

ЧАСТИНА VIII.

73. S.T. I.q.a.2.
74. Ibid. q.2.a.3.
75. Ibid.
76. Arist., Met., IV., 1005b 11.
77. Ibid.
78. S.T.I. q.2.a.3.
78. J. Habbel, Die Analogie zwischen Gott und Welt und Welt nach Thomas von Aquin, Fribourg, 1929, pp. 11—21.
80. J. Maritain, Approches to God, New York 1965, pp. 14—29.
81. R. Patterson, Concept of God in the philosophy of Aquinas, London, 1933, pp. 33—45.

ЧАСТИНА IX.

82. S.C.G. I.c.14.
83. Ibid., I.c.17.
84. Ibid., I.c.30.
85. Ibid., I.c.34.
86. Ibid., I.c.53 & 54.
87. S.T. I.q.12.a.12.
88. S.C.G. I.c.31.
89. Arist., Phys., III. 207a 27.
90. S.C.G. I.c.16.
91. Arist. Phys., IV. 219b 11, ad VIII. 251b 1 & VIII 258b 13.

92. S.C.G. I.c.33 & c.18.
93. S.T. I.q.13.a.1.
94. Ibid., I.q.13.a.5.
95. Ibid., I.q.14.a.ad.q.4.a.2.
96. C. f. El. of Phil. pp. 135—146.
97. C.f. N.C.E. 6:556d & 13:229d.

ЧАСТИНА X.

98. Aristotel, Nicomachean Ethics, I. 1094a 1 to 1102a 5.
99. Ibid., II. 1103a 14 to 1109a 20.
100. Ibid., III. 1109b 30 to 1128b 10.
101. Ibid., X. 1172a 18 to 1179a 33.
102. St. Thomas Aquinas, Exposition of Aristotle's Ethic, I. Lect., 1—3.
103. Ibid., III., Lect., 5, 434—436.
104. Exposition of Arist. Metaph., V. Lect. 16.
105. S.T. I—II., q.94.a.2.
106. On Sentences, II. 24, 2. 3.
107. S.C.G. III. c. 4.
108. Ibid., III. c. 26.
109. S.C.G. III. c. 28.
110. Ibid., III. c. 30.
111. Ibid., III. c. 31.
112. Ibid., III. c. 31.
113. Ibid., III. c. 32.
114. Ibid., III. c. 33.
115. Ibid., III. c. 126.
116. C.f. El. of Phil., pp. 150—162.
117. C.f. N.C.E. 5:570c & 9:132c.

ЧАСТИНА XI.

118. L. Linsky, Semantic and the Philosophy of language, Urbana, III. 1952, pp. 26—31.
119. G. Pitcher, Wittgenstein, The Philosophical Investigation, Anchor Book, N.Y., 1966, pp. 172—181.
120. W. Alston, Philosophy of Language, Englewood, N.J., 1964, p. 54.
121. C.f. El. of Phil., pp. 179—181.
122. C.f. N.C.E. 8:365c.
123. Aristotel, On Poetics, 1447a to 1458a.
124. A. Dyroff, Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin, 1929, pp. 8—27 & S.T. q. 5. a. 4 & I—II. q. 57, a, 4.
125. J. Maritain, Art and Scholasticism, London, 1930, pp. 36—44.
126. C.f. El. of Phil. pp. 182—83.

127. C.f. N.C.E., 1:160d & 2:207d.
128. St. Augustine, City of God (De Civitate Dei), Image Book, N.Y., 1958, pp. 141—160.
129. W. Walsh, Philosophy of History, N.Y., 1960, pp. 14—21.
130. Aristotel, Politics, I., 1952a 5.
131. St. Aquinas, De Regime Principum, I. 15.
132. A. Danto, Analitical Philosophy of History, Cambridge, 1965, p. 21.
133. C.f. El. of Phil., pp. 184.
134. St. Thomas Aquinas, S. T. I. q. 2. a. 2.
135. Ibid., S.T. I. q. 46. a. 2.
136. I. Kant, Religion within the limits of reason alone, Harper Torch book, 1960, p. 9.
137. C.f. El. of Phil. pp. 187—8.
138. St. Thomas Aquinas, S.T. I. q. 16. a. 1—8.
139. L. Reid, Philosophy of Education, London, 1962, pp. 18—22.
140. Aristatle, Nicom. Eth. X. 1177a 18.
141. C.f. El. of Philos. pp. 188—9.

ЧАСТИНА XII.

142. М. Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні, Н. Й., 1969, стор. 750—1.
143. Ю. Вассиян, Степовий Сфінкс, Євшан-Зілля, Торонто, 1972, стор. 278—79.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Aquinatis, S. Thomae, Opera Omnia, Iussu Leonis XIII Edita, 16 vol., Rome 1882—1948.
- S. Thomae Opera Omnia, 25 vol., Parma (Fiaccardori) 1852—1873. Photographic reproduction by Musurgia Publishers, New York, 1948—9.
- Opera Omnia (Vives Edition) 34 vol., Paris, 1872—80. (The English Dominican Fathers translation of: Summa Theologiae, Summa Contra Gentiles, and the Quaestiones Disputatae).
- Aristotle, The Work of, five volumes of the great Berlin edition, translated into English under the editorship of W. D. Ross, Oxford University Press, 1927—1950.
- Adler, M. J. Little Errors in the Beginning, in the Thomist, vol. XXXVIII, No. I.
- Anderson, J. F. An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas, Chicago, Regnery, 1953.
- Augustine, St. City of God, Image Book, N.Y., 1958.
- Bochenski, I. M., Formal Logik, Freiburg—Munich, 1956.
- Caputo, J. D. Heidegger and the Scholastics, in the Thomist, vol. 41, No. 1.
- Cornforth, M. Materialism and the Dialectical Method, International Publish., I.Y., 1971.
- Copleston, F. A. History of Philosophy, Image Book, N.Y., 1962.
- Cornoldi, G. The Physical System of St. Thomas, Transl. by E. Dering, London, 1895.
- Danto, A. Analytical Philosophy of History, Cambridge, 1965.
- Deely, G. N. The Historical of Poinset, a Treatise on Signs, The Thomist, vol. XXXVIII, No. 4.
- Dennehy, R. The Ontological Basis on Human Rights, in the Thomist, vol. 42, No. 3.
- Donceel, J. Philosophical Psychology, Macmillan, N.Y., 1941.
- Dyroff, A. Über die Entwicklung und den Wert der Aestetik des Thomas von Aquin, Berlin, 1929.
- Gilson, E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, Random House, N.Y., 1956.
- Gilson, E. Being and Some Philosophers, Toronto, 1949.
- Habbel, J. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suarez, Fribourg, 1929.
- Hegel, G.W.F. Sämtliche Werke, von Glockner, Stuttgart, 1927—30. — Phänomenologie des Geistes, von Felix Meiner, Hamburg, 1952.

- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyr Verlag, Tübingen, 1967.
- Hufnagel, A. *Intuition und Erkenntnis nach T. von Aquin*, Cologne, 1924.
- Kant, I. *Werke von Cassirer*, Berlin, 1918.
- *Religion within the limits of reason alone*, Harper, 1960.
- Klubertanz, G. P. *Introduction to the Philosophy of Being*, Appleton-Century, N. Y., 1955.
- Koren, H. J. *Introduction to the Philosophy of Nature*, Duquesne Univer. Press., Pittsburg, 1960.
- Kreyche, R. J. *First Philosophy*, Holt, N. Y., 1959.
- Lenin, W. *Philos. Note Book (Russian Phil.)* Quadrangle Book, Chic. 1969.
- Linsky, L. *Semantic and the Phil. of language*, Urbana, Ill., 1952.
- Malik, C. H. *Reflection on Heidegger*, in *Thomist*, vol. 41, No. 1.
- Manser, G. *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg, 1931.
- Meyer, H. *Die Wissenschaftslehre des Thomus von Aquin*, Fulda, 1934.
- Maritain, J. *St. Thomas Aquinas*, London, 1946.
- *Art and Scholasticism*, London, 1930.
- *The Degress of Knowledge*, N. Y. Scribners, 1959.
- *The Philosophy of Nature*, Marquette Univer. press, 1958.
- *Approches to God*, N. Y., 1965.
- *Preface to Metaphysics*, Sheed & Ward, 1939.
- Marx, K. *Das Capital*, the Modern Library, N. Y., 1952.
- Miche, G. & P. *Toward a Human World Order*, Paulist Press, N. Y., 1976.
- Nogar, R. *Toward a Physical Theory*, *New Scholasticism*, XXV. 1951.
- Owens, J. *St. Thomas and the Future of Metaphysics*, Marq. Univ., 1957.
- Patterson, R. *Concept of God in the Phil., of Aquinas*, London, 1933.
- Pegis, A. *Basic Writing of St. Thomas Aquinas*, N. Y., 1948.
- Peifer, J. F. *The Mystery of Knowledge*, Magi Book, N. Y., 1952.
- Phelan, G. B. *St. Thomas and Analogy*, Marq. Univer., press, 1941.
- Planty-Bonjour, G. *the Categories of Dialectical Materialism*, N.Y., 1967.
- Picher, G. *Wittgenstein, The Philos. Investigation*, Anchor Book, 1966.
- Reck, A. J. *Being and Substance*, in *The Review of Metaphysics*, vol. XXXI.
- Renard, H. *The Philosophy of Man*, Milwaukee, Bruce, 1948.
- Reid, L. *Philosophy of Education*, London, 1962.
- Rolfes, E. *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristotle*, Limburg, 1927.

- Roland-Gosselin, M. D. De Ente et Essentia, de S. Thomas d'Aquin, Paris., 1926.
- Schulemann, G. Das Kausalprinzip in der Philosophie des Heiligen Thomas von A.uin, Münster, 1915.
- Simon, Y. The Great Dialogue of Nature and Space, Magi Book, 1970.
- The New Catholic Encyclopedia, (15 vol.) Mc Graw-Hill, N. Y., 1967.
- The Encyclopedia of Philosophy, (8 vol.) Macmillan Inc., London, 1967.
- Walsh, W. Philosophy of History, N. Y., 1960.
- Wallace, W. A. The Element of Philosophy, Alba House, N. Y., 1977.
- Вассиян, Ю. Степовий Сфінкс, Євшан-Зілля, Торонто, 1972.
- Олексюк, В. Томізм, Чикаго, 1970.
- Святе Письмо, Рим, 1963.
- Чижевський, Д. Нариси з Історії Філософії на Русі-Україні, Н. Й., 1965.
- Чубатий, М. Історія християнства на Русі-Україні, Н. Й., 1965.

ЖИТТЄПИС АВТОРА

Володимир Олексюк, нар. 25. 1. 1913 р. в Шешорах, Україна, в родині Іллі і Параскевії, з дому Слижук. Жінка Маргарета, з дому Сжок. Філософські студії здійснював на університетах у Львові, Фрайбургу, Нью-Йорку і на університеті Сх. Фльориди в 1947 р. одержав звання доктора філософії на підставі докторської дисертації «*Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням буття*».

В. Олексюк є автором праць: «Томізм» — Християнська філософія св. Томи з Аквіну, Чикаго 1970 р., а також студії «*До проблем доби обману мудрости*», Чикаго 1975 р., в якій на стор. 140—170 є опублікована вище згадана дисертація у скорочено-скондензованому вигляді, але в основі вона зображує поняття цілості. Нова книга — це «*Основи реалістичної Аристотелівської Томістичної філософії*», присвячена 1000-річчю Хрещення Русі-України.

Крім цього автор написав понад 30 статей філософського змісту для різних журналів і періодиків. Також він є дійсним членом наступних філософських товариств: 1. Товариство Католицьких Філософів Америки, Вашингтон, Д.С., 2. Міжнародне Товариство філософів метафізики, Лондон, 3. Товариство філософів ім. Жака Марітена, Рим — Нотре Даме Унів., З.С.А.

З М І С Т

Вступ	9
Передмова	15
ПЕРША ЧАСТИНА	
Пролог — Що є філософія та яке її значіння	41
Логіка — Аристотелівська логіка	45
Формальна логіка — Сприйнятливність	47
Осуд	50
Розумування	53
ДРУГА ЧАСТИНА	
Матеріальна логіка	58
Універсальне	59
Ствердження (Предикати)	61
Категорії	63
Рід різниці	67
Перші принципи	70
Демонстрація	72
Наука	74
Природа логіки	76
ТРЕТЯ ЧАСТИНА	
Філософія природи	78
Матерія і форма	79
Природа	83
Рух	88
Місце і час	91
Перший нерухомий рухач	95
ЧЕТВЕРТА ЧАСТИНА	
Філософія психології	99
Життя і дух	100
Пізнання	104
Відчуття і пізнання	107
Інтелекція	113
Апетитивність	117
Змислові апетити	118
Вольовість	120
Людина	124

П'ЯТА ЧАСТИНА

Метафізика	129
Буття	131
Трансцендентальність	136
Принципи буття	139
Субстанція і засоби існування	143
Причинність	148
Мудрість	155

ШОСТА ЧАСТИНА

Епістологія	158
Знання	160
Правда і фальш	162
Доказ і певність	169

СЬОМА ЧАСТИНА

Природна теологія (теодіцея)	172
Участь у дії буття	175
Доказ існування Бога	179

ВОСЬМА ЧАСТИНА

П'ять шляхів доказу існування Бога	184
А. Чи існування Бога є само-довідне?	185
Б. Інші погляди	186
В. Можливість демонстрації існування Бога	188
Г. Доказ існування Бога	188
Г. Перший шлях: Демонстрація із становища руху	190
Д. Другий шлях: Демонстрація із становища продуктивної причини	195
Аргумент св. Томи	196
Е. Третій шлях: Демонстрація із становища контингентних речей	198
Є. Четвертий шлях: Демонстрація із становища ступневої досконалости універсу	199
Аргумент св. Томи	201
Ж. П'ятий шлях: Демонстрація зі становища порядку універсу	202
З. Висновки	204

ДЕВ'ЯТА ЧАСТИНА

Суть і атрибути Бога	207
Реальні атрибути	211
Оперативні атрибути	213
Божественна причинність	217
Проблема зла	221

ДЕСЯТА ЧАСТИНА

Етика (Філософія моралі)	226
Людська дія	229
Кінець людської дії	234
Добровільність і мимовільність	237
Моральність і відповідальність	239
Закон і справедливий розсудок	242

ОДИНАДЦЯТА ЧАСТИНА

Філософія гуманістичних наук. Філософія мови	246
Філософія мистецтва	248
Філософія історії	251
Філософія релігії	252
Філософія освіти	255
Філософія цінности	257

ДВАНАДЦЯТА ЧАСТИНА

Епілог. (Проблема розуміння поглядів — Схід)	259
Захід	261
19-те століття	264
20-те століття	266
Показник	269
Бібліографія	275

