

ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК

ТОМІЗМ

ШИКАГО

1970

УНІВЕРСИТЕТ



ОЛГ. З. БОГУСЛАВСЬКОГО
ІМЕНЕМ
НАЦІОНАЛЬНА БІБЛІОТЕКА І АРХІВ

Моєму Дідові Николаєві Присвячую.

Т О М І З М
Християнська Філософія
Св. Томи з Аквіну

Written Edited and Copyright

by Walter Oleksiuk

All Right Reserved

Library of Congress Catalog Number: 891423

Manufactured in the United States of
America

Printed by BER-GLAD Service, Inc.
Park Ridge, Illinois

WALTER OLEKSIUK

MEMBER American Catholic
Philosophical Association

THOMISM

THE CHRISTIAN PHILOSOPHY
OF ST. THOMAS AQUINAS

CHICAGO

1970

ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК

Член Асс. Католицьких
Філософів Америки

ТОМІЗМ

ХРИСТІЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ

СВ. ТОМИ З АКВІНУ

diasporiana.org.ua

ШИКАГО

1970

**Друкується за дозволом Церковної
Влади**

Всі Права Застережені за Автором

**Друкарня БЕР-ГЛЯД, Сервіс Інк.
ПАРК РІДЖЕ Ілл.**

This outline of the Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas in the Ukrainian language, is first of its kind. I mean the Christian Philosophy, and not Theology. Although, sometimes it is hard to distinguish Aquinas philosophy from theology. Nevertheless, this book consists of St. Thomas Christian Philosophy only, and is in principle divided into three parts.

First part consists of the life of St. Thomas, historical background, and the 13th century. Second part deals with the contemporary philosophical view points as; Positivism, Marxism-Leninism, and Existentialism.

Third, and main part, consists of Thomism; as, Principle of created Being, Proof, or, demonstration of the existence of God, or, as Thomas Aquinas puts it, ways through which the intellect is led to the certitude of His existence. Next, the problem of the Name of God, His eternity, and His knowledge.

Further, Knowledge, Psychology, Law, Moral, Idea, Truth, Politic, St. Thomas and Aristoteles. And finally, bibliography of St. Thomas Aquinas texts, general bibliography, and over 320 references, and the index of Names.

Now, it will be proper to state, that in my search for the philosophical knowledge, truth, and wisdom, which can give a full and total answer to the problem of understanding of Being in the world, and the existence of human being and its ultimate end, I can not do more, but agree entirely with E. Gilson that "I am more convinced than ever that the basic metaphysical position of Thomas Aquinas are still far ahead of what is considered most progressive in the philosophical thought of our own time. Personally, I do not say of Thomas that he was right, but that he IS right." (see refer. p. 191)

Therefore, in my opinion, if there is any

SUMMARY

problem of Thomism, it is the one, that it is growing. Because, as J. Maritain is saying "all others philosophies are not crossing the threshold at which philosophic knowledge starts." (see refer. p. 191)

And as G. Phelan says; "There remains only three alternatives which challenge the serious consideration of honest mind; 1) the dialectical materialism of Karl Marx and his disciples. 2) the atheistic and nihilistic existentialism stemming from Nietzsche and Heidegger and popularized by Jean Paul Sartre. And 3) the philosophy which the Christian tradition of the West has constantly maintained and which finds its highest development in the inspiration that emanates from the metaphysics of St. Thomas Aquinas!" (see refer. p. 203)

It is not necessary to quote many more philosophers which do agree with what was stated above. But once, as it is said that Martin Luther, the great Reformer, publicly burned the Summa Theologica and the work of Aquinas. Yet, as they say, it is very difficult to burn a book.

Anyhow, the great work of Aquinas has to wait to be again rediscovered, and since the "Aeterni Patris" of Leon XIII., it is growing and keeps growing. And it is in the steps with today's technology. Because technology does not change nor ever it will change the nature of human being. Neither will ever change the Christian philosophy and philosophical anthropology of St. Thomas Aquinas.

Because in his philosophy there is no doubt about doubts, but the philosophy of Being, and being in the world that which IS. And that is, what the philosophy of St. Thomas Aquinas is all about.

So is this book in the Ukrainian language.

ЗМІСТ

	7
Передне Слово Автора	II
Вступ Частина Перша	17
1. Життєпис св. Томи	
2. Чому взагалі Писати Про св. Тому?	21
3. Св. Тома і Тринадцяте Століття	23
Вступ Частина Друга	29
1. Св. Тома і Сучасність	
2. Позитивізм	31
3. Марксизм-Ленінізм	33
4. Екзистенціалізм	36
5. Висновки	43

ТОМІЗМ

Розділ I.	
Принципи Творення Буття	45
Розділ II.	
Довід Існування Бога	50
1. Існування Бога	51
2. Чи Існування Бога є Самодоводом ?	52
3. Чи є Можлива Демонстрація що Бог Існує?	54
4. Чи Бог Існує ?	56
Розділ III.	
Природа Бога	60
Розділ IV.	
Бог є Вічний	62
Розділ V.	
Ім'я Бога	64
Розділ VI.	
Про Боже Знання	68

Розділ VII.	
Знання	75
1. Знання Тіла	
2. Знання Природних Видів	77
3. Знання Зрозумілих Видів	79
4. Інтелектуальне Знання	81
5. Інтелектуальна Зрозумілість	83
6. Інтелектуальна Розсудливість	84
Розділ VIII.	
Психологія	87
1. Есенція Душі	88
2. Існування Душі	89
3. Душа і Людина	92
4. Душа, Матерія, і Форма	94
5. Душа і Корупція	97
6. Сполука Душі і Тіла	100
7. Множина Інтелектуального Принципу	106
Розділ IX.	
Трактат Закону	109
1. Есенція Закону	
2. Закон і Загальне Добро	III
3. Хто є Компетентний Встановлювати Закони	II2
4. Про Вічний Закон	II3
5. Про Природний Закон у Нас	II4
6. Про Людський Закон	II7
7. Про Божественний Закон	II9
8. Про Природний Закон	121
9. Про Правила Природного Закону	122
10. Про Природний Закон в усіх Людей	125
11. Про Людський Закон і Людське Сумління	128
12. Божественні Закони є Дані Людині	130
13. Кінцем Божественного Закону є Любов до Бога	131

14. Божественний Закон є Любов Близнього	133
15. Божественний Закон Зобов'язує Людство до Правдивої Віри	134
Розділ X.	
Мораль	136
1. Чи Щастя Полягає в Дії Волі	137
2. Щастя Нескладається з Почестей	144
3. Людське Щастя Нескладається із Слави	145
4. Людське Щастя Неполягає в Багатстві	146
5. Щастя Неполягає у Світській Силі	148
6. Щастя Неполягає в Добрі Тіла	149
7. Людське Щастя Неполягає у Відчуттю	
8. Останнє Щастя і Блаженство Людини Полягає в Роздумі про Бога	150
9. Подружжя Повинно Бути між Одним Чоловіком і Одною Жінкою	152
10. Не Всі Статеві Зносини є Гріхом	154
11. Пожива Харчів Не Є Злом в Самому Собі	155
Розділ XI.	
Про Ідею	159
Розділ XII.	
Про Правду	163
Розділ XIII.	
Політика	169
Розділ XIV.	
Св. Тома і Аристотель	177

ЗМІСТ

ІО

Епілог

І8І

Кінцеве Слово

І85

Показник

І. Бібліографія Текстів Томізму

І87

2. Загальна Бібліографія

І89

3. Показник Референцій

І9І

4. Справлення Помилки

204

5. Пояснення Скорочень

204

6. Індекс Імен

205

ПЕРЕДНЕ СЛОВО АВТОРА

Цей нарис Томізму, тобто Християнської філософії св.Томи з Аквіну, є свого роду першим в українській мові.

Причин до написання цього нарису є багато, але одною з головних причин є те, що не можна відгороджувати себе цілковито від подій розвитку, і нового розмаху Томізму. Або як хто каже, нео-томізму.

Якщо хтось скаже, що Томізм це стара і нікому непотрібна середньовікова філософія, та котру нібито вже ніхто невивчає, то таке твердження розминається з правдою. Бо як каже Честертон що: Під цю пору, книжки про християнську філософію св.Томи, сиплються великою кількістю з друкарень Європи, Англії, і Америки."

Коли йде мова про Томізм, то за останнє сорокліття, а особливо за останнє двадцятиліття, й зараз, йде систематичний дослід текстів цього великого генія, та глибока аналіза слів і речень, котрі відкривають новий горизонт принципів філософської аргументації, суть котрих дає відсіч не тільки позитивістам і екзистенціалістам, але й марксо-леніністам, та випереджує їх, промощуючи шлях майбутнього.

Якщо на заході позитивісти і екзистенціалісти цього недобачують, і недоцінюють, або тихенько оминають і промовчують, московські марксо-леніністи натомість-збагнули значіння Томізму. Тому на сторінках "Вопроси Філософії" й у советській "Філософской Енциклопедії", атакують немилосердно-як це вони звичайно називають-"буржуазну ідеологію" нео-томізму, відомою шабльоновою фразеологією, бо на якусь дійсну аргументацію їх нестати.

Коли ж марксисти не є в спроможі на якусь дійсну філософічну аргументацію, тоді вони повчають як треба підступом удавати союзників. Наприклад: М. Ліфшиц, на сторінках "Вопроси Філософії" за 1968 р., ч. I., пише: " Як вірні

Передне Слово

захистники матеріялістичної філософії, ми є абсолютно проти Бога, і проти якоїнебудь релігійної концепції, але ми також розуміємо, що це не-можна побороти тільки словами. Тому ми повинні шукати союзу з християнством, та з послідовниками Томи з Аквіну, з умовою, що цей союз є тільки на те, щоб побороти твердиню всієї буржуазної реакції."

Це тільки оден з прикладів, як, і яким способом марксо-леніністи намагаються знищити твердиню християнської філософії-Томізму. Бо вони цілком серіозно взяли до уваги слова визначного філософа, і томіста Е. Жільзона, котрий пише: "Після довгих років студій, я є переконаний більше як колинебудь перед тим, що підставова позиція Метафізики Томи з Аквіну, є набагато в переді, в порівнянню до того, що зараз уважається у філософії нашого часу як найпередовіше." 1/.

І другий, також визначний сучасний філософ і Томіст, Мак Марітейн, пише: "Філософічне знання про Бога, себто, п'ять способів св. Томи, є філософічним доведенням. Якщо на перший погляд ця демонстративна вартість не є уйнята, то незалежно від того, треба обов'язково, і безнаймшого сумніву ствердити, що з об'єктивної точки зору, і внутрішньо-істинної природи різного зразку знання, жадна з наступних філософій-ані Скептицизм, ні Позитивізм, ні Емпірицизм, ні Ідеалізм, ні Прагматизм, ні Діалектичний Матеріялізм, ні Екзистенціалізм, - непереступають порога, при котрім з самого початку починається філософічне знання. Особливо у тій фазі, котра є критичною рефлексією знання. І в котрій філософічна мудрість, стається свідомою свого власного коріння. Вище згадані філософічні системи, категорично відкидають цю певну одвічну правду, і оригінальне свідомо-сприймання, котре є опором інтелектуальної структури філософічного знання." 2/.

Передне Слово

Отже, у кризі нашої доби, погляди якої- на позитивістах починаючи, і на матеріялістах кінчаючи-завели, бо вони не є в спроможності задоволити глибокого філософічного мислення людини. Бо мисляча людина відмовляє піддатися матеріялістичному натуралізму. А це тому, що філософія сучасності мусить показати себе глибшою, і більше гуманною, від сучасного матеріялістичного реалізму.

Відносно цього, було б на місці навести ще квотацію одного визначного філософа нашої доби, А.Н. Вайтґида: "Порядок світу не є випадковим. Насправді, там нема нічого такого котре могло б бути дійсним без якоїсь міри порядку. Тому тільки релігійний вгляд є уйняттям правди. Бо порядок світу, і його вартість, - як в цілости, так й частинно, - ця краса світу, ця пікантність, і панування лиха, усе це разом не є випадковістю, але через причину цієї правди, що універс показує свою творчість, з безконечною свободою, і реальну форму, з безконечними можливостями. Але ця творчість разом з усіма іншими формами, є імпотентною щоб досягнути цю дійсність, окремо від цілковитої ідеальної гармонії, котрою є Бог." 3/.

Отже, повне уйняття правди, може бути досягнене за допомогою релігії, і метафізики. Аналогічно, сімсотліт тому св. Тома писав: "Той хто розглядає абсолютність найвищої причини усього універсу, тобто Бога, той має передовсім то право звати себе мудрим. Звідси й кажеється, що мудрість має бути знанням божественних речей." 4/.

Отжеж, якщо мудрість має бути знанням божественних речей, то це означає, що ця мудрість, є рівночасно здібна розуміти також природно-людське, котре походить від божественного. Бо Бог створив людину на те, щоб вона брала участь у Божому і людському буттї, і життї, в об'єктивній правді синтези надприродного і при-

родного буття, життя, і знання. Тому в істотній субстанції цієї причиновости, ніщо не може бути більше відповідним, як слова Ісуса Христа; "Віддайте кесареві, що кесареве, а Богові - що Боже." /Марк. 12: 17/

Отже, в цьому ми знаходимо не тільки значіння семантики, але й герменевтики, котра створює синтезу істотно-природно людського, і надприродно божественного, від котрого усе походить.

З цього приводу Папа Павло VI., ставить питання: "Як повинні бути розглянені ці два кінці людини, - оден є душевний й понад-світський, другий природний і є з цього світу. І як це все впливає на людину, котрій ця подвійна доля є призначена? Відповідаючи, Святийший Отець каже: "Намаганне повторювання заперечити одне, або друге, або абсорбування обох у свого роду монізм, може бути з одної сторони наслідком тимчасової теократії, або з другої сторони тоталітарним ляїцизмом. Коли б одне або друге стало дійсністю, свобода в обох випадках - але двома різними способами - буде серіозно правопорушена, а тим самим цивілізація і мир. Тому славна Христова дуальна розсудливість, віддати Богові - що Боже, а кесареві - що кесареве, установила екстремність границь, у межах котрих людське суспільство може мати дійсно вільний і упорядкований розвиток." 5/.

З усього що було вище наведено є цілком ясно, в чому полягає суть, і мотив писання цього нарису. Дальше, пишучи цю працю, я намагався як це тільки можливо, передати зміст певних вибраних розділів, з оригінальних текстів - Англійської, Німецької, і Латинської мови. Вибрані розділи є передані так, як вони є, тобто з задержанням їх оригінальної системи стилю, і методологічного підходу аргументації св. Томи. Бо нариси повириваних квотацій різних розділів, не можуть ніколи дати того, що дає оригінал. Одначе цей нарис, є тільки нарисом. Бо го-

Передне Слово

ді було б й подумати щоб написати про все, бо св. Тома написав понад тридцять томів.

Дальше, назви оригінальних текстів якими я користувався, читач знайде в списку бібліографії текстів. А допоміжні, в списку загальної бібліографії.

З приводу текстів, на цьому місці складаю щирю подяку всім Авторам, праці котрих були використані в зв'язку з написанням цього нарису. При чому я користувався ними тільки за загальною прийнятою письменницькою етикою, і дозволенням застережених прав Авторів, і Видавництва.

Врешті, оскільки ж християнська філософія, є основою кожної індивідуальної людини, родини, і цілого суспільства, тому кожний повинен її вивчати. Бо тільки у християнській філософії можна знайти Божу і людську правду, і мудрість.

Твори св. Томи з Аквіну, є власне такою філософією. Ці твори є глибоким науково-філософським процесом досліду християнської доктрини об'явлення, в сполучі з філософією Аристотеля, та всіх інших визначних філософів, почавши ще з перед Сократової доби, та аж до другої половини тринадцятого століття. На цій підставі, св. Тома створив геніяльно-суцільну синтезу християнської філософії, і теології. Коли ж тільки дещо не є сумісне з сучасністю, то це є цілком зрозуміла річ, що св. Тома так як й кожний інший мислитель-мусів платити данину тій добі, в котрій він народився, жив, і працював. Це повинно бути цілком зрозуміло для кожної здорово мислячої людини. Бо ми платимо таку саму данину нашій власній добі.

Коли ж хтось скаже, що це не є таке легке щоб кожний міг усе розуміти, то можливо що

Передне Слово

це є правда. Але усе що є легке, і над чим не треба призадумуватися—ані серцем, душею, і розумом вглиблюватися і медитувати—то таке не може бути глибоким відчуттям присутності Найвищого Буття-Бога, Його об'явлення, і науки Ісуса Христа. А з тим, розуміння причини і призначення людського буття в світі.

Тому, тільки глибоким відчуттям серця і душі, та вглибленням нашої мислі, ми зможемо відчутти присутність Того, Котрий каже що: " Я Т О Й Х Т О Є" Вихід./З: ІІІ/.

На кінець, прошу в и б а ч е н н я за технічні і інші недотягнення. А це тому що, треба було приготувати манускрипт до "Оф Зет Преси" самому, на звичайній ручній машинці. Бо що б надрукувати в друкарні, то наші друкарі хотіли аж \$ 12.00 доларів за одну сторінку. Ну, і деж тоді набрати стільки грошей.

Шикаго, Листопад 1970 р.

Володимир Олексюк

Р о з д і л І.
Життєпис св. Томи

Пишучи нарис творів св.Томи з Аквіну,цього генія філософії,і теології Вселенської Церкви,або як його називають,-Доктор Католицької Церкви-Автор монументальних творів:" Сумма Теологія" і " Сумма Кнтра Джентілес",та ще багато інших не менше важних праць. Тому треба б хоч на хвилину глянути в далеку минулину історичної перспективи,в якій Тома народився,жив,і працював.

Тома з Аквіну народився в замку Ракасека, недалеко Неаполю.прикінці 1224,або на напочатку 1225 року.Батьком Томи був Граф з Аквіну. Коли йому було п'ять років,його віддали до Монастиря Бенедиктинів в Монте Касіно.Де він перебував як студент,від 1230 до 1239 року, тобто до часу коли Імператор Фрідрік II,прогнав Бенедиктинів з Монастиря.

Тома повернув до дому,та після кількох місяців осінню того самого року,вступив до університету в Неаполю,будучи чотирнадцять літнім хлопцем.В Неаполю у 1244 році,Тома вступає до ордену ченців Домініканів.Його рідня неодобрила його вступ до Домініканів,вони хотіли щоб він вступив назад до Монастиря в Монте Касіно.Бо зогляду на його графське походження,родина мала надію, щоб Тома з часом міг зайняти відповідне становище в Єпископії Церкви.

Однак ж Настоятель ордену Домініканів рішив забрати Тому з собою до Болонії,куди він саме переходив.А звідтам післати Тому на університет в Парижі.В дорозі до Парижу,брат Томи його задержує,та завертає його назад до Аквіну,де Тома перебуває з примусу майже цілий рік.Але його рішучість бути вірним своєму ордену перемогла,й осінню 1245 року, Тома прибув до Парижу.В Парижі,Тома перебував від

1245 року, до літа 1248 року. Бо саме цього року, він супроводить свого учителя св. Альберта Великого до Кильна.

У Кильні, Тома продовжував свої студії до 1252 року. Підчас цього періоду, перше в Парижі, а опісля в Кильні, св. Тома був у дуже близьким контакті із Альбертом Великим. Св. Альберт пізнав великі здібності свого ученика, а ученик був також не менше заінтересований в тім щоб бути в близьких відносинах з професором великої ерудиції, та інтелектуальної спроможності. Це був оден з важних періодів аналізу, і формування теологічно-філософської синтези християнської доктрини з філософією Аристотеля. Що пізніше стало християнською теологічно-філософською синтезою св. Томи.

До цієї синтези причинився у великій мірі св. Альберт. Тому Ф. Копельстон має цілковиту рацію, коли він каже що: "св. Альберт був Томівським Сократом. I". 1252 року, св. Тома вертає з Кильна до Парижа, та продовжує дальше свої студії. Рівночасно проводить лекції св. Письма, як Бакалаурус Віблікус, і в цьому періоді 1254-56 роках, одержує ліценціят до викладів на факультеті теології. Цього ж самого року стає Магістром, тобто, сьогоднішнім Д-р філософії, і повним професором аж до 1259 року. У 1259 році Тома залишає Париж, та переходить до Італії, де він викладає теологію на Студіум Куріає, при Папському дворі до 1268 року. Цього ж року св. Тома вертає знова до Парижа, та вчить там до 1272 року. У 1272 році посилають його до Неаполю, в зв'язку з заложенням Домініканського Студіум Генерале, та там продовжує свою професійну активність до 1274 р. Цього року, Папа Григорій X, покликає св. Тому до Ліону, щоб він взяв участь у Соборі. Цю подорож св. Тома ніколи незакінчив. Бо св. Тома помер в дорозі до Ліону, дня 7 Березня 1274р.

Йому було тоді 49 років. А 18 Липня 1323 року, тобто 49 років пізніше, Тома з Аквіну був канонізований на святого.

На протязі свого не дуже довгого життя, св. Тома увічнив себе. Він увічнив себе не тільки тому що став святим, але особливо тому, що його геніяльна мудрість, і інтелектуальна глибина на полі теологічно-філософської науки, відкрила нову досі невідому еру, не тільки глибини світогляду віри, але й глибини світогляду науки. Тому ж то з приводу канонізації св. Томи, було б на місці навести слова М. Грабмнна що: "Оце здається вперше в історії Церкви, було канонізовано особу, яка була високої міри теологом, філософом, і учителем." 2/.

В наступному слід подати список головних творів св. Томи; I. "Скриптурм ін ІУ Ліброс Сентентиарум"-Чотири Книжки Сентенцій /рішень/ Петра Льомбарда, писаних у 1254-56 роках. 2. "Сумма Контра Джентілес"-Сумма Проти Поган-1260 р. Або інакше-Правда Католицького Віроісповідання. Коли св. Тома говорить про джентілів-поган, він має на думці не-християнських-мислителів, і всяких інших, раціоналізм котрих стоїть в опозиції до науки Божого Об'явлення. 3. "Сумма Теологіае"-Сумма Теологія, монументальний твір, вияснення християнської мислі, 1265-1272 роках. 4. "ДЕ Трінітате"-Про Трійцю, коментарі до праць Ботія, перед 1260р. 5. "Прінціпіс Натурас"-Принципи Природи, 1255 року. 6. "Де Енте ет Ессентіа"-Про Буття і Есенція, 1256р. 7. "Де Верітате"-Про Правду, 1256-59 р. 8. "Де Потентіа Деї"-Про Могутність Бога, 1259-63 р. 9. "Де Мольо"-Про Зло, 1263-68 року. 10. "Де Спірітуалібус Креатуріс"-Про Душевні Створіння, 1269-70 р. II. "Де Аніма"-Про Душу, 1269-70 р. 12. "Де Аетернітате Мунді"-Про Вічність Світу, 1270 р. 13. "Де Унітате Інтелектус"-Про Одність Інтелекту, 1270 р. 14.

"De Substantiis Separatis"- Про Роздільність Субстанції, 1272 р. 15. "De Unitate Intellectus Contra Averroistas"-Про Одність Інтелекту Контра/проти/Авероя, 1270 р. Далше йдуть трактати експозиції філософії Аристотеля, - "Фізика", "Метафізика", "Етика", "Постеріорі Аналітика" і "Політика", - писані в часі 1261-1272 роках.

З наведеного списку головних творів святого Томи видно, який був великий масштаб кожної ділянки теології, і філософії. Як уже було згадано попередно, тринадцяте століття було початком нової доби, яка триває й до сьогодні. Що більше, від двадцяти років двадцятого століття, а особливо за останні два десятиріччя, твори св. Томи, або Томізм, прибрали інтензивних студій, а з тим й велику кількість коментарів, і публікацій Томізму.

На це склалося багато причин, бо кінець вісімнадцятого, а особливо-дев'ятнадцяте, і початки двадцятого століття-принесли цілу лавіну нових ідей, і нові філософії, які відкидали філософію середньовіччя в кут. Декарт, Спіноза, Волтері, Гюм, Кант, Гегель, і врешті божки діалектичного матеріалізму Маркс, Енгельс, і Ленін, внесли нові елементи "енлайтементу", який мав широкі кола інтелектуалів і інтелегенцію до нової "правди", і нової науки, яка мала заступити Божу правду.

Це облудне явище розумів добре Папа Лев XIII. Тому у 1879 році видає Енцикліку "Аетерні Патріс", яка відносилася до вчення святого Томи. В цій Енцикліці, Папа закликає католицьких мислителів звернути особливу увагу, до великого запасу мудрости, яку можна знайти утворах св. Томи. Хоч Церква ніколи незанебувала цілковито науку св. Томи, то однак його вчення було обмежене до ордену Домініканів.

Студіючи особисто твори св. Томи, Папа Лев

XIII, переконався у величезній користі, яку можна набути вивчаючи філософію, і теологію св.Томи. Тому Енцикліка відносно св.Томи, була його першим актом Понтифікату. У цій Енцикліці було підкреслено особливу увагу справі філософії, а це тому, що св.Тома був великим майстром уточнення метафізичної основи категорій буття.

Р о з д і л ІІ.

Чому Взагалі Писати Про св.Тому?

У першому розділі, я навів загальний життєпис св.Томи, та короткі зауваги. У цьому розділі, було б на місці відповісти на одне питання: з якої причини, й чому взагалі писати про св.Тому? Адже ж це святий Римо Католицької Церкви. Це одно. А друге це те, що св.Тома не має майже нічого спільного з Українською Церквою. А якщо й згадується його ім'я, то тільки в загальному розумінню Вселенської Церкви. Отже, наперший погляд виглядало б, що це в найкращому випадкові, є звичайна популяризація святого Римо Католицької Церкви.

Такий закид поверховно виглядає би оправданим. Однак воно так не є, бо це не така то вже проста справа. Це сягає куди далше, і глибше, як це на перший погляд виглядає. Причин до цього є дуже багато, які сягнуть в сиву давнину, не тільки від часу унії з Римом західної вітки українського народу, але ще й з перед християнської ери в Україні. Що більше, це справа не тільки самої християнської філософії, і теології та християнства взагалі. Тут є справа також філософії і науки в світлі історичної перспективи розвитку західної культури, з якою тісно звязана, і до якої також належить українська нація. Коли йде мова про унію з Римом, чи взагалі, прийняття християнства

в Україні, то це не є завданням цієї праці, це читач знайде в "Історії Української Церкви" Г. Лужницького, і М. Чубатого. Обидва автори подали дійсну, і об'єктивну правду про нашу Церкву.

Однак, варто б ще раз згадати незаперечний факт, що коли св. Володимир Великий прийняв християнство та охрестив Україну, то саме ще втім часі Візантія була Римською Імперією.

Отже, в 988 році, Візантія незаперечно визнавала примат Папи Римського. Хоч в той час між Візантією і Римом йшла завзята суперечність, й спір з приводу канонів, то головним чинником цього спору, був Патріарх Фотій. На диво, цей спір полягав в таких відносно малих справах як: чи відправляти Службу на опрісниках, чи можна під час посту співати Аллилуя, і чи можна уживати молока і сира під час посту, і тим подібне. Це і подібне було в "Окружному Посланію" 866 р. Однак ж, Фотій ніколи неоспорював Примат Папи Римського. 3/.

З цього приводу треба запитати в ім'я історичної правди, твердження Митрополита Іларіона, що: "Цілковитий розлам між Візантією, і Римом, стався ще перед прийняттям християнства князем Володимиром Великим", та що "Патріарх Фотій, був найбільший учений усього світу". 4/ Але ж усякому є відомо, що до цілковитого розламу, і схизми, довів Патріарх Керуларій аж у 1054 році.

Згадую це тільки з огляду на історичну перспективу універсальності християнства, бо саме ця універсальність є змістом Християнської Філософії св. Томи з Аквіну, а не якогось тільки Римського, чи Візантійського святого. Відьому саме й полягає суть творів св. Томи. І тому треба про нього писати.

В наступнім розділі, слід застановитися над історичним моментом тринадцятого століття, цієї епохальної доби, сучасником якої був св. Тома. В історії людства було багато епохальних подій, причиною яких була одна, чи тільки кількох осіб. В четвертому столітті перед Христом, такими людьми були Платон, і Аристотель.

Коли ж тільки й подумати, скільки їхніх філософічних принципів і доктрин стало підставою Європейської мислі, та безконечним дебаткуванням. Аналогію транзиції з п'ятого століття перед Христом за часів Перікля, до четвертого століття по Христі, можна порівняти з транзицією дванадцятого, до тринадцятого століття християнської ери, яка була рішавчим історичним моментом, та до недавня була майже цілковито занедбана і забута. І тільки завдяки історичних дослідів Е. Жільсона ^{5/}, та інших, можна побачити і зрозуміти розмірність масштабу цієї доби.

Як відомо, в 1130-1280 роках, латинський захід запізнався вперше з працями та ідеями великих Грецьких, Жидівських, та Арабських філософів, про котрих ранне середньовіччя майже нічого не знало, а це - Аристотеля, Авіцена, Альгозеля, Авероя, Маймоніда, Філіпонуса, Прохмія, і інших. В цьому періоді наступила серйозна конфронтація геленізму з християнізмом. Блискуча майстерність грецького інтелектуалізму стрінулася з мислителями християнства, які не були повністю приготовані до цієї грецької інвазії знання. Бо християнські мислителі мали до діла не тільки з ідеями Аристотеля, та його послідовників і коментаторів, що більше, вони впершу чергу муслили навчитися як самому стати філософом. Себто пізнати що є філософічна правда? І що це означає щоб бути філософом? . Або як це каже Пегіс, "щоб вміти дискутувати

на тему філософії Аристотеля, то впершу чергу треба вивчити інтелектуальну граматику філософії."6/.

До цієї пори, довгі століття християнське мислення й наука полягала в основному в глибокій медитації, та у вислові любови до Бога. З хвилиною присутності грецької філософії, ті які говорили мовою славословія благочестивості й поборності надприродного, були змушені вивчити в додатку природну мову розуму, та шукати розуміння світу, і самого себе.

Ранні середньовікові мислителі знали зовнішній світ, як само зрозумілу самобутність життя на землі, а не як реальну дійсність. Будучи цілковито відданими внутрішньому життя, вони знали тільки той світ, який вони будували в межах свого нутра, шукаючи візії Бога. Такий світ не був будований на знанню речей, але на дисципліні любови до Бога. Цей світ, був внутрішню твердинею досконалости, і душевним відзеркаленням, в якому кожна душа переживала містерію святої любови.

В переході з дванадцятого століття св. Бернарда, до тринадцятого століття св. Томи, ми вже стрічаємо світ у його повній, і реальній дійсності. Отже, тут відбулася зустріч природного розуму з християнською мудрістю. Тобто, надприродне Боже, стрінулося з природним людським. Як бачимо, тут наступила не а б и яка зміна. Ця зміна полягала в тому, що думка середньовіччя жила у містерії, яка йшла від Бога до чоловіка. Тринадцяте століття натомість створило нову еру-еру християнського розуміння, яке вказувало шлях чоловіка до Бога.

Але ця зміна не була якоюсь легкою і простою справою. Ця зміна спричинювала цілий ряд серйозних проблем. Тут йшлося про ставку досягнення розв'язки основної проблеми: справи християнської мудрости, природної мудрости, і філософської мудрости греків.

З цього приводу між християнськими мислителями йшли завязаті дебати. Бо питанням було: на яких умовах, та в яких обставинах, можна прийняти грецьку філософію. Бо присутність філософічної мудрости Платона і Аристотеля, проникла до первісних основ природи і дійсності. Тому християнські мислителі були змушені шукати людської мудрости в першу чергу у себе самих, щоб таким порядком могли дійти до правильного висновку знання, і правдивого осуду мудрости греків.

Якщо визначність мислителя міряється вченістю і відданістю до даної проблеми доби в яку він вступив, то безумовно що в тринадцятому столітті було багато таких мислителів, яких можна назвати визначними, незалежно від того що вони між собою різнилися у свіх поглядах, наприклад: В. Аверне, Р. Бекон, св. Боневант, св. Альберт Великий, і св. Тома з Аквіну. В основному, і впершу чергу вони були заняті спільною проблемою тринадцятого століття - проблемою сполуки християнської мислі з величезним вченням мудрости Аристотеля, його послідовників і коментаторів.

Жадного з цих мислителів не можна оскаржувати про відсутність правдивого змагання, устійнити значіння грецько-арабського вчення, яке поставило виклик тринадцятому століттю. Як також не можна оскаржувати їх про осягнення легкої дицизії, в моментах суперечности одного з другим відносно ідеї і правила синтези християнської мислі, з грецько-арабською філософією.

Одначе одно було всім ясно, що сама природа християнської універсальности, вимагала надхнення синтези-синтези яка б пишалася повнотою Мудрости. Це саме й було найважливішим чинником нового феномену християнства. В-цьому випадку, св. Тома відрізнявся двома особливими прикметами від своїх сучасників. Він не

хотів прийняти Авіцена і Авероя як "пар ексцеленце"-виключних авторитетів інтерпретації аристотелізму. Ба що більше, св. Тома не хотів також розглядати й самого Аристотеля, як тільки єдиного виключного представника філософії.

Ці дві диципліни, були самі собою дуже важними у своєму наслідку. Неприймаючи аристотелізму і платонізму Авіцена, св. Тома використовував широко аристотелівський критицизм платонізму. Неприймаючи інтерпретації філософії Аристотеля Аверосм, він був в спроможності об'єднати фізику Аристотеля з християнською доктриною мислі, без ризику впасти жертвою вимушеного припущення.

Критицизм св. Томи не був якоюсь сваркою чи причіпкою, бо філософічна правда так як це він її бачив, в ніякій добі не могла бути якимось провінційним епізодом. Св. Тома намагався тільки знайти основний зразок історії філософії, з цілею зробити цю історію зрозумілою. На його думку, аристотелівська людина жила у дійсному світі речей-платонівська людина залишалася завше тільки філософом, і жертвою своєї власної інтелектуальности. Таке розуміння було конечно потрібне, якщо християнські мислителі хотіли мати успіх в асиміляції великого колексу філософічного знання греків і арабів. У своїх наполегливих студіях шукання філософічної правди, св. Тома зредукував історію філософії до корінного результату-результату сепарації Аристотеля від Платона, зауважуючи при цьому, що поскільки це є справа універсально-філософічна, остільки вона є й постійним перехрестям-перехрестям для всіх філософів. Це було великою заслугою св. Томи, бо він був саме тим дицедуючим чинником цього перехрестя.

Бо поява аристотелівської фізики в латин-

ському світі, означала відкриття розуміння світу в його цілковитій дійсності. І у принципі, ця фізика поклала також кінець доби Ботія-платонічної космології дванадцятого століття. Тринадцяте століття було в посіданню формулювання справжньої філософії природи, на підставі фізики яка знала матерію й зміну.

Це й було причиною, чому св. Тома доложував багато зусилля щоб визволити Аристотеля також від Авероя. Що рівнялося не більше й не менше як відкриття і оборона дійсного розуміння речей, у їх цілковитій дефінітивності. При цьому ще є необхідно звернути увагу, що найбільшим противником в дебаті інтерпретації аристотелізму проти св. Томи, вів перед Сігер з Брабанту ще на Паризькому університеті, і Генри Гент, а опісля Дон Скот, а ще пізніше й Окам. Які й причинилися на осудження св. Томи 1277 року, яке тривало однак недовго.

Причина Томівської сепарації Платона від Аристотеля, полягала в основному ось в чому: 1. Що Платон позбавлявав буття конститутивно - правної причини дійсного існування. 2. Що він обмежував людський інтелект до такого роду знання про буття, яке в суті речі існувало тільки в інтелекті, та що інтелект був автором цього буття. 3. Що він вилімінував світ свідомости існування до такого розміру, що він не був в спроможности вивести це буття з абстрактних форм й ідей, які нібито мали бути причиною буття. 4. Що він будував між думкою і світом таке розуміння, яке було непереможною бар'єрою есенції-бар'єрою, яку людський інтелект незмігби ніколи переступити.

Цілею Томівського критицизму Платона, було збереження дійсности людського інтелекту, та самого життя інтелекту, від своєрідної надмірної абстракції. Аристотеля натомість, св. Тома уважав за такого який мав краще розумі-

ння активності людського інтелекту, тобто, присутність активної реальності. Аристотелівська абстракція не була звичайною альтернативою з розрахунком платонівського походження людського знання. Для св. Томи це є спосіб пояснення абстрактної структури знання, яке є визначенням абстрактно-активної функції в межах інтелекту, що з успіхом установлює інтелект як знання /а не псевдо творення/ в присутності світу.

Але Аристотель залишив світ який він зберігав від Платона, також без належного в'яснення. Можливо що це було б справедливо сказати, що Платон творив світ який був жертвою абстракцій, а Аристотель був творцем світу який був жертвою руху. Але принайменше Аристотель виправив спотворення, яким Платон обтяжив інтелект. Воно завше було можливо відслонити правильність містерії світу, але з рівночасною присутністю дійсного світу, від якого можна починати.

Аристотель був таким світом. І св. Тома одержав цей світ з великою вдячністю. Бо з платонівським світом можна було дійти до людського інтелекту, та й там залишитися в'язнем. Натомість з аристотелівським світом, можна проникнути і осягнути цей світ, і дійти до самого Бога. Правда, Аристотель неосягнув його. Однак Аристотель міг бути виправлений в його світі, бо цей світ був дійсним, в якому можна бачити сотворіння Бога. Філософія св. Томи з Аквіну, є монументальним твором цієї можливості.

Р о з д і л ІУ.
Св. Тома і Сучасність

На початку вступу було згадано, що від часу двадцятого століття, а особливо за останніх двох десятиріч, твори св. Томи, або Томізм, прибрали інтензивних студій. Отже, до цього мусіла бути якась причина, що після сімох століть, та ще й у цій нашій модерній добі атому і простору, є таке велике заінтересування цим теологом, філософом, і ученим.

В додатку, св. Тому зараз ще й називають лібералом. Очевидно що ця назва не має нічого спільного з сучасними ультралібералами. Можливо що відьому випадку, може найкраще характеризує св. Тому Дж. Катлін, що св. Тома є: "Ідеаліст, трансценденталіст, догматик, статик, і авторитарист. Це з одної сторони. А з другої він є: здорового розсудку і розуму, плюраліст, емперик, утилітарист, науковець, ініціативіст, і ліберал." І/. Перше звязане з платонізмом, друге - з аристотелізмом. Але як відомо, св. Тома - як про одного так й про другого - мав свою власну критичну думку.

Дальше у своїй аналізі Дж. Катлін стверджує що: "св. Тома збудував піраміду людської цивілізації й мислі, вищу чим хто-небудь до тепер, і як хто-небудь від часу Аристотеля!" 2/

Рівно ж ще оден з сучасних лібералів Генри Луце, основоположник "Тайм" і "Лайф" магазинів, каже ось що: "Християни мусіли думати про ціну господарських прдуктів, про робітників і працю, про податок, супружя, і війну. Вони стали великими мислителями. Найбільшим з між усіх був св. Тома з Аквіну - оден з найбільших монументальних мислителів усіх часів." 3/.

Таке признання для св. Томи філософом-лібералом, і ліберальним публіцистом другої половини двадцятого століття говорить само за себе. Справа в тому, що св. Тома був невтомним

Сучасність

і глибоким дослідником теології, філософії, й науки на кожному відтинку знання. Другою особливою властивістю св. Томи було те, що він писав надзвичайно чітко і ясно, дискутуючи й аргументуючи різні доктрини як про, так й контра, та інтерпретуючи їх з становища природи теології, і природи науки. Бо філософія і теорія знання св. Томи є істотно реалістична. Він був тієї думки, що людське буття набуває своє знання шляхом дійсних речей, які існують в людському оточенні, та сприймаються через відчуття-сенсу. Приймаючи підставу що філософія повинна бути в першій мірі студією про буття, але тільки і так далеко, як це є можливо до осягнення людським умом. Іншими словами, не із самого припущення уяви, з якої цю реальність можна виводити.

Він зачинає із підстави існуючого світу, ставлячи питання: що є буття, як воно існує, та що є умовою цього існування?./Екзистенції / Його думка концентрується на найвищому існуванні Буття, яке не тільки посідає існування, але й яке є своїм власним існуванням. І яке є вищим ступенем "Інсум Ессе Сусистент" тобто, Дією Буття, яке містить в собі цілість перфекції, і котре можна знайти тільки у найвищому Буттю-Бога. При чому, його мисль залишається завше в контакті із дійсно існуючим, шляхом двох напрямних-одно, котре посідає існування, і котре є тим що походить від когось, або від чогось, і друге, котре не одержує свого існування від нікого, і від нічого, але є своїм власним існуванням.

У зв'язку з цим Ф. Копельстон пише: "У цьому розумінні можна сказати, що Томізм є "Екзистенціальною філософією" хочай, у моїй opinii, це було б великою помилкою називати св. Тому "екзистенціалістом" оскільки "екзистенц" себто, екзистенціалізм, не є тою самою речю

як св.Томи "Ессе". Як також метода і підхід св.Томи до проблеми екзистенції, не є та сама як тих філософів, котрих ми тепер називаємо Екзистенціалістами."4/.

Це є правдою, що метода і підхід св. Томи є інші від сучасних екзистенціалістів. Про те, я є більше згідний з К.Кремером що: "Томістичний спекулятивно-діялектичний центр Енс-Ессе послідовності, є найбільше відповідним у зустрічі з спекулятивно-діялектичним Зайн-Зайнде, з сторони Кант-Регель-Гейдідгер. Бо Томізм є метафізикою дії, та є встані звести противні крайності до устabilізованої дієвої місткості.,, Тому св.Тома є в положенню вести діалог з модерними мислителями більше, чим котрий небудь інший християнський мислитель."5/.

Позитивізм

В наступному треба б розглянути коротко напрямки, і школи, сучасної філософської мислі. В основному, зараз існує чотири напрямки-логічний позитивізм, марксизм-ленінізм, екзистенціалізм, і томізм, або нео-томізм. Питанням є, котра з цих філософій є жива, тобто, життєздатна і вартісна. Це саме й є одною з найбільше пекучою проблемою нашого часу.

Логічний позитивізм став формально філософією з появою "Віссеншафтліхе Вельтауффа-сунг Дер Вінер Крайс" 1929 р. Автори цієї публікації Карнап, Нойрат, і Ган, були основниками позитивізму, і також так званого "Дер Вінер Крайс"-Віденського Кола. У цій публікації вони подали слідуєчий список своїх передвісників: Е.Мах, Л.Больцманн, Гюм, Комте, Міль, Гельмгольц, Рімен, Пуанкаре, Джем, Ейнштейн, Ляйбніц, Піно, Фреге, Врідер, Рассель, Віттгенштейн, Паш, Пері, Гільберт, Епікурій, Бентам, Спенсер, Фаєрбах, Маркс, і Менгер. Уже з самого списку імен

/завинятком Ляйбніца, котрого автори включили тільки за його логіку, а не за метафізику/видно, яку школу вони репрезентують. На чолі "Віденського Кола" стояв Р. Карнап, який рівночасно очолив рух філософії позитивізму. Головним завданням позитивістів було; ліквідація метафізики. Карнап у "Ібервіндунг дер Метафізік дурх Льогіше Аналізе дер Шпрахе" пише: "Тепер можна довести, що багато слів метафізики, не виконують свого завдання, і тому вони є без-значіння. Наприклад, метафізична назва "принцип" /в сенсі принципу буття, а не принципу знання або аксіому/ Різні метафізики відповідають на питання що є найвищим "принципом світу" "речей" "існування" "буття" наприклад, води, чисел, форми, руху, життя, душевности, ідеї, дії, добра, і так далі. Порядком того, щоб відкрити значіння слова "принцип", ми мусимо запитати метафізиків, під якою умовою заява форми "х є принципом у" буде правдива, і під якою умовою буде фалшава. Іншими словами: ми вимагаємо критерії застосування, або дефініції слова "принцип". Метафізик приблизно відповідає ось що: "х є принципом у" значить "у походить від х", і тим подібне.,, Це також значить стільки як слово "Бог" котре відноситься до чогось що є поза досвідом." 6/.

Уже з цього короткого наведення є цілком ясно, що позитивізм собою представляє. Школа позитивізму, яка у тридцятих роках претендувала на перешеньство у філософії, перемінилася у чисто технічне формалізування мови. Саме тому, що коли не має "принципу" нема й філософії. Є тільки техніка. Але техніка як така, є інструментом технологічного засобу. Кожна інструментальна метода, є ограничена до властивости своєї технічної спроможности. Ця властивість є власне моментом проблеми часу, - часу, в якому людська активність - як в філософії, так й в мистецтві - стала суттєво тех-

нічною. І тим самим, ця активність перестала бути заінтересуванням людського, і божественного буття. Ці філософи, а з ними і людина стали безкорінними. Питанням є; яким шляхом можна б знова відновити здорове підґрунття людського існування? Та яким шляхом людина зможе знова віднайти корінь свого буття?

Якщо, і очевидно, ми вже не можемо обійтися без техніки, тоді ж питанням є; як нам повернути із штучної техніки, на шлях техніки природи? Іншими словами, коли ми будемо знова володіти машиною, а не машина нами?. Це ж і є та дійсна проблема нашого часу, якої нам ніяк не оминати.

Отже, альтернатива нашого часу, котра стоїть перед нами, є однок з двох: атрофія наших мозків і розуму, та цілковита дегенерація людини, і упадок її інтелектуально-душевної активності яка стає що раз більше механічна, або необхідність душевної революції, і пробудження людини до тої істини, що вона перше усього є душевним буттям, з невичерпною душевною наснагою витривалости, і сили. Отже, логічний позитивізм, аналітичний емперіцизм, та їм подібні, не є здатні до душевного відродження людини. Це є ясно.

Марксизм-Ленінізм

Філософія марксизму-ленінізму, яка обіцяла людству рай на землі, стала знаменитим детермінізмом до удержання і поширення московського імперіялізму. Передовсім це ніяка філософія, тобто, метафізика. Це є звичайний діалектичний матеріалізм лівіці Гегеля, в сполуці з марксо-ленінським ірраціональним месіянстичним мітом, так званої "соціальної справедливости". Цей ірраціональний місіяністичний міт полягає в тому, що людина є матеріальним роботом, яка не має душі, як також нема ніякого

надприродного Буття-Бога, і поза суттю матерії нічого іншого не існує. Все що людина потребує, є тільки одне, економічно-матеріальне і соціальне забезпечення.

Марксо-Енгельський коран зводиться до трох основних тез: 1. Що існування класів є зв'язане тільки з специфічною історичною фазою продукції. 2. Що класова боротьба веде необхідно до диктатури пролетаріату. 3. Що диктатура пролетаріату є першою фазою комунізму, яка веде до знищення всіх класів, і до безкласового суспільства. "Теолог Корану" Маркса-Ленін писав що: Соціалістична свідомість є щось, що треба ввести у класову боротьбу із зовні, а не щось що впливає спонтанно ізнутри! Отже не те що людині природно належить бути вільною і незалежною, але те що диктує і накидає з гори терором комуністична партія, і комуно-московська олігархія.

За останніх п'ятидесятиків літ, себто від часу більшовицької революції, в комуно-московському царстві нічого незмінилось. Бо сучасний Московський філософ Спіркін пише: "Марксистська філософія є всеобіймаючим світоглядом робітничої класи, а її авангардом є комуністична партія. Революційна теорія є необхідна для революційної і практичної трансформації суспільства на шлях до комунізму. Такою теорією є марксизм-ленінізм, якого політичною підставою є діалектичний і історичний матеріалізм. Ми живемо у часі, коли марксизм-ленінізм йде від перемоги до перемоги інтернаціонального масштабу. Марксизм-ленінізм запліднює революційну практику мільйонів і мільйонів борців, проти імперіялізму, війни, і борців за свободу, національне визволення, і борців за комунізм. Теперішня буржуазна філософія, є філософією вмираючої класи. Вона представляє собою глибоку кризу капіталістичного суспільства, бо буржуї є в страху перед

масами і комунізмом. Теперішня буржуазна філософія є характеристична своїми різними школами і напрямками. Атакуючи діалектичний матеріалізм, буржуазні філософи пробують обороняти умиряючий капіталізм. Там /на Заході/ є також вульгарний матеріалізм репрезентований у формі нео-позитивізму, прагматизму і екзистенціалізму. Нео-позитивізм існує у різних формах у Англії, і у ЗСА. Особливою прикметою сучасної буржуазної філософії є відродження середньовікової концепції. Хвиля містики, наявність фанатизму і забобонів, росте все вище і вище у життє буржуазних ідеологів, сповільнючи розвиток науки і культури. Ідеалістична філософія і релігія облутують науку у реакційну концепцію Томізму. Томізм є власне цим напрямком, за допомогою якого деякі буржуазні ідеологи намагаються фалшувати субстанцію діалектичного матеріалізму, заступаючи його томізмом, або так званою томістичною діалектикою. Ідеалізм і релігія є ворогами науки. Вони відображують світ невірно і спотворюють його. Ці метафізики визнають незмінність існуючого порядку у капіталістичному світі. Внаслідок цього це є ясне, що робітнича класа та її партія не може примиритися з ідеалізмом, релігією і метафізикою. Діалектичний матеріалізм, є найбільшою і певною зброєю у боротьбі марксистської партії, проти реакційної буржуазної ідеології, проти ревізіонізму, і проти догматизму. 7/

Писати про це більше є зайвим, бо плоди філософії Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна, Хрущева, Брежнєва, та всіх інших є занадто добре відомі. Бо на те щоб удержати диктатуру пролетаріату при владі, московсько-комуністичний імперіалізм застусовував, і застусовує до сьогодні найбільше жорстокі засоби терору в історії людства супроти тих, яких нібито мав визволити з капіталістичного, і Церковно релі-

гійного гніту. Врешті, по 50-літнім експерименті "диктатури пролетаріату" в комуністичному царстві "Третого Риму" Москві, запанувала криза-криза, яка скорше чи пізніше доведе до упадку цього найжорстокішого режиму в історії людства. Кінець безбожного комунізму, і московського імперіялізму є неминучий. Отже, філософія марксизму-ленінізму ніколи не була, не є, і не може бути тим до чого змагає людина, і людство.

Екзистенціалізм

Провісників і носіїв модерної філософії екзистенціалізму можна поділити на 3 напрямки. 1. Так званий християнський екзистенціалізм Кіркегора. 2. Відокремленого екзистенціалізму Яспера, і Гейдінгера. 3. Атеїстичного екзистенціалізму Сартра.

С. Кіркегор /1813-1855/ Данський мислитель девятнадцятого століття, в сучасності має великий вплив в протестанському світі - в світі діалектичної теології. Причиною цього був його виклик традиційній філософії раціоналізму Декарта, Гегеля, і інших. Він опрокидує і заперечує абстрактну свідомість раціоналістів, заміняючи її на душевну індивідуальну свідомість суб'єктивізму. Заміняючи Декарта "Когіто Ерго Сум" на "Сум Ерго Когіто" /Я думаю я є / на "Я є я думаю" /себто, він каже що перше треба бути щоб думати, а не думати щоб бути.

Заперечуючи раціоналізм Декарта, і Гегелівську феноменологію свідомости ума, він заперечує абстрактну свідомість думки в заміну на індивідуальний внутрішньо-душевний суб'єктивізм. Хоч він сам пильний учень Гегеля, і висловлює велике признание до гегелівської феноменології, - незалежно від того, він гостро протестує проти гегелівської абстрактної ду-

мки, з особливою увагою до універсального, та проти його пантеїзму. Як рівно ж, він відкидає всю спекулятивну філософію, в якій, як він каже, Гегель не є заангажований. 9/.

Він критикує гостро гегелівську спекулятивність про релігію, кажучи, що його підхід базований на цілковитім неуцтві. Бо він каже, що релігія не є щось про що треба тільки говорити, але тим чим треба жити. Тому це не є проблемою як про християнство спекулювати, - проблемою є, як бути дійсним християнином. Він протестує проти об'єктивності, і проти об'єктивної мислі, яка є байдужа до суб'єкту індивідуальної екзистенції.

З цього приводу Кіркегор пише: "Процес зрінявання не є акцією індивідуала, це є голос відображення в руках абстрактної сили, ,, яка застосовує демонівську владу, супроти якої індивідуал не має ніякої оборони. ,, це може бути задержане тільки самим індивідуалом, який у своїм осамітненню мав би відвагу стати релігійним чоловіком, і який відповідав би тільки перед Богом" 10/. Бо "воювати проти Принців і Папів є легше, як боротися проти маси, тиранії, і рівності." 11/.

Дальше, Кіркегор зводить знання до ось такого висновку: "1. Об'єктивне відображення знання, повинно бути розрізняване від суб'єктивного відображення знання. Бо шлях об'єктивного відображення відвертається від суб'єктивного, та веде до абстрактно-об'єктивної правди. 2. Об'єктивне роздумування веде до об'єктивної правди, з цього приводу суб'єкт і суб'єктивність стає байдужою, а з тим й правда стає байдужою. 3. Суб'єктивне знання вимагає особистого призначення. Бо тільки у суб'єктивнім роздумуванні, правда стає внутрішнім призначенням суб'єктивності. І зогляду на те щоб пізнати свою власну екзистенцію, /існування/ є конечно потрібним щоб існуюче буття/су-

б'єкт/ поринув глибоко в свою власну суб'єктивність. 4. Основна головна правда, є внутрішньо суб'єктивна." 12/. Тобто правда є суб'єктивна.

Що ж ця філософія Кіркегора означає? З одної сторони виглядає що така християнська релігійність є добра, бо вона прямує від індивідуального до трансцендентального. Але релігія не є тільки для індивідуала, який мігби поступати в кожному часі і випадку так як це йому подобається. Релігія є також душевним центром широкого суспільства, і тому вона мусять бути об'єктивною, а не суб'єктивною. Екзистенціалістичний суб'єктивізм веде до висновку, що індивідуал має рішати щоє правдиве, і що є фалшиве. І таким чином претендувати до права відмовляти послуху об'єктивного вчення Церкви, і Церковного авторитету. І врешті від всякої авторитетної влади взагалі. Як відомо, це вчення вже створило цілий ряд не-здорових явищ, наприклад: "Нова Мораль" і нова "Етика Ситуації". Якщо проблемою нашого часу є, як бути дійсним християнином, то це є правда. Але виключний індивідуальний суб'єктивізм не є розв'язкою цієї проблеми. Противно, без об'єктивного авторитету і ладу, він цю проблему тільки ще більше ускладнює.

Я с п е р

Кіркегор був провісником екзистенціалізму. К. Яспер, 1883-1969/був тим котрий увів цю назву у філософію. Яспер основує свою філософію на слудючих питаннях: Що є наука? Що є правда? Що є чоловік? Що є трансцендентальність? Яким способом зв'язок є можливий? З питань тільки "зв'язок" є новим, всі інші питання є майже ідентичні з формуляцією Канта. Що ж це за питання? лінгвістичні, логічні, епістемологічні, чи моральні? Ні, - вони метафізичні. Хоч дехто ува-

жає його моралістом, однак воно так не є, бо він замінює моральну проблему Канта на зв'язок. Категоричний імператив Канта він приймає, але уважає його не цілком достатнім.

Якщо етика відіграє якусь роль у мислі Яспера, то ця роль є метафізичною функцією, яка дозволяє на стрічу безумовного, - у формі безумовного імперативу. Це є та проблема Яспера, яка є рівночасним екзистенціальним чинником, котрий виникає із самого себе, і повертає назад до себе. Тобто до індивідуального "Я". Тут також справа свободи свого власного "я", яка за Яспером не є привілеєм. Вона є радше автономна, а не універсальна як у Канта, або загальна сили волі Русо. Вона є конкретно-індивідуальна, і само-підпорядкована свого "я" власного вибору. "Бо чоловік повинен вибирати самий, в залежності від свого сумління яке є голосом Бога в нім. /Тут маємо до діла з суб'єктивізмом Кіркегора/. Але й цей вибір є ризиком, бо чоловік ніколи не може бути певний, що його вибір був правильний." ІЗ/. Виходить, що ненадаремно Яспера називають "швебенде філософер".

По довгих роках експерименту з екзистенціалізмом, він повертає назад до розуму. Але цей розум попадає знова у комбінацію діалектики Гегеля, і Кіркегора. Бо "розум не дозволяє нам задоволитися тільки одною специфічною формою правди." ІЦ/.

Грубі томи філософії Яспера не дають нікому, і нічого, суттєво стійкого. Це є тільки безконечне коливання з одної сторони в другу, і назад. Ця філософія нікому непошкодить, і нікому не допоможе.

Гейдінгер

Перехід від Яспера до Гейдінгера, є пере-

ходом у цілком інший світ. Яспер каже, що його учителями були-Сократ, Кант, Кіркегор, Ніцше, і Гегель. Ці ж учителі були також й Гейдідгера. Але Гейдідгер мав ще іншого учителя, - феноменологіста Гусереля, який уважає що "об'єктивну форму логіки не можна б розуміти, коли б не йти назад до суб'єктивної форми, в якій вона знаходиться." 15/. Але Гейдідгер не йде шляхом учителя.

М. Гейдідгер/1889/є взагалі контроверсійною особистістю. Першу частину своєї праці "Зайн унд Цайт", він опублікував ще 1927 р., - друга частина ніколи не-появилася. У 1929 р., опублікував "Кант унд дас Проблем дер Метафізік" та "Вас ізт Метафізік". Або як каже Гейнеманн, "Метафізика Нічого". Від того часу, майже вся лектура йде з рук до рук учнів, що створює певного роду містерію.

Коли його називають екзистенціалістом, то він протестує. Але уживаючи терміну "екзистенція буття" він-як кажуть "украє" цю назву від Яспера у Німеччині-так як Сартре "украє" цю назву від Марцеля у Франції. Ефективність Гейдідгера полягає в тому, що він наполягає на значінню розуміння пріоретету екзистенції, перед есенцією. Що знова пізніше робить Сартре, тільки у помилковий спосіб. Бо Сартре інтерпретує це онтологічно, а це не має сенсу, бо онтологічна екзистенція-якби її й інтерпретувати-є завше припущенням буття. Гейдідгер розглядає екзистенцію епістмологічно.

Гейдідгер розуміє цю екзистенцію як "постійне буття"/зайн кеннен/, і "буття, або не буття самого себе". Що знова, само собою передбачує буття в світі, і можливість бути самим собою, у близькій зв'язку екзистенції з часом. Що-як каже Баретт, 16/ мало б мати значіння зв'язку полевой теорії Ейнштейна. І дефінітивно як "постійний надзвук буття" або "екста-

тично постійна правда буття"17/. Такий підхід до екзистенції буття, є бунтом проти сучасних філософів, і постання проти всіх філософів минушнини.

Позиція Гейдідгера є подібною-але рівночасно діаметричною-до логічних позитивістів, тобто, він приходить до однакового висновку, але із противної сторони. Позитивісти відкидають метафізику тому, що вона є метафізика. Гейдідгер відкидає метафізику не тому що вона метафізика, але тому, що характер традиційної метафізики полягає на дисципліні науки про трансцендентальне буття-Бога, спекулятивній теології, і логіці. Бо він також відкидає логіку як основу філософії. І це саме в той час коли позитивісти розглядають логіку, як центральну частину філософії. Гейдідгер є "Гегенденкер" коли йде мова про метафізику. Він є проти-як це він каже-метафізичної есенції. І вважає що Платон, Аристотель, і св. Тома з Аквіну належали до одної школи, тоді, коли в дійсності вони від себе дуже різняться."18/.

У своїй "Was ist Metaphisik" він каже що: " Ні-не повстає через дію заперечення, але що заперечення є підставою того Ні", котре своєю часткою повстає через активність Нічого". /Nixten des Nichts/. І що "Ніщо є джерелом заперечення, а не навпаки" та що заперечення є тільки одним шляхом, яким негативна поведінка може себе виражати. "Ніщо є досвідом у моді поведінки, а не об'єктом", воно об'являється нам не як дія розумування, але як ірраціональний акт тривоги, бо тривога виявляє Ніщо"19/. Він кидає виклик не тільки традиційній правді і всім філософам, а л е й виклик Богові, бо його "das Es" тобто буття, претендує бути вищим від Бога.

Ж.П.Сартре, /1905/автор кількох новель, і своєї головної праці "Л'Ентре ет Ле Неат" або, "Бейнг анд Нотінгнес" Перше опублікована 1953р. В англійському перекладі 1956 р.

Хоч традиційна французька філософія відрізняється від Англійської і Німецької, своєю латинською і картезійською традицією Декарта, Паскаля, Волтері, Дідерота, та інших, - Сартре інкорпорує методу феноменології Гусерля, і метафізику "нічого" Гейдінгера. Однак, особливо глибокий вплив на нього мають Гегель, Маркс, і Фройд. Він співпрацює тісно з комуністами, але каже що він не є комуністом. Філософія Сартре складається з трох основних концепцій: 1. Свободи в опорі, себто, опір проти всякого авторитету. 2. Абсурдності екзистенції буття. 3. Обставин ситуації. Всі ці чинники є негативні. Його так званий досвід свободи полягає в тому, що він може сказати "ні" до свого професора, і тим "відкрити" в самому собі свободу обставин ситуації, яка дає йому девізу сказати гордо "ні". Отже, негачія і ситуація обставин, творить фундамент концепції його філософії - "Буття і Ніщо".

Сартре каже що: "Чоловік як буття в світі, є своїм власним ніщо, і через нього прийшло ніщо в світ." 20/. Коли Яспер каже "необмовляй і неприймай обмови буття" то Сартре каже "описуй реальність в її повній бритуватості, абсурдності, і безсоромності. Яспер каже що "не дозволяй собі на те, щоб себе відтяти від трансцендентного". Сартре каже що "Трансцендентне не існує". Бо перше всього, Сартре зобов'язав себе до боротьби проти Бога. Ступаючи шляхом за Ніцше, він каже що "Бог умер". Сартре каже що Бог дефінітивно умер-додаючи що: "як би навіть Бог існував, то це для нього не робило б жадної різниці." 21/.

Дійсною причиною його атеїстичного екзистенціалізму є те, що Сартре бунтується з обу-

ренням, проти всяких обмежень своєї власної індивідуальності, і індивідуальної свободи." Бо оскільки Бог не існує, постільки нема ніяких моральних законів і норм." 22/. Одним словом, Сартре є проти всього що є Боже, моральне, і добре. Все що він хоче, це необмежена свобода, всюди й в усьому.

Висновки

У цьому розділі про сучасну філософію, було подано дуже коротко начерк шкіл, і напрямків філософії, щоб мати бодай загальний образ сучасного стану. Розписуватися широко про кожного філософа було б неможливо, бо треба б писати про кожного окрему книжку. Але із цього що подано, можна мати загальне поняття. Тепер залишається ще відповісти на одно питання: що екзистенціалістична філософія має спільного з філософією св. Томи? Ця екзистенціалістична філософія розпачі, відчаю, абсурдності буття, і ніщоти? - Гейдінгера, Сартра, і Камюса. Чи християнський екзистенціалізм Кіркегора - як бути дійсним християнином, а не спекулювати про християнство? Чи християнський екзистенціалізм Г. Марцеля, містерії буття, і можливості досвіду містерії трансцендентного? Чи Бердаєва анархічна містика, земської есхатології? Чи Тільгарда де Шардіна Ноосфера моністичної Омеги, феномену людини?

Усе це, в той чи інший спосіб доводить, і представляє собою абсурдність і тривогу людського життя. Бо у життю є речі котрі не можна пояснити раціональним терміном плянованої дії, і у цьому сенсі вони є абсурдом. Але ці речі не є цілістю нашого життя. Про це власне писав, і вчив дуже давно св. Тома, кажучи що: абсурдність і випадковість відограють велику роль у людському життю. Тому він вчить, що

філософія мусить змагати до цілоти образу реальности, задержуючи усі речі на властивому місці. І тому, у філософії св. Томи останнім відкриттям є Бог. Бо наше знання починається від нашого ствіту, котрий приводить нас до Бога."23/.

Тому, твердження Кремера що, св. Тома є в змозі вести діалог з модерними філософами більше як котрий небудь інший християнський філософ нашого часу, є цілком правдиве.

Це прекрасно розуміли Отці II Ватиканського Собору, бо у Декреті про Освідомлення пишеться: "Церква має на увазі сприяти глибшому розумінню кожного поля знання, щоб внаслідку, можна було надзвичайно чітко оцінити сучасне модерне досліджування, і таким способом можна буде бачити далеко глибше, як віра і розум з собою гармонізують, та свідчать про єдність усіх правд. До цієї цілі, Церква йде слідами її славних учителів, особливо св. Томи з Аквіну."24/.

Іншими словами, щоб могли відновити здорове підґрунтя людського існування, треба йти за наукою Християнської філософії Заходу, яка безпереривно вдержує найвищий розвиток і нахнення, яке походить з Метафізики св. Томи з Аквіну.

Принципи Творення Буття

Принципи, метода і підхід пізнання творення буття, і існування взагалі, зокрема, довід існування Бога, є першим і основним завданням св. Томи. Він був обережним реалістом, та був тієї думки що людське буття набуває своє знання шляхом дійсних речей, так як вони існують в людському оточенні.

Тому філософія св. Томи, починається із тілесних субстанцій. Бо він каже, що безпосереднім і властивим об'єктом людського інтелекту у житті, є есенція матеріяльних речей. Зображення матеріяльних речей через наш сенс, веде наш ум до форми розрізнення і відкриття ризниці даного об'єкту. Дивлячись через вікно, ми бачимо весною дерево покрите зеленим листям. Осінню ми зауважуємо, що листя на тому дереві пожовкло. Це є приводом до нашого зображення, яке веде наш ум до розрізнувального пізнання субстанції від випадковості. Субстанція дерева є незмінна, зовнішній вигляд зміни є випадковістю.

Отже, зображення веде наш ум до розрізнення субстанції і випадковості, і між різного роду випадковостей. Тому, св. Тома приймає доктрину Аристотеля десятих категорій субстанції, і дев'ять категорій випадковості. Поняття категорій представляє умові глибший рівень зображення органічного матеріяльного буття. Наприклад: коли корова їсть траву, трава перестає бути тим чим вона була на полі. Вона стається чимось цілком іншим, через асиміляцію. Але в той самий час неперестає бути, бо щось із неї залишається у процесі цієї зміни. Ця зміна є велика, бо трава змінилася, й її колір та кількість є інші. І шляхом аналізу, ця зміна веде наш ум до двох елементів: один елемент є спільний з травою і м'ясом, яким тра-

ва сталася. Другий елемент підпадає якійсь підпорядкованості, і набирає характеру субстанції, із трави-до корови-м'яса.

Таким чином ми можемо розуміти зміну якої небудь субстанції, яка перемінюється з одної в другу. Перший елемент є "першою матерією"-неозначена субстрата зміни субстанції. Другий елемент є реальною формою яка творить субстанцію таку, якою вона є. Та ставить її у специфічну класу, і класифікує рід підпорядкування як: трава, корова, оксиджен, гайдроджен, і що небудь, "що може бути". Отже, кожна матеріальна субстанція, складається таким способом у матерію і форму.

Св. Тома приймив також Аристотелівську доктрину Гиломорфізму /перша матерія універсу/ як композицію матеріальної субстанції. Дефінуючи першу матерію як чистий потенціал істотної форми, і акт фізичного тіла, /перший акт/ в розумінню першого принципу, який оприділює фізичне тіло у специфічну класу підпорядкування есенції. Перша матерія є потенцією для всіх форм, котрі можуть бути формою тіл, але сама потенція осібно, є без жадної форми- вона є тільки чистою потенцією. Про те, перша матерія не може існувати через себе саму, бо казати що буття дійсно існує без дії і форми, було б контрадикцією. Отже, вона не-попереджувала форму тимчасово, але була створена разом з формою. Бо творення є дією, а дія є само собою формою. Звідси мусимо ствердити, що перша матерія не була створена безформна, ані під ніякою одною формою, але під різними формами. I/.

Композиція гиломорфізму, яка одержує матеріальну субстанцію, була ограничена св. Томою до тілесного світу. З цього приводу св. Тома непоширжував-як це робив св. Боневанте-на не тілесні створіння ангелів. Що ангели існують, то цього очевидно св. Тома незаперчує,

але питанням є: чи вони є гиломорфічної композиції? Ні, вони не є, бо "ангели мусять бути чисто нематеріальні, поскільки вони є інтелегенцією яка має співвідношення до нематеріального об'єкту. І їх місце в єіархії буття, вимагає їх цілковитої нематеріальности. 2/.

Таким чином, св. Тома обмежує гиломорфічну композицію, до тілесного світу. Ось тут, у цьому полягає більша основно-фундаментальна різниця, - різниця, яка є між формою і матерією. Наприклад: перша матерія як ми бачили, є чистою потенцією, тоді коли форма є актом-дією. Отже, різниця між матерією і формою, є різницею між потенцією і актом-дією. Тому, ця остання різниця є більшим і ширшим застосуванням, від першої. А це тому, що само буття є порівнюване до всіх створінь субстанції, як їх дія. Звідсіль слідує, що в кожному створінню субстанції, є композиція дії, і потенції. "Тепер, ці композиції не є однакової природи, хоч вони обидві є композицією потенції і дії. Поперше це тому, бо матерія не є дослівною субстанцією речі. Якщо б це було правдою, тоді виходило б що всі форми є випадковістю, як це припускали ранні філософи природи. Подруге, це тому що буття само собою є властивою дією, не з приводу самої матерії, але з приводу цілоти субстанції. Бо буття є тою дією, про котру ми кажемо що воно є. Тепер, ця дія не є ствердженням матерії, але цілоти. Звідсіль, матерію не можна назвати тим котре є, радше сама субстанція є тим котре є. Але інтелектуальні субстанції не є композицією матерії і форми, у них сама форма є існуючою субстанцією, бо тут форма є тим котре є, і це буття само собою є дією, і тим яким є субстанція.

Як ми вже бачили, гиломорфічна композиція є обмежина св. Томою до тілесних субстанцій. Але у цьому лежить глибша композиція, котра

впливає на кожне кінцеве буття. Бо кінцеве буття є буттям тому, що воно одержує існування. Субстанція є тим котре є, або має буття. Існування є тою властивістю, котрої субстанція називається буттям. Есенція тілесного буття, є субстанція композиції матерії і форми, тоді коли есенція нематеріального кінцевого буття є формою само собою. Але це через котре матеріальна субстанція, або нематеріальна субстанція є дійсним буттям, /Енс/ є існування /Ессе/. Отже, існування має таке відношення до есенції, як акт-дія до потенції. З/.

Композиція дії і потенції знаходиться у кожному кінцевім буттю, а не тільки однорідно у тілесному буттю. Жадне кінцеве буття існує необхідно, воно одержує, або посідає існування котре різниться від есенції так, як дія різниться від потенції. Форма визначає, або доповнює сферу есенції, але те котре творить есенцію дійсною, є екзистенція./існування/ Форма є тим чим вона є, але існування є тою дією через котре ця форма є.

Отже, існування визначає есенцію у тому сенсі, що воно є дією, і через нього есенція є буттям. Але з другої сторони існування як дія, є визначена через есенцію, як потенція, бути існуванням тої чи іншої есенції. Ц/./ Проте, ми немусимо уявляти собі що есенція існувала перед одерженням існування, або що десь є якийсь рід неутрального існування, котре не є існуванням ніякої особливої речі аж до того часу, коли воно з'єднується з есенцією. Ці два принципи не є фізичними речами з'єднані разом. Ці два принципи, є двома складовими принципами, котрі є коотворчою конкретністю особливо буття. Тут нема есенції без існування, і існування без есенції. Ці два конкретні принципи є створені разом, і коли їх існування перестає бути, конкретність есенції також пе-

рестає бути. Отже, створення існування і есенції повстає разом, і хоч ці два складові принципи є об'єктивно відмінні, існування є тим котре є більше основне. Оскільки створене існування є дією потенційности, тоді коли есенція не має дієвості осібно від існування, котре є "між усіми речами найбільше досконалим" 5/

Коли йде мова що є перше-есенція чи екзистенція-/існування/то з цього приводу йде суперечка і завзяті дебати й сьогодні, ще більше як коли небудь перед тим. Особливо панує спір різних інтерпретаторів довкола питання чи св. Тома уважав різницю есенції і екзистенції, як дійсну різницю, чи тільки як різницю концепційальности. Очевидно, що відповідь на це питання залежить головню від того, яке значіння ми прив'язуємо до цієї фрази "дійсна різниця".

Якщо дійсна різниця мала б означати різницю між двома речами, які могли б бути розділені одна від другої, тоді, як каже Копельстон 6/ можна сказати з повною певністю, що св. Тома не уважав що між есенцією і екзистенцією є дійсна різниця. А це тому, що це не є два різні розділені об'єкти. Св. Тома розглядає цю справу тільки метафізично, тобто що есенція і екзистенція є двома складниками метафізичного принципу кожного кінцевого буття. Коли ж уважати цю різницю незалежно від нашого ума, себто об'єктивно, тоді це є samozрозумілим що св. Тома приймав таку різницю, бо це було дуже важне у його цілій системі, і він прив'язував до цього велику вагу.

Бо св. Тома говорить про екзистенцію /ессе/ в такому сенсі, що ця екзистенція /існування/ приходить від Бога. І що причиною екзистенції є акт, /дія/тому екзистенція різниться від потенції, бо вона є активізатором. Св. Тома твердить, що есенція і екзистенція є тільки в Самому Богові ідентична. Бо тільки Бог необхідно

екзистує, тому Його есенція є екзистенцією. Бо все інше яке одержує, або бере участь у екзистенції яка є відмінною від їхньої есенції, мусять одержувати свою екзистенцію від когось іншого. Бо тільки Бог є Тим, Якого екзистенція не іншою від Його есенції.

Розділ II.

ДОВІД ІСНУВАННЯ БОГА

Св.Тома перед тим як притупив до доведення існування Бога, вів наполегливу дискусію на всіх відтинках науки і знання, як в світі метафізики, так і в світі філософії природи, природної теології, догматичної теології, і природи святої доктрини. Доказуючи, що "Кожна наука походить від само-доведених принципів. Але наука про святу доктрину походить від віри, яка не є само-доведенням. Але ми мусимо пам'ятати, що ми маємо до діла із двома родами науки. Одна, яка походить від принципів знання природного світла інтелекту, як математика, геометрія, і інші, а друга, це наука святої доктрини, яка походить від принципів знаних через світло вищої науки-науки Б о г а і Блаженних. I/.

Вдальшому, причину до доведення існування Бога св.Тома уважав потрібне не тому щоб доказати атеїстам що Бог існує, бо це не була доба в якій ми зараз живемо, та в якій атеїзм є щоденною практикою, за яким стоять сильно впливові філософії: марксизму-ленінізму, позитивізму, екзистенціалізму, і "вчать" що Бога нема. І коли багато мільонів мужчин й жінок набуває своє образування без віри в Бога.

Св.Тома мав до діла із цілком іншим світом. Особливо із ранніми християнськими мислителями які натякали, що знання про Бога є природним. Як також із славною аргументацією

св. Анслема, котрий намагався довести, що неіснування Бога є недоподумання. Такий довід, чи доказ, св. Тома уважав незадовільним, і неправильним. Бо відносно "онтологічного" і априорного доводу існування Бога св. Анслемом, св. Тома відповідає: що не кожний розуміє що Бог є тим, що "не можна подумати щоб щось було більше від Бога".

Св. Тома доводить у "Сумма Контра Джентілес" і у "Сумма Теологія", що людський інтелект не має априорного знання природи Бога. Іншими словами, з приводу на кваліть людського інтелекту, ми не можемо розпізнати априорі позитивну можливість найвишого досконалого Буття, есенція Якого, є Його екзистенцією. Ми приходимо до знання цієї істини що таке Буття існує не через аналіз і розгляд ідеї цього Буття, але через довід Його чину і дії а постеріорі. Отже, якщо існування Бога не може бути доведене через саму ідею Бога априорі, тоді це мусить бути доведене через дослід Божого діяння а постеріорі. І саме таким способом св. Тома доводить існування Бога у "Сумма Теологія", Питання II., що понизче слідує у дослівному перекладі тексту.

ІСНУВАННЯ БОГА

/Питання II., у Трьох Параграфіах/

Тому що головною цілею святої доктрини є навчати знання про Бога, не тільки як Він є Самий Собой, але й також що Він є початком і кінцем усіх речей, і їхнім останнім кінцем. Особливо, коли йде мова про раціональне створіння, як це є ясно з того що вже було сказано. 2/. Ось тому, у нашому зусиллю розяснення цієї науки ми повинні розглянути: I. Про Бога, II. Про рух раціонального створіння в сторону до Бога. 3/. III. Про Христа, Який є нашою путтю до Бога. 4/.

В розгляді про Бога буде три поділи, ми повинні обміркувати: I. Все що відноситься до святої есенції. II. Все що відноситься різниці осіб. 4/. III. Все що відноситься процесу ство-

Довід Існування Бога

ріння від Нього.5/.Відносно святої есенції ми мусимо обміркувати: I. Чи Бог існує? II. Спосіб Нього існування, чи радше, що не є способом Нього існування.6/. III. Все що відноситься Нього дії, а саме: Нього знання, 7/Веління, 8/ Могутність.9/.

Відносно першого є три точки питань: I. Чи пропозиція існування Бога є самодоводом? II. Чи це є демонстративне? III. Чи Бог існує?

Параграф Перший

ЧИ ІСНУВАННЯ БОГА Є САМОДОВОДОМ?

Отже, ми продовжуємо до першого параграфу: Заперечення I. Воно виглядає що існування Бога є самодоводом. Бо ті речі є самодоводом для нас і нашого знання, які існують у нас із природи, як оце ми бачимо з відношення першого принципу. Але Дамаскен каже: "Знання про Бога є вкорінено природно в усьому" 10/. Ось тому, існування Бога є самодоводом.

Зап. II. Далше кажеться, що ті речі є самодоводом, які є знані так скоро як їх специфічна назва є знана, - що як каже філософ - є правдою демонстрації першого принципу. II/. Отже, коли природа як цілість, і її частини є відомі, то тоді зразу можна пізнати, що кожна цілість є більша від частини. И так скоро як багатозначність Ім'я Бога є зрозуміле, то це є зараз помітно що Бог існує. Бо ж це Ім'я є багатозначною річчю, і нічого більшого не можна собі уявити. Але те яке існує дійсно і ментально є більше як те що існує тільки ментально. Ось тому так скоро як Ім'я Бога є зрозуміле, воно існує ментально, і вслід за тим воно існує також дійсно. Тому пропозиція що Бог існує, є самодоводом.

Зап. III. Далше, існування правди є самодоводом, бо хто б відмовляв існування правди, той погоджується що правда неіснує: і якщо правда неіснує, тоді пропозиція що правда неіснує є правдива: а як щонебудь є правдиве, тоді правда мусить бути. Але Бог є правдою: "Я-путь, істина

і життя" / Іоа. Іц: 6/. Тому існування Бога є самодоводом.

Противно, ніхто не може відмовитися ментально проти того що є самодоводом, як це константує філософ у зв'язку із першим принципом демонстрації. І2/. Але противність пропозиції що Бог є, може бути ментально допущена: бо "Блазень у своєму серцю, каже що Бога нема" / Пс ІІІ: І/. Тому існування Бога не є самодоводом.

Я відповідаю, що якась річ може бути самодоводом з двох сторін: з одної сторони самодовід є сам собою, однак не для нас: з другої сторони самодовід є сам собою у нас. Якась пропозиція є самодоводом тому, що предикат є включений у есенції суб'єкту, нпр. чоловік є твариною, бо тваринність вміщує есенцію чоловіка. Отже, коли предикат і суб'єкт є всім знаний, тоді пропозиція буде також самодоводом для всіх: як це є ясне в зв'язку із першим принципом демонстрації, умовою якої є певне загальне поняття, бо ж ніхто не є нетямущий такого як буття або не-буття, цілості і частини, і тим подібне. Проте, є такі котрим есенція предикату і суб'єкту не є знані, тоді пропозиція буде самодоводом сама собою, але не для тих котрі не знають значіння предикату і суб'єкту пропозиції. Ось тому трапляється як каже Ботій, що існують деякі поняття ума, які взагалі є самодоводом але тільки для учених, і що нетілесні субстанції не є у просторі. І3/.

Тому я кажу, що пропозиція існування Бога Самим Собою, є самодоводом. Бо предикат є той самий як суб'єкт, бо Бог є Своїм власним існуванням, як це буде опісля доведено. Іц/. Тепер, тому що ми незнаємо есенції Бога, то ця пропозиція не є самодоводом для нас, тому є потреба демонстрантивних речей котрі є для нас більше знані, втім же менше знані у їх природі а саме: його Дія.

Відповідь на Зап. І. Знання про Боже існування є взагаліно-поплутанім напрямі, та вкорі -

нено в нашій природі, оскільки Бог є Блаженством. Бо чоловік із природи бажає щастя, і що є природним бажанням чоловіка, є йому природно знане. Це однак не є абсолютне знання що Бог існує: так само як мати відомість що хтось наближається, то це не є то само знання що це Петро наближається, навіть коли Петро наближається: бо є багато таких які уявляють собі що людським досконалим добром є щастя, яке складається з багатства, для інших приємності, а ще для інших щось інакше.

Від. на Зап. II. Можливо що не кожний чуучи це Ім'я Бог, розуміє що це означає щось таке що не можна подумати щоб щось було більше, коли візьмемо під увагу, що дехто вірив що Бог є тілом. 15/. Але навіть коли ми погодимося що кожний розуміє що це Ім'я Бог означає що нічого більшого не можна подумати, то незалежно від того, це не значить що кожний розуміє що це Ім'я означає існування у дійсності, але тільки що це існує ментально. Як, також не можна довести що це фактично існує, якщо недопустити що щось таке дійсно існує що нічого більшого подумати не можна: бо це є точно недопустиме тими котрі кажуть що Бог не існує.

Від. на Зап. III. Існування правди у загальному є самодоводом, але існування Першої Правди не є самодоводом для нас.

Параграф Другий

ЧИ Є МОЖЛИВА ДЕМОНСТРАЦІЯ ЩО БОГ ІСНУЄ ?

Ми продовжуємо параграф другий:

Зап. I. Воно виглядає що існування Бога не може бути демонстроване. Бо демонстрація є продуктом наукового знання, тоді коли віра не є тим що можна бачити, як це є ясним від Апостолів. /Євр. XI: I/. Ось тому не може бути демонстрації існування Бога.

Зап. II. Дальше, есенція є посередньою умовою демонстрації. Але ми не можемо знати з чого складається есенція Бога, натомість з чого вона не складається, як це каже Дамаскен. 16/. То-

му ми не можемо довести що Бог Існує.

Зап.ІІІ.Дальше,якщо існування Бога можна б довести,то це може бути тільки від наслідків Його Діяння.Але Його діяння не є пропорцією до Нього,оскільки Він є безконечний, а Його діяння кінцеве,але між кінцем і безкснечністю не може бути пропорції.Отже,оскільки причина не може бути демонстрована через діяння непропорційно до того,тоді це виглядає що демонстрація /довід-доказ / існування Бога є не можливим.

Навпаки,бо Апостол каже:"Невидеме ж Його, після створення світу,роздумуванням над творами,стає видимим"/Рим.І:20/.Але цього б не було,якщо б існування Бога не можна б демонструвати через речі які є створені:бо перше всього що ми мусимо знати є:чи щось існує.

Я відповідаю,демонстрування може бути переведене двома способами:перший через причину,і називається "проптер кваїд"/за рахунок чого/і це є аргумент який є абсолютно пріорним.Другий,через дію,і називається "кваїа"/кого/і це є аргумент який є пріорним тільки відносно нас.Бо коли дія є нам краще знана чим її причина,тоді із дії ми переходимо до знання причини.Бо з кожної дії властива причина існування може бути демонстрована так далеко як ця дія є для нас краще знана:оскільки ж кожна дія залежить від її причини, і якщо дія існує,тоді причина мусить перед-існувати.Звідсіля ж,існування Бога так далеко як воно не є для нас самодоводом,може бути доведене із тих Його дій які є для нас знані.

Від.на Зап.І.Існування Бога,і інші подібні правди про Бога які можуть бути знані через природний розум,не є предметом віри,але тільки вступом до предмету:бо віра є припущенням природного розуму,бо ж навіть молитва припускає природу досконалости досконалого.Незважаючи на те,там нема нічого такого щоб чоловікові який не може зрозуміти доказу,перешкоджувало прийняти справу віри як щось,що є в самому собі здібне бути науково знане і демонстроване.

Від.на Зап.II. Коли існування якоїсь причини є демонстративне із становища дії, тоді ця дія становить дефініцію причини, і доводить причиновість існування. Це зокрема відноситься до Бога, бо порядком доказу якогонебудь існування є необхідно прийняти посередню назву ім'я, а не есенцію, бо за питанням есенції, слідує питання існування. Тепер, дані Богові імена походять від його діяння, як це буде вказано пізніше. I7/. Тому, демонструючи існування Бога від його діяння, ми візьмемо посередню назву: Ім'я Бога.

Від.на Зап.III. Від діяння непропорційного до причини, не можна досягнути досконалого знання причини. Все ж таки, кожна дія існування причини може бути демонстрована, тому ми можемо демонструвати існування Бога від його діяння: проте ж, із цього ми не можемо знати цілковито який Він є у Своїй есенції.

Параграф Третий ЧИ БОГ ІСНУЄ ?

Ми продовжуємо до третього параграфу:

Зап. I. Воно виглядає що Бог неіснує: бо коли одна із двох протилежностей є безконечна, тоді ця друга була б цілковито знищена. Але Ім'я Бог означає що Він є безконечною добротою. І якщо б Бог існував, тоді не було б можливим знаходити зло: однак ж зло є в світі. Тому Бог неіснує.

Зап. II. Далше, це є зайвим припускати що це яке можна зарахувати до кількох принципів могло б бути продукване багатьма. Тому воно виглядає що все те що ми бачимо в світі, можна зарахувати до інших принципів: припускаючи що Бог неіснує. Бо ж всі природні речі можна зредувати до одного принципу який є природою: і всі волюві речі можна зредувати до одного принципу який є людським розумом, або волею. Тому нема потреби припускати Божого існування.

Противно, як це є сказано в особі Б о г а:
" Я Т о й Х т о Є " /Вих. 3: 14/ .

Я відповідаю, що існування Бога можна довести п'ятьома способами.

Перший, і більше очевидний спосіб є довід руху. Це є певне і доказове нашій свідомості, що в світі деякі речі є в русі. Тепер, все що є рухоме є рухане через щось інше, бо ніщо не може бути рухане за винятком того що є у потенції, в сторону того яке є в русі: оскільки ж якась річ рухається тільки тоді, коли вона є в дії. Бо рух не є нічим іншим як редукцією чогось від потенції до дії, за винятком того що вже є стані дії. Отже, те що є дійсно гаряче, як огонь, робить дерево, котре є потенційно гаряче, — дійсно гарячим, з допомогою якого рухається і змінюється. Тепер, це не є можливим щоб та сама річ могла бути рівночасно дієюю і потенційною у тому самому ставленню, а тільки у іншому ставленню. Бо що є дійсно гаряче, не може бути рівночасно потенційно гаряче: однак, це є рівночасно потенційно зимне. Із цього приводу, це не є можливим щоб у тому самому ставленню, і у той самий спосіб, якась річ могла бути рухачем й рухом: нпр. що вона повинна рухати сама себе. Ось тому все що є рухоме, мусить бути рухане кимось іншим. Якщо б це яке рухається було б рухане само собою, тоді це мусить бути рухане також кимось іншим, а це знова ще іншим. Але ж це не може продовжуватися безконечно, бо тоді не було б першого рухача, і тому нема іншого рухача, через те що наступні рухачі рухаються тільки так далеко як вони є рухані першим рухачем: так як палиця, вона рухається тільки тому, бо вона є рухана рукою. Тому, це є необхідно прийти до висновку першого рухача, який не є руханий іншим: і це кожний може розуміти що це є Бог.

Другий спосіб, є із природи ефективності причини. /форма руху-розвитку/. У світі зрозумілих речей ми знаходимо порядок ефективності причин. Там нема знаного випадку /що також не є можливим/ в яким можна б знайти ефектив-

ність причини самої в-собі: якщо б воно так було, тоді це було б пріорним до самого себе, що є не можливим. 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 виліминувати причину, тоді треба б також виліминувати ефективність. Отже, якщо б там не було першої причини між ефективними причинами, тоді там не було б ані первня, ані посередної причини. Але якби це було можливо щоб ефективна причина продовжувалася безконечно, тоді не було б першої ефективної причини, ані не було б первинної ефективності, ані ніякої посередної причини: тому все було б фалшиве. Ось чому, це є необхідно допустити першу ефективну причину, якій кожний дає Ім'я Бог.

Третій спосіб, береться з можливості і необхідності, і продовжується. Ми знаходимо у природі речі які можуть бути або не бути, оскільки вони можуть бути створювані, і можуть бути корупційно зіпсовані, і внаслідок цього, це є можливим для них бути й не бути. Але це є не можливо щоб ті речі завше існували, бо те що не може бути у якомусь часі, то воно взагалі не є. Ось чому, якщо все не може бути, тоді у якомусь часі ніщо не існувало. Тепер, якщо це є правдиве, тоді навіть зараз ніщо не могло б існувати, бо те що не існує, починає своє існування тільки через щось, що вже є існуванням. Тому, якщо колись одного часу ніщо не існувало, то це було б не можливим щоб щось почало існувати: тому ж то й зараз ніщо не могло б існувати, - що є абсурдом. Тому не все буття є можливе, бо щось перше мусить існувати, - існування якого є необхідне. Але кожна потрібна річ, одна з двох, має свою необхідну причину через іншу, або не має. І знова ж це є не можливо йти до безконечності про необхідність речей, які мають

свою причину через щось інше, як це вже було доведено відносно ефективності причини. 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.

Четвертий спосіб одержується із поступовості, яка знаходиться в речах. Між ними бувають такі які є більше або менше добрі, правдиві, благородні, і тим подібно. Але більше і менше є предикотом різних речей відповідно до їх подібності у їх різних засобах щось яке є максимумом, як це кажеється що якась річ є гарячіша відповідно до того що є найгарячіше, так що в тому є щось яке є правдивіше. Щось найліпше, щось благородніше, і внаступстві, щось що є найбільшим буттям, і ті речі які є найбільші, є найправдивіші у буття, як це написано у метафізиці. II. 18/. Тепер, максима у кожному роді є причиною того що є рід, як огонь, який максимум своєї гарячі є причиною всіх гарячих речей, як це сказано в тій самій книжці. 19/. 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.

П'ятий спосіб одержується із правління світу. Ми бачимо що ті речі яким бракує знання, такі як природні тіла, діють для кінця, і це є довід із їхньої завше однакової дії, або близько однакової, тим самим способом, і так щоб одержати найліпший вислід. Звідси є цілком ясно що вони осягають свого кінця не-випадковістю, але призначуючо. Так як стріла є спрямована стрільцем. Отже, тому існує якийсь інтелегентне буття, через яке всі природні речі є спрямовані до їхнього кінця. І це буття ми називаємо Б о г о м.

Від. на Зап. I. Як оце каже Августин: Оскільки Бог є найвищим добром, Він не дозволив б у своїй творчості існування зла, якщо б його

всемогутність і доброта не були такими щоб навіть із зла творити добро.

Від. на Зап. II. Оскільки природа працює до визначеного кінця під керівництвом діючої сили, тому все що діється в природі мусить бути зворотним шляхом до Бога, як джерела першої причини. Так само, все що діється добровільно, мусить бути зворотом назад до якоїсь вищої причини, - іншої від людського розуму і волі, оскільки це може змінюватися і не вистачати; бо всі речі котрі є змінливі і здібні мати ваду /дефект/ мусять бути слідом назад до нерухомого і само-необхідного першого принципу, як це вже було доведено.

Розділ III.

ПРИРОДА БОГА

Коли вже доведено що необхідне Буття існує, тоді це є цілком природним продовжувати дослід Божої природи. Бо св. Тома вважає, що це не є задовільним знати тільки те що необхідне Буття існує, ми повинні також знати якого роду це необхідне буття є. Але із цього приводу зразу ж таки повстають труднощі. Бо ми у цьому життю не маємо інтуїції божественної есенції, і все наше знання є залежне від сенсу-сприймання, і ідеї які ми формуємо, походять із нашого досвіду створінь.

Якже ж тоді пізнати Буття яке трансцендентує наш сенс-сприймання? І як ми можемо формувати ідею яка б виявляла якимось способом природу Буття, яке трансцендентує границі нашого досвіду, і світ створінь? Св. Тома був свідчмий цих труднощів, тому у "Суття Контра Джентілес" він пояснює що "Божественна субстанція перевищує своєю величиною кожну форму яку наш інтелект посідає. Ми приходимо до певного знання про Бога тільки пізнанням що Він Не С, і не може бути, фізичною субстанцією. І відмовляючи йому фізичности, ми формуємо пе-

вне поняття Його природи, оскільки ми знаємо що Він не є тілом."1/.

Але це само собою не дає нам позитивної ідеї що є божественна субстанція сама в собі, і чим більше ми відмовляємо предикативности Богові, то таким способом ми приходимо до приблизного знання про Нього. Хотяй це є певного роду нео-платонізм, то однак св. Тома дає до цього негативного підходу свою особливу обсервацію. В справі творення субстанції він каже, що ми можемо дефінітувати перше всього це яке ми призначуємо до якогось роду, через який ми знаємо загально що це є, тоді ми додаємо різницю, через яку ми розрізняємо це від інших речей. Але у випадку Бога ми не можемо призначувати Його до якогось роду, оскільки Він трансцендентує всі роди, тому ми не можемо розрізнявати Його від іншого буття позитивною різницею. Все ж таки, незалежно від того що ми не можемо дійти до ясної ідеї Божої природи таким самим способом яким ми підходимо до осягнення ідеї людської природи, тобто через наступство позитивного ствердження розрізненень як: життя, чуттєвість, раціональність, то що, то однак ми можемо осягти певне поняття Його природи через спосіб негачії, і через наступство негативних розрізненень як нпр! коли ми кажемо що Бог не є випадковістю, ми відрізнємо Його від всіх випадковостей, коли кажемо що Він не є фізичним тілом, ми відрізнємо Його від певних субстанцій. Ми продовжуємо так аж доки ми не-осягнемо поняття ідеї Бога яка належить Йому Самому. Та яка є достатнім розрізненням Його від всіх інших існувань. 2/.

Аргументуючи негативним способом св. Тома доводить, що Бог не може бути фізичним тілом. Бо ж нерухомий рухач, і необхідне Буття, мусять бути чистим актом-дією, -тоді коли фізична субстанція є тільки у потенції. А це знова тому, що Бог не є композицією матерії і форми, або субстанції і випадковости, чи есенції і екзистенції. Бо якби там була композиція

есенції і екзистенції, то тоді Бог мусів б набути свою екзистенцію від якогось іншого буття, що є не можливе, оскільки Бог є Першою Причиною. Тому тут не може бути ніякої композиції Бога, бо це було б неспівмірне із його буттям як Першої Причини, і необхідного буття чистого акту-дії. Ось чому ми висловлюємо не-присутність композиції позитивним словом "однорідність /однорідність яка не є співмірна жадної іншої /отже, ідея божественної однорідності є досягнена через відсутність усіх форм композиції, які знаходяться у створіннях, тим то, ця однорідність означає відсутність композиції.

Але ми не можемо формувати незалежної ідеї божественної однорідності яка вона є сама в-собі, оскільки це трансцендентує наш досвід. Однак, ми знаємо що це є, так би сказати, на противнім поласі, відрізняючи себе від односторонності, або порівнявчої однорідної простоти створінь. Бо про створіння ми знаємо з досвіду, що чим більше ускладнена субстанція, тим вище є створіння, - чоловік є вищий від устриці: але Божя однорідність означає, що Він посідає повність і досконалість Свого Буття, у одному неподільному і вічному Акті-дії.

Розділ IV.

БОГ Є ВІЧНИЙ

Доводячи що Бог є своєю повною досконалістю і неподільністю вічного акту-дії, то безумовно Він мусить бути вічним. Св. Тома продовжує: "Все що починає бути, або перестає бути, повстає через рух зміни. Бо час, як це сказано ясно у фізиці IV, є числом руху. I/.

Але як уже було сказано, Бог є нерухомий, внаслідок чого не є мірянний часом. Ось чому у Ньому нема перед, і опісля, і Він немає буття після не буття, ані не буття після буття.

Ані ніякої послідовності не можна знайти в Його буття. Бо жадна із тих характеристик не були б зрозумілі без часу. Ось чому Бог є без початку і кінця, мавчи своє ціле буття зразу. У цьому й полягає природа вічності. Що більше, якщо б це була правда що Він існував у часі після існування, тоді Він мусів б бути кимось хто повстав із небуття до буття. І не через себе самого, оскільки що неіснує не може діяти. Якщо б через когось іншого, то тоді цей інший є пріорним до Бога. Але ми вже довели що Бог є Першою Причиною. Ось чому Він не зачинав бути, ані внаслідку Він неперестав бути, бо що є вічноотривале, має свою власну силу бути вічноотривалим. Тому Бог є вічним.

Дальше, ми знаходимо в світі певні буття такі які є суб'єктом генерації і корупції, які можуть бути, і не бути. Тому ми мусимо взяти за основу перше необхідне буття, яке є необхідне через себе самого. І це є Бог. Оскільки, як це ми вже довели, Він є перша причина, тому Бог є вічним, і все що є конечно-необхідне через себе самого, є вічне. Як також із вічноотривалістю часу, Аристотель вказує на вічноотривалий рух 2/, із чого він доводить вічноотривалу рухавчу субстанцію. 3/. Тепер, першою вічноотривалою субстанцією є Бог. Ось чому Бог є вічноотривалий. І як уже було сказано, оскільки Бог є вічний із необхідности, тому Він неспідає потенції. 4/. Бо буття якого субстанція має домішку потенції, є схильне до не буття, настільки, посільки воно має потенцію: бо то що може бути, може не бути. Але Бог будучи вічноотривалим у Його субстанції, не може не бути. Ось чому у Бозі нема потенції щоб бути, бо потенція не повстає до акту-дії через щось що не є в дії. Звідсіль, все що є якимось способом у потенції, має в собі щось що є пріорним до неї. Але як це видно із того що сказано в доведенню повище, 5/ Бог є перше буття, і перша причина. Ось чому Він не має домішки потенції в Собі. Дальше, Бог також не є мате-

рією. Бо все що є матерією, є у потенції. 6/Що-більше, матерія не є принципом дії, і згідно Аристотеля, ефективність причини і матерії не збігається. 7/.

Але як ми вже сказали, це належить до Бога бути ефективною /дієвою/ причиною речей. Ось чому Він не є матерією. 8/. І тому, як уже було сказано вище, не може бути композиції Бога. Бо кожна композиція, менше або більше, є наступством до своїх складових елементів. Ось чому Перше Буття, яке є Богом, немає складових елементів.

Як також Бог є незмінний, оскільки необхідне буття є необхідним для всього що є, і не може бути змінним. Він є вічний, оскільки час вимагає руху, але у незміннім буттю не може бути руху. /Тобто, Бог існує як нерухомий рухач, і перша причина/. Він є один, оскільки Він є однорідний і безконечний, і Він є вічністю. Тому у Ньому не може бути фізичної тілесності, композиції, обмеженості, недосконалості, і тимчасовості. Або іншими словами, В і н є: "Іпсум Есе Субсістенс".

Розділ У.

ІМІЯ БОГА

"Яке Його Ім'я? і яке ім'я Його -Сина, якщо ти знаєш? Прп. /ЖУ:4/. Наводячи це, І/св. Тома вказує на комплікацію предикату ім'я Бога. Нп: коли ми кажемо що Бог є мудрий, то ця назва є правдива у відношенні досконалості як такої, але коли ми уважасмо що Божа мудрість є саме така, або в дослівно такому розумінню як це ми самі маємо досвід мудрості, то це було б неправдиво. Бог є мудрий, але Він є мудрістю такого розуміння яке трансцендентує наш досвід. Тому жадне ім'я не належить до Бога в такому самому сенсі, як воно належить до створінь. Нпр, досвід мудрості створінь є прикметою виду, але не у Богі. Тепер, зміна виду, змінює

есенцію, оскільки вид є чисток дефініцією: і це саме уживається до інших речей. Ось чому, все що кажеється про Бога, і про створіння, є предикатом двозначности. 2/.

Такий розгляд дає нам до зрозуміння, що ми у цьому життє не-можемо знати божественну есенцію якою вона є сама собою, але тільки таку якою вона є в створіннях, таким чином, ті імена які ми уживаємо у відношенню до Бога, виявляють себе у створіннях. Із цього приводу ми мусимо прийти до важливого висновку, що перше всього, ті імена які ми уживаємо про Бога і про створіння, не можуть бути однозначного розуміння. Бо нпр. коли ми кажемо що чоловік є мудрий, і що Бог є мудрий, тоді предикат "мудрий" не може бути в однозначнім розумінню, то є- у дослівному розумінню того слова. Бо наша концепція мудрости походить від створінь. І коли б ми уживали дослівний концепт про Бога, то таке ужиття концепту про Бога було б неправдиве. Оскільки Бог не є, і не може бути у такому самому розумінню як чоловік.

Тому мудрість як предикат чоловіка, і мудрість як предикат Бога, означає щось цілком іншого; оскільки наше знання мудрости походить від створінь, і не є підставою безпосередного досвіду божественної мудрости. Св. Тома одначе наполягає, що ми можемо щось знати про Бога від створінь, бо підставою створінь є факт що вони є дією Бога, та виявляють Бога, хотай вони роблять це недосконало. Але, якщо концепт походить із нашого досвіду від створінь, і опісля уживається про Бога в обидвох випадках, однозначнім чи двозначнім розумінню, тоді питанням є; який сенс цього ужиття? на це св. Тома відповідає, що це уживається у сенсі аналогії. Коли атрибут предикату є аналогічний двох різних речей, то це треба розуміти згідно їх споріднення, яке вони мають одно до другого. Як приклад аналогії предикату, св. Тома наводить приклад здоров'я. "Тварина є здорова бо вона є суб'єктом здоров'я, і посідає

здоров'я, рівночасно ми також кажемо що медицина є до здоров'я, будучи причиною до здоров'я; як також вигляд обличчя вказує добре здоров'я, отже, слово здоров'я є предикатом, бо як тварина, медицина, і вигляд обличчя, споріднюють ознаку здоров'я. Тому предикат не є чисто двозначний. Медицина не є здоров'я у такому сенсі як тварина, бо ця назва не є уживана однозначно, але сенс цього ужиття не є двозначний, або чисто метафоричний, як нпр, "лука в-сміхається". 3/.

Але це не є спосіб нашого предикату і атрибуту до Бога, і до створінь, бо Бог і створіння не мають споріднення третього об'єкту; наш предикат буття Бога і створінь є так далеко, як створіння мають дійсну залежність від Бога. Бо коли нпр. ми уживаємо предикату буття Бога до створінь, то перше всього, ми означаємо буття Бога як само існуюче буття, і потім на другому місці до створінь, які залежать від Бога. Тому ми не можемо уживати предикату буття однозначно про Бога і про створіння, оскільки вони не посідають своє буття однако-вим способом, як також ми не можемо уживати предикату у чисто двозначним сенсі, оскільки буття створінь не є подібне до божественного буття, і є залежне від іншого буття, в яким створіння бере участь. Бо буття як ми вже бачили, належить необхідно тільки до Бога, тоді як воно неналежить необхідно до створінь, але тільки від Бога; воно є буттям, але іншим від божественного буття, оскільки воно є: одержиме, походиме, і кінцеве.

Хоч означення речей в основному і головню є атрибутом Бога, однак воно є також взагалю-ному предикатом створінь. Причиною цього є те, що ми знаємо створіння перед тим як ми знаємо Бога, звідсіль власне є знання нашої мудрости, яка походить від створінь, і слова означають концепцію, яка походить із нашого досвіду від створінь як ідея мудрости, яка створює в основному аналогію предикату, як до ст-

воринь, так й до Бога. Врешті, згідно св. Томи, найбільше властивим і відповідним предикатом Ім'я Бог є: "Я Той Хто Є". Він пише: "Я відповідаю, що це ім'я "Я Той Хто Є" є найбільше правильне із трьох причин: по-перше, з огляду на своє означення, бо воно неозначає якусь форму, але тільки буття само собою. Звідсіль, Бог є Його власною тотожною есенцією. 4/. Чого не можна сказати про ніяке інше буття. /Тоді це ясно, що з поміж усіх інших імен, це одне є найбільше, і дійсно правильне ім'я Бога. Бо все що має назву залежить від своєї есенції.

По-друге, Заради своєї універсальності. Бо всі інші імена є менше універсальні, або перетворювані, додаючи щось понад те принайменше в ідеї; звідси, вони у певний спосіб інформують і підпорядковуються. Тепер, у цьому життю наш інтелект не може знати Божої есенції якою вона є сама собою, але якщо б вона й могла підпорядковуватися розумінню про Бога, то всеж таки воно не є ясно що Бог є у самому собі. Ось чому, чим менше є підпорядкування ім'я, тим більше це ім'я є універсальне, і абсолютне, і тим більше воно відповідає до ужиття ім'я Бога.

Тому Дамаскин каже що: "Я Той Хто Є" є основне із усіх уживаних імен про Бога. Бо воно є збагненням всього що є само собою, і воно містить буття у самому собі, яке є безконечним і не підпорядкованим океаном субстанції. 5/. Тепер, кожне інше ім'я є якоюсь модою субстанції, про яку висловлюється підпорядковуючо, тоді як: "Я Той Хто Є" не підпорядковується жадній іншій моді буття, але є споріднений неозначуючо до всіх. І це є власне те, чому це ім'я є безконечним океаном субстанції.

По-третє, від свого співзначення, бо воно означає буття у теперішності, і тому це є понад усе інше відповідним ужиттям ім'я Бог. Бо це є буття яке не знає минувшини або майбутності, - як це каже Августин. 6/. Тому це не є

Томізм

необхідним щоб усі божественні імена вносили спорідненість до сотворінь. Бо воно задовільніше зв'язок із досконалістю, яка пливе від Бога до сототворінь. Поміж ними є Перше Буття, від якого походить ця назва Ім'я: "Я Той Хто Є". 7/.

Розділ УІ.

ПРО БОЖЕ ЗНАННЯ

І. Як це є написано: "Усі дороги людини чисті в очах власних, Господь же розцінює духа." /Прип. І6:2/. 1/.

Я відповідаю, що Бог знає поодинокі речі. Бо уся досконалість котра знаходиться у створіннях передіснує у Бозі вищим способом. Тепер, щоб знати поодинокі речі є частиною нашої досконалости. Звідси, Бог мусить знати поодинокі речі. Навіть філософ вважає недоречним щоб щось було знане для нас, але було б не знане Богом. В дискусії проти Емпедокля він каже що: Бог мусів би бути якимось неуком, якщо б Він не знав розбіжности. 2/.

Тепер, досконалість, котра знаходиться поділеною між низчим буттям, існує однозначно і неподільно у Господі. Звідси ж, хоч ми знаємо через одну силу універсальне, і через другу силу ми знаємо поодинокі і матеріяльні, незважаючи на це, Бог знає одне і друге через свій однозначний інтелект. Тепер, дехто намагається доказати як це може бути, і каже що Бог знає однину через універсальну причину. 3/ Бо ніщо не існує у якій-небудь одній речі котре б непоходило з універсальної причини. І вони наводять приклад астронома, котрий знає увесь універсальний рух небес, і може передбачити затьміння.

Проте, це не є достатнім, бо тільки з універсальної причини поодинокі речі набувають форму сили, і хоч вони можуть з'єднатися разом, то однак вони не є індивідуальні, хіба

завинятком індивідуальної матерії. Але оскільки Бог є причиною існувань через Його знання, тоді Його знання простягається так далеко як Його причиновість. Звідси, діюча сила Бога простягається не тільки до форми, котра є джерелом універсальності, але також і до матерії, як це буде доведено далі. Бо знання Бога мусить простягатися до однини речей, котрі є індивідуальністю через матерію. Оскільки Він знає інші існування як Себе, через свою есенцію, будучи подібністю існувань, або як їх діючий принцип, тому Його есенція мусить бути достатнім принципом знання усіх існувань створених через Нього, не тільки в універсальному, але також у поодинокому. Бо наш інтелект абстрагує зрозумілість роду від індивідуального принципу, але зрозумілість родів божественним інтелектом котрий є есенцією Бога є нематеріальним, і не через абстрактність, але через себе Самого, будучи принципом усіх принципів які містяться у композиції існувань, будуть вони принципами родів, чи принципами індивідуальності: звідси, і через це, Бог знає не тільки універсальне, але й також поодинокі існування.

2. Даліше, якщо б сказати що безконечні речі у Господнім знанню є самі собою кінцеві, тоді проти цього буде закид що есенція безконечного є тою котра є непереносною, і про кінцеве, що воно є переносне, як це сказано у фізиці. 4/. Але безконечне не є переносне, ані через кінцеве, ані через безкінцеве, як це є доведено у фізиці. 5/.

Я відповідаю, що оскільки Бог знає не тільки дійсні існування можливі до Самого Себе або до створених існувань, і оскільки це мусить бути безконечним, ми мусимо вважати що Він знає безконечні речі. Хоч знання візії котра має зв'язок з речами котрі є, будуть, або до тих що були, то це не є безконечні речі як де-хто уважав. 6/. Бо ми не вважаємо що індивідуальність може бути помножувана безконечно, то

однак, якщо ми розглянемо це уважно, ми мусимо вважати що Бог знає безконечні речі навіть через знання візії. Бо Бог знає навіть думки і схильність серць, котрі можуть бути помножувані до безконечности, оскільки раціональні створіння будуть тривати назавжди.

Причина цього знаходиться у тому факті, що знання кожного знаючого є міряне модою форми, яка є причиною знання. Бо розуміння видів у почуття є схожістю тільки індивідуальної речі, і може дати знання тільки одному індивідуалови. Але зрозумілі види у нашому інтелекті є схожістю речей відповідно до специфічної природи, котра є учасником безконечних індивідуальностей. Звідси, наш інтелект через зрозумілість виду чоловіка знає у певний спосіб безконечну людину, одначе не як розрізнування одного від другого, але тільки як зв'язковість у природі видів. Причина цього є в тому, що зрозумілість видів у нашому інтелекті є схожістю людини, не як індивідуальний принцип, але як принцип виду. З другої сторони, божественна есенція за допомогою якої божественний інтелект розуміє, є достатною схожістю усіх речей котрі є, або котрі можуть бути, не тільки відносно універсальних принципів, але й також відносно принципів відповідних до кожного одного, як це було сказано вище. Звідси, це є наслідком, що знання Бога простягається до безконечних речей, навіть тоді коли вони різняться одно від другого.

Отже, знання Бога є мірилом речей не кількостево, бо безконечне не є суб'єктом мірила цього роду, але тому що воно є мірою есенції і правди речей. Бо все має свою правду у природі згідно степеня у котрім воно наслідуює знання Бога, так як річ, яка є зроблена по мистецьки є згідною з мистецтвом. Але коли ми навіть припустимо якусь дійсну безконечність числа речей нпр; безконечність людства, або якесь безконечне продовження кількості, як безконечність повітря, як це вважа-

ли античні філософи, 7/, то однак, це є очевидним що це буде мати підпорядкування, і кінцеве буття, тому що їх буття буде обмежене і підпорядковане природі. Звідси вони будуть здатним мірилом в стосунку до знання Бога.

3. Як це є написано: " Він, що сотворив серця усіх їх, вважає на всі їхні діла" /Псал, 33: 15/, то є людей. Тепер, праця людей є випадкова /умовна/ будучи суб'єктом вільного вибору. Тому Бог знає майбутні випадкові речі.

Я відповідаю що, як це було сказано вище, Бог знає усі речі, не тільки дійсні речі, але й також ті речі котрі є можливі для Нього і для створінь, оскільки деякі з них є майбутньою випадковістю для нас, але Бог знає майбутність випадкових речей. На доказ цього ми мусимо зауважити, що випадкова річ може бути розглянена двома способами: Перше, у самій собі так далеко як вона вже є в дії, і у цьому сенсі це не вважається як майбутність, але як теперішність, і не розглядається як випадок до одного з двох назв, але як підпорядковане одному, і з цієї причини це може бути безпомилковим об'єктом певного знання нпр: сенс зору, - так якби я бачив що Сократ сидить. Друге, випадкова річ може бути вважана так як вона є у своїй природі, і у цьому випадку вважається як майбутність, і як випадкова річ котра ще не є підпорядкована для одного, бо випадкова причина має споріднення противних речей, і у цьому сенсі випадкова річ не є суб'єктом для жадного певного знання.

Отже, хто б знав тільки випадковість впливу цієї причини, буде мати тільки здогадливе знання. Тепер, Бог знає усі випадкові речі, не тільки які вони є у їх причині, але й також так як кожна з них є в дійсності сама в собі. І хоч випадкові речі стають дійсними послідовно, незважаючи на це, Бог знає випадковість одночасно. Причиною цього є те, що його знання є мірилом вічності, як також його Буття є вічністю, будучи одночасно цілістю, та вмішує у-

весь час, як це було сказано повище. 8/.

Отже, усі речі що є у часі, є присутніми у Господі від вічності, не тільки тому що Він має есенцію речей присутних у Його межах як дехто каже 9/, але й також тому, що Його блиск несеться від вічності понад усі речі, так як вони є у їх теперішності. Отже, це є очевидним що випадкові речі є безпомилково знані Богом, оскільки вони є суб'єктом божественного видіння у їх теперішності, і що вони все ще є майбутніми випадками у спорідненню їх власних причин. Далше, ті речі котрі є пристосовані до дійсності у часі, є знані нам у часі послідовно, але вони є знані Богом у вічності котра є понад часом. Бо для нас вони не можуть бути певні, оскільки ми знаємо майбутність випадкових речей як випадковість майбутності, натомість вони є певні тільки для Бога, розуміння Якого є у вічності понад часом. Так як той котрий йде вздовж шляхом і не бачить тих котрі йдуть після нього, в той час коли той котрий бачить цілий шлях з висот, бачить усіх тих що подорожують цим шляхом.

4. Як це є написано: "Господь знає думки людини /Пс, 94: II/. Але що може бути висловлено /висказано/ є у думках людей. Тому Бог знає що може бути висловлено.

Я відповідаю що, це є відповідним для нашого інтелекту формувати вислови, і оскільки Бог знає що є у Його власній силі, або те що є у створінню, як це було сказано вище, внаслідок цього, це є з необхідности що Бог знає усі вислови котрі можуть бути формовані. Тепер, так само як Він знає матеріяльні речі нематеріяльно, і композиції речей однозначно, подібно Він знає що може бути висловлено, бо Він знає кожную річ через Свою однозначну інтелегенцію, і через розуміння есенції кожної речі. Це так само якби ми із дійсного факту розуміли що є людина, та були в змозі розуміти все що може бути предикатом людини.

Проте, це нестаття у випадку нашого інтелекту, котрий переходить від одної речі до другої, оскільки зрозумілий рід представляє одну річ в такий спосіб щоб ~~непредставляти~~ другу. Отже, коли ми розуміємо що є людина, то з цим ми нерозуміємо інші речі котрі належать людині, але ми розуміємо їх одну за другою згідно певної послідовности. Отже, ті речі котрі ми розуміємо як окремі, мусимо звести до одного через їх композицію і поділ, і таким чином формувати якесь висловлювання. Але рід божественного інтелекту є Божою есенцією, і відповідає цілості усіх речей. Отже, через розуміння Своєї есенції, Бог знає есенцію усіх існувань.

5. Як це є сказано що: "Всяке добро давання й усякий досконалий дар згори сходить від Отця світла, в якому нема ані зміни, ані тіни переміни." /Як. I: 17/

Я відповідаю що, знання Бога є Його Субстанцією, яка є в цілості незмінною, як було вказано вище, IO/, так само й Його знання є в цілості стале. Тепер, з того факту що Він знає що деякі речі можуть бути котрі не є, або що деякі речі не можуть бути котрі є, то це не є внаслідок того що Його знання є змінливе, але радше з того що Він знає непостійність речей. Якщо б проте, щось існувало котре б Бог не знав перед тим, і знав опісля, тоді Його знання було б нестале. Але це є не-можливе, бо все що є, або може бути у котрому-небудь періоді часу, то воно існує у якомусь періоді часу і є знане Богом у Його вічності. Тому, з того факту що якась річ існує у якомусь періоді часу, ми мусимо сказати що вона є знаною Богом від всієї вічності.

6. Усе що є більше досконалим мусить бути атрибутом Бога. Але спекулятивне знання є більше досконалим ніж практичне знання, як це каже філософ на початку метафізики. II/. Ось чому Бог має спекулятивне знання.

Я відповідаю що, деяке знання є тільки спекулятивне, і деяке тільки практичне, і деяке є частинно спекулятивне і частинно практичне. На доказ цього ми мусимо зауважити що спекулятивне знання можна назвати трьома способами. Перше, у відношенню до знаних речей котрі не є дією значого; таке знання людини є про природні і божественні речі. Друге, згідно із способом знання нпр: будівничий обмірковує дефінітивність будови дому і поділ пляну що належить до цього дому взагалі, і це обмірковування є дією річчю у спекулятивний спосіб, а не дійсно дією, бо дієвість означає застосування форми матерії, а не аналізи композиції універсально-формальних принципів. Третє, відповідно кінця, бо практичний інтелект різниться від спекулятивного через свій кінець, як це каже філософ. 12/. Бо практичний кінець є спрямуванням до кінця дії, тоді коли кінець спекулятивного інтелекту є обміркуванням правди.

Отже, якщо будівничий обмірковує як має бути збудований дім, але без наказу щоб цей дім збудувати, то це буде тільки спекулятивне обміркування відносно кінця, хоч це стосується дієвої речі. Тому то, знання котре є спекулятивне через причину самої знаної речі, є тільки спекулятивним знанням. Але то котре є спекулятивне як у моді, так й у кінці, є частинно спекулятивним і частинно практичним, і врешті, коли воно є призначено до остаточної дії кінця, воно є чисто практичне. Згідно з цим, можна сказати що Бог посідає як спекулятивне так й практичне знання. Він посідає спекулятивне знання відносно моди, - ми знаємо спекулятивно через дефініцію і поділ, - Бог знає все через Свою досконалість. 13/.

Розділ VII.

З Н А Н Н Я

Теорія знання св.Томи, має також особливу методу підходу. Це не є чисто епістемологічна метода оправдування знання, чи довід об'єктивного знання в обличчі суб'єктивного ідеалізму. Це радше є охорона і оправдання метафізики в обличчі Аристотелівської психології, і в додатку, це є так би сказати оборона легітимности метафізики в обличчі критики Канта, котра лежала ще в далекому майбутньому. І хоч це не була відповідь св.Томи довіг віки наперед, то однак, у філософії св.Томи можна знайти відповідь на кантіанізм. Як також не можна сепарувати цілковито теорію знання св.Томи від психології, оскільки саме із психології повстає проблема знання. Але для ясности така сепарація проблеми знання є можлива. Бо св.Тома робить відрізнєння способу одержання природної ідеї знання, способом фізичних об'єктів. Бо фізичні об'єкти діють на організм нашої свідомости, і на відчуття, яке є дієвою композицією нашої душі й тіла. Ілюзія, або привид-подобя, яка повстає в уяві, та яка репрезентує особливість матеріального об'єкту відчуттям свідомости, є сама собою особлива. Бо людська інтелектуально-пізнавальна здібність, є універсальною. І людське буття у своїй інтелектуальній дії, сприймає форму матеріального об'єкту абстрактно. Отже, наш інтелект розуміє матеріальні речі абстрагуючи від уяви, таким чином ми осягаємо знання про якісь матеріальні речі, які є знані цим способом. I/.

Знання Тіл

Античні філософи 2/ уважали, що душа знає тілесність через її есенцію. Бо це було універсально допущено що подібне пізнає подібне. Вони також думали що знана форма речі є у тому яке її знає, 3/ таким самим способом яким є знаний предмет речі.

Платоністи були іншої opinii. Бо Платон уважав що інтелектуальна душа посідає нематеріальну моду знання. Він настоював на тому, що знані форми речей існують нематеріально. Але ранні філософи природи заобсервовували що предмети речей які є знані, є фізично-матеріальні, та уважали що вони мусять існувати також у душі яка їх знає. Отже, приписуванням душі знання усіх речей, 4/ вони уважали що вона має таку саму природу як все інше. 5/. І тому що природа якоїсь дії підпорядковує через свої принципи, вони приписували душі природу принципів, 6/. Отже, ті які думали що огонь є принципом всього, казали що душа має природу огню, 7/ і у подібний спосіб повітря, 8/ і вода 9/ і вкінці Емпедокль уважав існування чотирьох матеріальних елементів, і двох принципів руху, 10/ та казав що душа була їх композицією. 11/. Наслідком цього, вони уважали що речі існують у душі матеріально, і таким чином вони не були спроможні відрізнити інтелект від почуття.

Але ця opinia невитримує критики. Поперше тому, що матеріальні принципи про які вони говорили не є дією існування, завинятком того що є у потенції. Але якась річ не є знана якою вона є у потенції, але тільки якою вона є у дії, як це є сказано у метафізиці. 12/. Ось чому ніяка сила не є знання, завинятком своєї дії. Тому це було недостатним приписувати душі природу принципів речей тільки тому, щоб гварантувати для душі знання усіх речей. Не вдальшому приводило до конечности признати для душі природу і форму кожного індивідуального діяння нпр: кісток, м'яса, і тим подібне. Ось чому Аристотель аргументує проти Емпедокля. 13/.

Подруге, якщо б це було конечним щоб знані речі існували матеріально у знаючому, тоді не було б причини чому б речі які посідають матеріальне існування назовні поза душею, мали б бути позбавлені знання. Ось чому ми му-

симо прийти до висновку що; якщо знані матеріяльні речі мусять із потреби існувати у значному, то вони є радше нематеріяльні. Причиною цього є те, що дія знання простягається до речей поза значним, бо ми знаємо також ті речі які є назвні поза-нами. Тепер, через матерію форма якоїсь речі є підпорядкована до якоїсь одної речі. Отже, це є ясно що знання є пропорцією матеріяльної рації. Внаслідку, ті речі які не є сприйняті у формі, завинятком матерії, ні в якому разі не-мають знання, подібно як рослини, як це каже філософ. 14/. Але чим більше якась буття одержує форму нематеріяльного знання речей, тим більше досконалим є його знання. Отже, інтелект який абстрагує вид природи не тільки загальної матерії, але й також індивідуально-матеріяльний стан, знає більше досконало чим самовідчуття, яке вдійсності одержує форму знаних речей без матерії, однак є суб'єктом матеріяльного становища. Крім того, між відчуттям, наш зір самий собою має найдосконаліше знання, а це тому що він є найменше матеріяльним, як це вже було сказано вище. 15/. Так воно маєсья також із інтелектуальністю, що чим більше вона є досконалою, тим більше вона є нематеріяльною.

Знання Природних Видів

Дальше, ніхто не може відповісти правду завинятком того що він знає. Але навіть необразована особа яка є позбавлена знання, відповідає правдиво на кожне питання, якщо якась питання є поставлено йому в упорядкованому стилі, як це ми знаходимо у Міно Платона відносно певної індивідуальности. 1/.

Тому ми маємо якась певне знання речей перед тим як ми набули знання, що немогло б бути якщо б ми не мали природи видів. Отже, душа розуміє тілесні речі через природжені види.

Противно, говорячи про інтелект, філософ каже що це є подібне до стола, на якому нема нічого написаного. 2/.

Я відповідаю що, оскільки форма є принципом дії, то якась річ мусить бути споріднена із формою якої принцип дії відбувається таким самим способом як це є в дії. 3/. Нпр. якщо горішний рух є від освітлення, тоді то що є тільки потенційно рухане в гору мусить бути потенцією світла, а то яке дійсно рухає в гору мусить бути дійсним світлом. Тепер, ми заобсервуємо що чоловік є іноді тільки потенційно знаучим, і то подвійно, як у свідомості, так й у інтелекті. І він є зменшений від такої потенційности до дії, - через дію зрозумілих об'єктів в його свідомості до дії відчуття, і через навчання або відкриття до дії розуміння.

Отже, ми мусимо сказати, що пізнавальна душа є потенцією обох випадків, до подібности яка є принципом свідомості, й до подібности яка є принципом розуміння. Із цієї причини Аристотель уважав, що інтелект через якого душа розуміє немає природи видів, але є поперше у потенції усіх подібних видів. 4/. Але оскільки то яке має дійсну форму, й іноді не є здібне до дії відносно тої форми через якусь перешкоду, /як от легка річ може бути перешкоджена рухатися в гору/ то з цієї причини Платон уважав, що людський інтелект є природно наповнений всіма зрозумілими видами, але будучи сполукою тіла, він є перешкоджений від реалізації їх дії. 5/. Але це виглядає нерозважним. Поперше, якщо душа має природне знання усіх речей, то воно виглядає неможливим для душі щоб вона так далеко забувала існування знання як незнання самої себе, будучи рівночасно власником цього ж знання. Бо жаден чоловік не забуває то що він знає природно, нпр, що кожна цілість є більша від частини, і тим подібне. І це виглядає особливо нерозважним тоді, коли ми припустимо що це є природою душі бути в злуці з тілом, про що ми вже довели попередно. 6/. Бо воно було б цілком нерозважно щоб природна дія якоїсь речі, була перешкоджена через то яке належить до дії природи.

Подруге, фалшивість /неправда/ такої опінії є ясно доведена тим фактом, що коли свідомість буде відсутна, тоді знання яке є розумінням через цю свідомість, є також відсутне. Нпр. чоловік що уродився сліпим не може мати знання кольору. А це не було б так, якщо б душа мала природжену подібність усіх зрозумілих речей. Отже, ми мусимо прийти до висновку, що душа не знає фізично-тілесних речей через природу видів.

Дальше, перша матерія має істотність буття через свою форму, і внаслідок цього має потребу бути творена під якоюсь формою, бо в іншому випадку вона не була б у дії. Але коли вона вже раз існує під одною формою, то вона є потенцією для інших. З другої сторони, інтелект не одержує істотність буття через зрозумілість видів, і тому у цьому випадку нема порівняння.

Знання Зрозумілих Видів

Зап. Дальше, зрозумілість для інтелекту є тим чим свідомість до почуття. Але розуміння видів які є у почутті, і через які ми відчуваємо, спричинює розуміння речей які вдійсно-сти існують назовні поза душею. Тому вони не можуть бути нічим іншим як формою відділеною від матерії. Отже, зрозумілі форми нашого інтелекту походять від якоїсь віддільної субстанції.

Дальше, все що є у потенції, є зредуковане до дії через щось дійсне. Отже, якщо б, наш інтелект, був попередно у потенції, і розумів о-після, тоді це мусіло б бути причиною якогось інтелекту який є завше в дії. Але це є окремий інтелект. Тому зрозумілість виду через який ми вдійсно-сти розуміємо, є причиною через якусь окрему субстанцію.

Противно, якщо б це була правда, тоді ми не-потребували б відчуття щоб таким порядком ми могли розуміти. Бо це вже є доведено що це є

неправда, особливо через факт, що коли б чоловік мав відсутність почуття, тоді він не може мати ніякого знання зрозумілості кореспондуючого сенсу-відчуття.

Я відповідаю, I/ що дехто уважав, що зрозумілість видів нашого інтелекту, походить від певних відокремлених форм або субстанцій. І це двома способами. Бо Платон, - як ми вже сказали, уважав що форма розуміння речей існує через саму себе без матерії, нпр. форма чоловік-у-самому собі, і форма або ідея коня, яку він називає кінь-у-самому собі, і так далше. І він каже, що таким чином ці обидві форми беруть участь у нашій душі, і у нашій фізичній-тілі-матерії: через нашу душу до знання 2/ - і через наше фізичне тіло матерії до буття. 3/.

Але в цій opinіi нема достатньої причини щоб можна було приписувати душі злуку з тілом. Бо ж не можна сказати що інтелектуальність душі, є в злучі з тілом, тільки заради тіла, оскільки жадне з них не є формою задля матерії, так само як рухач не є заради руханої речі, але радше навпаки. Зокрема ж, це виглядає що тіло є конечним для інтелектуальності душі щоб ця остання могла належно діяти, тобто розуміти. Звідсіль, відносно що до її буття, то душа незалежить від тіла. Але якщо душа через свою власну природу має природжену здібність одержувати зрозумілість видів тільки через вплив певних віддільних принципів, і не одержує їх від почуття, тоді вона не потребує тіла порядком якого вона могла б розуміти. Таким чином злука душі із тілом була б безцільна. І в наслідку, причина злуки душі і тіла, залишається невияснена.

Тому ми мусимо прийти до висновку, що зрозумілі види через які наша душа розуміє, не походять від роздільних форм.

Бо зрозумілі види які беруть участь у нашому інтелекті, є зредуковані до їхньої першої причини, і до першого принципу, який є

зрозумілий через свою есенцію-а саме, Б о г. Але вони походять від цього принципу шляхом форми відчутливих і матеріяльних речей, з яких ми робимо висновки знання.

Матеріяльні речі як буття, яке є назовні поза душею, може бути дійсним відчуттям, але вдійсности незрозумілим. Ось чому нема порівняння, між відчуттям й інтелектом. 4/.

Інтелектуальне Знання

Зап. Дальше, якась дія не може перевищувати силу її причини. Але інтелектуальне знання переходить поза межі відчуття речей, бо ми розуміємо деякі речі які не можуть бути сприймані відчуттям. Отже, інтелектуальне знання не походить від відчуття речей.

Противно, філософ доводить, що знання походить із свідомости відчуття.

Я відповідаю що, у цій справі філософи удержували три опінії. Демокрит уважав, що все знання є спричинюване через подобу походячу від фізичних тіл, про які ми думаємо, та які вступають у нашу душу. Так як це каже Августин у своїму листі до Діоскора. 1/. Аристотель каже що Демокрит уважав, що знання є спричинюване через звільнення /розряд/ подоби. 2/. Причиною цієї опінії було те, що Демокрит і інші ранні філософи нерозрізнявали між інтелектом і відчуттям, як це встановив Аристотель 3/. В наслідку, оскільки свідомість через відчуття є незмінна, вони думали що все наше знання є спричинюване лише за допомогою звільнення подоби.

Платон натомість, уважав що інтелект різниться від відчуття, й що це є нематеріяльна сила яка приводить фізичний орган до дії. 4/. Аристотель вибрав посередний напрям. Він погоджувався з Платоном що відчуття і інтелект різняться. 5/. Але він уважав що почуття /сенс/ не має належної оперативности без фі-

зичного тіла; тому то, само почуття не може бути дією душі, але тільки в спільній композиції. Він також уважав те саме відносно усіх дій частин сенсів.

Аристотель уважав також, що інтелект має певну дію в якій тіло не бере участі. 6/. Тепер, ніщо фізичне не може робити враження на нефізичне. І тому, порядком спричинювання діяння інтелекту, згідно Аристотеля, враження спричинювані відчуттям тіла, не є достатнім, тому є конечна потреба чогось благородного, бо він каже що, діючий чинник /Агент/ сили є більше благородний чим терплячий /пацієнт/. 7/. Тут треба примітити, що це не є в такому сенсі що інтелектуальний процес впливає на нас якимось неясним вищим буттям, як це уважав Платон; але що це є вища і більше благородна діюча сила, яку він називає діючою силою інтелекту, та про яку ми говорили вище, 8/ яка спричинює одержуючу ілюзію почуття, будучи дійсно зрозумілим процесом абстракції.

Відносно цієї opinii із сторони ілюзії, інтелект є спричинюваний почуттям. Але оскільки ілюзія не може сама собою змінити можливість інтелекту, фактично ж вона вимагає бути зрозумілою через діючу силу інтелекту, однак, цим не можна сказати, що чуттєве знання є тотальною і досконалою причиною інтелектуального знання, це є радше справа способу причини.

Тому слова Августина означають, що правда не є цілковито від почуття. Бо перше всього є потрібне світло діючої сили інтелекту, через яку ми знаємо правду змінюючих речей незмінного, і розуміємо речі такі які вони є самі в собі від їх подоби. 9/.

Інтелектуальна Зрозумілість

Зап. Воно здається що інтелект може вдійсності розуміти через зрозумілі види, якими він є проіннятий, незвертаючися до привидів о-мани.

Дальше, уява є більше залежна від почуття свідомости, чим інтелект від уяви.

В уяві нема фізичних речей, бо уява не трансцендентує час й простір.

Противно, філософ каже що душа нерозуміє нічого без фантазму-уяви. І./.

Я відповідаю що, у стані сучасного життя у якому наша душа є злучена з корупційним тілом, не є можливим щоб інтелект розумів щось вдійсності незвертаючися до фантазії-уяви. Відносно цього є дві ознаки. Перше всього тому, що інтелект будучи діючою силою яка не потребує фізичного органу, для того він у ніякий спосіб не може бути вздержаний у своїй дії через ушкодження фізичного тіла, але тільки тоді коли б вимога дії не потребувала ужиття фізичного органу. Отже, із цього є ясно, що для інтелекту порядком дійсного розуміння є не тільки те коли він набуває знання, але й також тоді коли він уживає знання яке вже є набуте, тому тут є потрібна дія фантазму, як рівнож й інших чинних сил. Бо коли б дія фантазму була вздержана через ушкодження фізичного органу, напр. у випадку замороження, або коли дія пам'яті є задержана, як нпр. у випадку летаргу /апатії/ тоді ми бачимо що чоловік не є в змозі розуміти, тобто він є вздержаний вдійсності від того знання речей про які він знав передтим.

Подруге, кожний може мати досвід подібного самий на собі, бо коли він пробує щось розуміти, він формує певну фантазію уяви яка б служила йому як спосіб прикладу, в якімто він шукає бажаного розуміння. Це саме й є причиною того, що коли ми хочемо комусь допомогти

щось розуміти, ми ставимо певні приклади, на підставі яких він може формувати уяву знаміром їх розуміти. Але коли б відповідний об'єкт нашого інтелекту був віддільний як це кажуть платоністи, що природність чуттєво-свідомих речей існує незалежно від індивідуальності, тоді інтелект не потребував б звертатися до фантазму-уяви порядком чого мігби розуміти.

Види, які є збережені у можливім інтелекті існують там звично, тоді коли він нерозуміє їх вдійсности, як це було сказано вище. 2/. Ось чому, для нас, порядком того щоб вдійсности розуміти, є факт, що збереження видів не є достатнім; ми потребуємо зробити з них дальше ужиття у такий спосіб в який вони були б відповідні до тих речей до яких вони є різновидні, та до речей, які є природно в існуючім індивідуалі.

Навіть фантазм уяви є подібністю індивідуальної речі, і тому уявлення не потребує ніякої дальшої подоби індивідуалу, тоді коли інтелект потребує.

Інші нефізичні субстанції ми знаємо, в стані теперішнього життя, тільки способом якогось віддаленого порівняння до фізичних речей. Звідси ж, коли ми розуміємо щось про це буття, ми потребуємо звертатися до уяви фізичних тіл, незважаючи на те що там нема фантазму їхнього буття.

Інтелектуальна Розсудливість

Зап. Воно виглядає, що розсудливість інтелекту не є перешкоджена припиненням чуттєвої здібности, тому що вище не є залежне від низчого. Але розсудливість інтелекту є вища від почуття.

Дальше, висловлюватися у формі силогізму є дією інтелекту. Але підчас сну почуття припиняється, як це сказано в Де Соно ет Вігілія. I/ Та однак, де коли як ми спимо, трапляється нам

вислів форми силогізму. Ось чому, розсудливість інтелекту, не є перешкоджена через припинення чуття-сенсів.

Противно, те що чоловік робить підчас сну проти морального права, не ставиться йому за вину гріха, як це каже Августин. 2/. Але це не могло б бути причиною, якщо б чоловік підчас сну мав своє вільне ужиття розуму й інтелекту. Отже, розсудливість інтелекту, є перешкоджена припиненням сенсів. 3/.

Я відповідаю що, як сказано вище, властивість і пропорціональність об'єкту нашого інтелекту є природою свідомости предмету. Тепер, досконалість розсудливости чого-небудь, не може бути формована якщо не буде все знане що належить до предмету; зокрема ж це, яке є назвою і кінцем, було б зігнороване. Бо філософ каже; якщо кінцем практичної науки є праця, то таким чином кінець науки природи є тим, яке є пізнане принципово через свідомість-сенсів. 4/.

Незважаючи на те, що інтелект є вищий від свідомости почуття, і незважаючи на те, яким способом він риймає щось від почуття, то його основний об'єкт знаходиться у свідомости чуттєвих предметів. Звідси ж, всяке припинення цього ж почуття, створює неодмінно перешкоду розсудливости інтелекту.

Дальше, свідомість є припинена у сплячого через певне випаровування й утечу видиху, як це ми читаємо у Де Соно ет Вігіля. 5/. Отже, залежно від характеру такого випаровування, свідомість є більше або менше припинена. В наслідок того, коли рухання випару є дуже хвилююче, тоді не тільки є припинена свідомість, але й також уявлення, так що там нема ілюзії, особливо ж як це трапляється коли чоловік попадає у глибокий сон, після багато їдження й пиття. Якщо проте, рухання випару було б дещо менше сильне, тоді ілюзія появляється, як це є підчас гарячки. І коли б рухання було ще бі-

льше виснажене, тоді ілюзія може мати певну послідовність, особливо як це мається при кінці сну, й у тверезих людях, й тих, які є обдаровані сильною уявою. Якщо б рухання не було дуже значне, тоді не тільки уява зберігає свою вільність, але й навіть загальна свідомість частинно звільняється, таким чином, іноді коли чоловік спить, може осуджувати те що він бачив у сні, і розрізнявати між предметом та подобою. Незважаючи на це, загальна свідомість залишається частинно припинена.

Дальше, те що є дійсно розуміле мусить бути в чомусь; бо в іншому разі це буде ніщо.

Філософ каже що слова є знаком пристрасти у душі.

Противно, зрозумілі види є для інтелекту тим чим відчуття є до сенсів-свідомости.

Бо якась зрозуміла річ є у значим через свою власну подобу. Це є в такому значенню, коли ми кажемо що дійсне розуміння речі є дією інтелекту, тому що, подоба розумілої речі є формою інтелекту, так само, як подоба відчуття речі є формою свідомости в дії. 6./

Розділ УІІІ

ПСИХОЛОГІЯ

Ми вже бачили, що св. Тома удержує доктрину гиломорфізму Аристотеля. Він обороняє одність істотної форми субстанції. Спершу, він приймав існування тілесних форм, як першої форми у матеріальній субстанції, але опісля він спротивився цій опінії, і удержував, що специфічна істотна форма інформує першу матерію негайно, а не через посередництво якоїнебудь іншої істотної форми.

Цю доктрину він застосовує до чоловіка, удержуючи, що тут мається до діла тільки із одною істотною формою, яка є у людській композиції. І цією одною істотною формою є раціональна душа, яка інформує матерію безпосередно. Бо людське буття є одністю, й ця одність була б якісно ушкоджена, коли б ми припускали множину істотної форми.

Бо ім'я "чоловік" вживається-ані до самої душі, ані до самого тіла, але до душі і тіла разом, тобто до композиції субстанції. Отже, св. Тома йшов слідом Аристотеля, наполягаючи на одність людської субстанції. Тому Платонівська ідея відношення душі й тіла, була для св. Томи до неприйняття. Бо чоловік є тим одним, й тільки одним індивідуалом, який сприймає не тільки те про що він мислить і розуміє, але й також те що він відчуває. Бо ж ніхто не може мати глибокого відчуття без фізичного тіла, таким чином не тільки душа, але й тіло мусить належати до чоловіка.

Хоч св. Тома настоював на одності близької злуки душі й тіла чоловіка, то він уважав, що між душею й тілом є дійсна різниця, тобто, особлива різниця душевних здібностей, і між здібностями самих в собі. Деякі здібності сили душі належать виключно до неї, та є в її істотності незалежні від тіла, а деякі належать до спільної композиції, і не можуть бути виконувани без тіла. І ця сила здібности походить знова від есенції душі, як форма принципу.

ЕСЕНЦІЯ ДУШІ

Зап. Воно здається що душа є тілом. Тому що душа рухає тіло. Але ніщо нерухається, якщо не є рухане. Поперше тому, що очевидно ніщо не може рухатися якщо воно само нерухається, оскільки ніщо не може дати щось, чого не має. Щр, що не є гаряче, не може продукувати гарячі. По друге, те що рухається, і є само рухане, мусіло б бути причиною вічно-тривалого рухання, як це ми находимо у фізиці. 1/.

Дальше, усе знання є спричиняване способом подібности. Але тут не може бути подібности тіла до не-тілесної речі.

Й дальше, між рухачем і рухом мусить бути зв'язок. Але всякий зв'язок є можливий тільки між тілами. Отже, оскільки душа рухає тіло, то це здається що душа мусить бути тілом.

Противно, Августин каже що душа є однорідною в порівнянню до тіла, беручи під увагу також те, що вона незаймає ніяку частину місця²/

Я відповідаю що, в досліді природи душі ми мусимо виходити із засновку що душевна дефініція є першим принципом життя в існуваннях нашого світу котрі живуть, тому ми називаємо живучі існування оживленими, а ті речі які не мають життя, ми називаємо неживленими. Тепер, життя проявляється у принципі через дві активні дії, знання і рух. Античні філософи уважали що душа є якимось зразком тіла. 3/. Така опінія є фалшива, /неправдива/ і це можна довести різними способами. Очевидно, що некожний принцип життєвої функції є душею, бо око могло б бути також душею, бо воно є принципом зору; подібне можна також примінити до інших інструментів душі. Однак, першим принципом життя, ми називаємо душу. Тому душа яка є першим принципом життя, не є тілом, але дією тіла; так само як гаряч, яка є принципом нагрівання, не є тілом, але дією тіла.

Дальше, оскільки все що рухається мусить бути рухане через щось інше, але такий процес

не може продовжуватися в безконечність, тому ми мусимо допустити що некожний рухач є руханий. А це тому, що, щоб бути руханим, треба б перейти від потенції до акту-дії. Бо рухач дає тій речі яку він рухає те що має, беручи під увагу що це спричинює цю річ бути в акті-дії. Але як це виявляється у фізиці, то тут існує такий рухач який є цілком нерухомий, та який нерухається ані необхідно, ані випадково; й тільки такий рухач може спричинювати вічно-постійний рух. 4/. Проте, ми тут маємо ще інший рід рухача, який хоч й нерухається необхідно, то однак рухається випадково; й із цієї причини неспричинює постійний рух. І таким рухачем є душа. Як також ми маємо тут ще іншого рухача, який рухається необхідно, і цим рухачем є тіло.

Дальше, це не є кончним щоб схожість знаної речі була вдійсности у природі знаючого. Але дане буття яке знає потенціально, і описля знає дійсно, то подоба знаної речі не мусить бути у природі знаючого дійсно, але тільки потенційно; бо кольор в оці зиниці не є дійсний, але тільки потенційний. Звідси ж, конечним не є те щоб подоба тілесної речі була дійсною у природі душі, але щоб там була потенція у душі задля такої подоби. Тому ми маємо два роди зв'язку; кількості і сили, через перший, тіло може бути діткнене тільки тілом, через другий, тіло може бути діткнене через не тілесну реальність яка рухає тіло. 5/.

ІСНУВАННЯ ДУШІ

Зап. Воно здається що людська душа не є щось що існує. Тому що, те яке існує уважається особливою речю. Тепер, ця особлива річ не уважається душею, але композицією душі і тіла, тому душа не існує.

Дальше, все що існує є діюче. Але душа не є діючою, тому що філософ каже: казати що душа відчуває або розуміє, є те само, як казати що

душа ткає або будує.1/.Тому душа не існує.

Дальше, якщо б душа була чимось існуючим, то вона була б якоюсь дією поза тілом. Але вона не діє поза тілом, вона навіть не має того що називається розумінням; бо дія розуміння не має місця без ілюзії-привиду, яка ж знова не може існувати віддільно від тіла. Тому людська душа не є тим яке існує.

Противно, Августин каже: хто розуміє що природа розуму є тим що є субстанція, і не тим що є тіло, побачить, що ті які уважають що тілесна природа розуму веде з путі, то вони асоціюють розум з тими речами без яких вони не є здібні думати про якунебудь природу-нпр, уявлювання картин тілесних речей.2/.Ось чому природа людського розуму є не тільки не тілесною, але й також субстанцією, яка є, щось що існує.

Я відповідаю що, ми мусимо допустити що принципи інтелектуальної дії, яку ми називаємо душею чоловіка, є у принципі не тілесні й існуючі. Тому із цього є ясно, що через спосіб інтелекту чоловік може знати усі тілесні речі. Тепер, усе що знає певні речі, не може мати їх у своїй природі; тому що, те яке є у своїй природі, затримувало б знання чого-небудь іншого. Отже, коли ми обсервуємо язик хворої людини, який з причини гарячки гіркий і незбалансований, то він немає сенсу смаку чогось солодкого, натомість все є гірке. Отже, якщо б принцип інтелектуальності вмщувався самий собою у природу тіла, то він не був б в змозі знати всі тіла. Тепер, кожне тіло має свою власну підпорядкованість природи. Ось чому це не є можливим щоб принцип інтелекту був тілом. Як також це не є можливе заради цього розуміти через спосіб тілесного органу, оскільки природна підпорядкованість цього органу могла б так само затримати знання усіх тіл: подібно як якийсь підпорядкований кольор, не є тільки в оці зіниці, але він є також у шклянній вазі, і плин у цій вазі виглядає так, на-

чебто він був однакого кольору.

Ось чому інтелектуальний принцип, який ми знаємо розумом або інтелектом, має істотність оперативної дії в якій тіло не бере участі. Тепер, тільки те що є само-існуюче само в собі, може мати оперативну дію само в собі. Бо ніщо не може бути оперативним, завинятком того що є дійсне, і таким чином, кожна річ оперує відповідно до того чим вона є. Із цієї причини ми не кажемо що гаряч наділяє гаряч, але що гаряче огріває. Тому ми мусимо прийти до заключення, що людська душа, яка називається інтелектом або розумом, є щось не тілесне і само-існуюче.

Цю особливу річ можна порівняти у двох розуміннях; перше, наслідок чого небудь само-існуючого; друге, заради того яке існує, і є цілковитим у спецефіці природи. 3/. Перше розуміння виключає інгерентність випадку, або матеріальну форму. Друге, виключає також недосконалість частини, нпр. руку можна назвати особливістю у першому розумінню, але не в другому. Отже, оскільки людська душа є частиною людської природи, вона може бути названа цією особливістю у першому розумінню, як щось що існує, а не в другому розумінню, бо в цьому розумінню кажеється, що композиція тіла і душі має бути цією особливістю.

Дальше, пишучи ці слова, Аристотель не висловлював своєї власної opinio, але opinio тих, які казали що розуміння мусить бути рухаюче, як це є ясно із змісту. 4/. Ми можемо відповісти, що рухання через себе саме належить до того, яке існує через себе саме. Але для того яке існує через себе саму, воно іноді є задовільно щоб не бути ігерентною, нпр. як випадок або матеріальна форма, навіть якби це було частиною чогось. Незважаючи на те, це є правильно сказати, що існування через себе саме не є, ані інгерентним у повищому розумінню, ані частиною чогось іншого. І у цьому сенсі не можна сказати що око, або рука, існує через себе

саме, як також не можна сказати що вони рухаються через себе самих. Звідси ж, рух частин відбувається через кожну частину за атрибутом цілості. Тому ми можемо сказати, що душа розуміє таким самим способом як око бачить; але це є більше правильно сказати, що чоловік розуміє через душу. 5/.

ДУША І ЛЮДИНА

Зап. Воно здається що душа є людина. Як оце є написано: "Хоч наша зовнішня людина за-непадає, однак наша внутрішня обновлюється день-у-день" /Кор. 2. IV. 16/. Але те що є в нутрі людини, є душею. Отже, тому душа є внутрішньою людиною.

Дальше, людська душа є субстанцією. Але вона не є універсальною субстанцією. Ось чому вона є особливою субстанцією. Отже, це є гіпостаза або людина, і це може бути тільки людська особа. Тому душа є людиною, бо людська особа є людиною.

Противно, Августин рекомендує Варо, який уважав що людина не є сама душа, ані саме тіло, але разом душа і тіло. 1/.

Я відповідаю що, твердження що душа є людина, може бути розглянене у двох розуміннях. Перше, що людина є душею, хоч ця особлива людина /нпр. Сократ/ не є душею, але композицією душі й тіла. Я кажу це тому, бо дехто уважав що сама форма належить до виду. 2/ тоді коли матерія є частиною індивідуальності, а не виду. Але це не може бути правдою, бо природа видів належить до того що дефініція означає, але у речах природи дефініція неозначає тільки форму, але форму і матерію. Звідси, у речах природи матерія є частиною видів, не дійсно означаюча матерія яка є принципом індивідуальності, але загальна матерія. Бо ж точно так, як це належить до природи цієї особливої людини бути композицією цієї душі, цього м'яса, і цих кісток, так само це належить до

природи людини бути композицією душі, м'яса, і кісток. Бо все що належить до загальної субстанції усіх індивідуалів, вміщених під одним даним видом, мусить також належати до субстанції видів.

Що душа є людина може бути зрозуміле у такому сенсі, а саме, що ця душа є людина. Тенпер, таке твердження могло б бути правдивим, якщо б ми припустили що дія руку чутливості душі була б здібною до того без тіла, тому у цьому випадку, уся оперативність яка належить до властивості чоловіка, належала б тільки до душі. Але кожна річ є тою яка виконує свій власний рух, і в наслідку, це є людина яка виконує рух людини. Але це вже було сказано по вище, що відчужання не є рухом тільки самої душі. Оскільки, відчужання є рухом людини, і не належить до душі, то з цього є ясно, що людина є не тільки душею, але й також чимось що є композицією душі й тіла.

Дальше, Згідно за філософом, кожна річ є головню тим що є вній найбільше важне. 3/. Отже, тому те що робить управитель держави, те саме також робить держава. Таким способом, іноді, що є найважніше у людині, називається людиною, й іноді, це є інтелектуальна частина, яка, згідно правди, називається внутрішню людиною, й іноді, частина відчуття із тілом називається в опінії тих, які залишаються невільниками чутливих речей. І це називається зовнішню людиною.

Дальше, Не кожна особлива субстанція є гипостазом, або особою, але те що має повну природу видів. Звідісіль, нога або стопа, не називається гипостазом або особою, ані ніщо тим подібне, щоб так називалася душа, оскільки вона є частиною людського виду. 4/.

ДУША, МАТЕРІЯ, І ФОРМА

Зап. Воно здається що душа є композицією матерії і форми. Тому що, потенція є протиставленням до дійсності. Тепер, усі речі, незалежно від того чим вони є, беруть участь у Першому Акті, і цим Актом є Бог. Бо через участь у Господі усі речі є добрі, як буття, й живучі речі, як це є ясно із вчення Діонізія. 1/. Ось чому, все що є у потенції, бере участь у першій потенції. Але перша потенція, є первісною матерією. Отже, оскільки людська душа є до певної міри у потенції, /як це виявляється із того факту що людина є іноді потенційно розуміючою /воно здається що людська душа му- сить брати участь у первісній матерії, як частина самої себе.

Дальше, всюди де знаходяться матеріяльні властивості, там є матерія. Але матеріяльні властивості знаходяться в душі-а саме, щоб бути суб'єктом, і щоб бути змінливою. Бо душа є суб'єктом науки, і добродетельності, і змінюється із не знання до знання, й із хибного до доброго. Отже, тому в душі є матерія. 2/.

Дальше, ті речі які не-мають матерії, не-мають причини буття, як це каже філософ у Метафізиці. 3/. Але душа має причину свого буття, оскільки вона є створена Богом.

Дальше, що не-має матерії, і є тільки формою, є чистим актом, і є безконечним. Але це належить тільки до Бога. Тому душа має матерію. 4/.

Противно, Августин доводить що душа не є створена із тілесної матерії, ані з духової матерії. 5/.

Я відповідаю що, душа не має матерії. Ми можемо розглядати це питання двома способами. Перше, від поняття душі в загальному, бо це належить до поняття душі бути формою тіла. Тепер, одно з двох, або це є форма у своїй суцільності, або через якість якоїсь частини са-

мої себе. Якщо у своїй суцільності, тоді це є неможливе щоб якась її частина була матерією, звичайно, якщо ми розуміємо матерію як щось чисто потенційне; бо форма як така, є дією, й тому те що є чисто потенційне не може бути частиною дії, оскільки потенція є несполучною до дії, та є її протиставленням. Якщо б проте, форма через свою якість була частиною самої себе, тоді ми повинні назвати цю частину душею, а матерію, яку вона вперше активізує, ми повинні назвати первісним оживленням.

Подруге, ми можемо продовжувати від специфічного поняття людської душі, беручи під увагу що вона є інтелектуальна. В наслідок цього, це є ясно, що все що є одержуване в щось, є одержуване відповідно до обставин одержуючого. Тепер, якась річ є знана так далеко як її форма є у знаючому. Але інтелектуальна душа знає якусь річ абсолютно у її природі: нпр, вона знає камінь абсолютно як камінь, бо властиве його поняття, є у інтелектуалі душі. Ось чому інтелектуальність душі є сама собою абсолютною формою, й не є щось, що є композицією матерії і форми. Бо, якщо б інтелектуальність душі була композицією матерії і форми, то тоді форма речей була б одержувана ним індивідуально, і таким чином він мігби знати тільки індивідуально, так як це мається із силою відчуття, яка сприймає форму тілесного органу. Бо матерія є тим принципом через який форма індивідуалізується. Отже, в наслідку, інтелектуальність душі, і кожна інтелектуальна субстанція яка знає абсолютну форму, є виключена від композиції матерії і форми.

Дальше, Перший Акт є універсальним принципом усіх актів, /дій/ тому Він є безконечним, та перед-вміщує в собі силу усіх речей, як це каже Діонізій. 6/. Ось чому Він є учасником у речах, не як частина самого себе, але як поширювач Свого процесу. Тепер, як потенція є сприйнята актом, то вона мусить бути пропорцією

акту. Але одержаний акт котрий походить від Першого безконечного Акту, і є учасником того ж, є різним, так що там не може бути одна потенція яка одержує усі акти-дії, в такій самий спосіб як там де є оден акт від якого усі учасники акту походять: бо тоді сприйнята потенція була б рівною до активної потенції Першого Акту. Тепер, сприйнята потенція у інтелекті душі є іншою чим сприймаюча потенція первісної матерії, що виявляється у різності речей одержаних кожною. Бо первісна матерія одержує індивідуальну форму, тоді коли інтелект одержує абсолютну форму. Звідси, існування такої потенції у інтелекті душі не доводить що душа є композицією матерії і форми.

Дальше, бути суб'єктом й бути змінливим належить до матерії через причину буття у потенції. Так само, як потенція інтелекту є одною річчю, і потенція первісної матерії є другою, так що там у кожній з них є інший спосіб суб'єктикації і зміни. Бо інтелект є суб'єктом до знання, і змінюється від не-знання до знання, через причину свого буття у потенції, і відношення зрозумілих видів.

Дальше, Форма є причиною буття матерії, і так чинить також діюча сила, як також, діюча сила спричинює матерію бути так далеко, як вона змінює її до дії і форми. Само-існуюча форма, проте, незавдячує своє буття якомусь формальному принципіві, як також не має причини бути змінюване від форми до дії. Тому ж то, після слів наведених вище, філософ приходить до висновку: що у речах які є композицією матерії і форми, там нема іншої причини але тільки та яка рухається від потенції до дії, тоді коли усі інші речі які не мають матерії є дійсним буттям у собі самих. 8/.

Дальше, Все що бере участь є порівнюване до учасника як своєї дії. Але всяка створена форма яка б могла бути припущенням до само-існування, пер се, мусить мати буття через уча-

сть, навіть життя, або все щонебудь інше подібного зразка, є учасником буття, як це каже Діонізії. 8/. Тепер, беруче участь у бутті, є обмежене через місткість розподілу: таким чином тільки Сам Бог, Хто є Своїм власним Буттям, є чистим Актом-дії і безконечності. Але в інтелектуальній субстанції, там є композиція активності і потенційності, але не матерії і форми, але тільки форми і беручого учасника буття. Ось чому дехто каже, що вони є композицією того через що вони є, і тим чим вони є. 9/. В наслідку цього, бути, само собою є те через яке якась річ є. 10/.

ДУША І КОРУПЦІЯ

Зап. Воно здається що людська душа є корупційна. Бо все існуюче яке має початок і процес, то очевидно, що воно має також однаковий кінець. Але початок, через генерацію, /рід/ людства є подібний до тваринного, бо вони є створені із землі. І їх процес є схожий у обидвох: тому що, "Бо доля людей і доля тварин-одна в них доля: як помирають ці, так помирають ті, і один дух у всіх них: людина нічим не ліпша від скотини" /Пропов. III: 19/. Ось чому душа тварин є корупційна. Отже, тому й людська душа є також корупційна.

Дальше, все що є з нічого може повернути в ніщо, тому що кінець мусить кореспондувати з початком. Але як це є написано: "Бож випадком ми народились /і це правда, не тільки тіла, але також душі/ тому в заключенню того самого вірша кажеться: "й опісля будемо, наче нас й не було." /Мудр. 2: 2/. Навіть відносно нашої душі.

Дальше, ніщо не є без своєї власної оперативної дії. Але властивість оперативної дії душі яка може розуміти фантазм, /ілюзію/ не може бути без тіла. Бож душа не розуміє нічого без фантазму, а без тіла не може бути фан-

тазму, як це каже філософ. 1/. Ось чому душа не може пережити розклад тіла.

Противно, Діонізії каже що людські душі належать до божественних доброт, і що вони є інтелектуальні, і що вони мають не корупційну субстанцію життя. 2/.

Я відповідаю що, ми мусимо ствердити що інтелектуальний принцип який ми називаємо людською душею є не корупційний. Бо якесь існування може бути корупційне двома способами—в собі самім і випадково. Тепер, це не є можливо щоб якесь само-існуюче буття могло бути генероване або корупційне випадково, то є, за допомогою генерування або корупції чогось іншого. Бо генерація і корупція належить до тої самої речі і в такий самий спосіб як й само буття належить до того, яке є набуте через генерацію є утрачене через корупцію. Отже, все яке має буття в самім собі не може бути генероване або корупційне завинятком у самому собі; в той час коли ті речі які не є само-існуючі, такі як випадковість і матеріяльна форма, набуваються і утрачуються через генерацію або корупцію. Тепер, це вже було сказано вище, що душі тварин не є само-існуючі, і тому вони є корупційні, тоді коли людська душа не є така сама як її тіло яке є корупційне, тому людська душа не може бути корупційною якщо вона не буде корупційною сама в собі. Але це не є можливе, не тільки відносно людської душі, але й також відносно всього того яке є само-існуюче та є само формою. Бо це є ясно що те яке належить до якоїсь речі через якість речі в собі є нерозлучне від того. Але буття належить до форми, яке є дією, завдяки якості самого себе. Отже, матерія набуває дійсне буття відповідно до того як вона набуває форму; і вона є корупційною тільки в той час і так далеко, як форма є відлучена від неї. Але це не є можливе щоб форма відлучувалася сама від себе; ось чому це не є можливим щоб

само-існуюча форма перестала існувати.

Коли б ми навіть погодилися з тим що душа є композицією матерії і форми, як дехто претендує, з/ то незважаючи на те, ми повинні обстоювати що вона не є корупційна. Бо ми знаходимо корупцію там де є суперечність, оскільки генерація і корупція походять від суперечності, і у протилежність. Ось чому небесні тіла, не маючи суб'єкту матерії до суперечностей, не є корупційні. Тепер, у інтелекті душі не може бути суперечності; бо вона є одержуючим суб'єктом порядком способу свого буття, і ті речі які вона одержує є безсуперечні. Отже, навіть поняття суперечності не є само собою суперечне, оскільки суперечність належить до тої ж науки. Ось чому це є неможливим щоб інтелектуальна душа була корупційною.

Крім того, ми можемо взяти за підставу ознаку цього факту, що все природне домагається бути буттям після свого власного стилю. Тепер, в існуванні яке має знання, виникає далі бажання до знання. Вдійсності, сенси не знають буття, завинятком "тут" і "тепер", тоді коли інтелект задержує буття абсолютно, і по увесь час; отже, все що інтелект посідає природно бажас за все існувати. Але природне бажання не може бути даремним. Ось чому кожна інтелектуальна субстанція є некорупційна, /непідкупна/.

Далі, Люди і тварини мають однакову схожість початку у генерації, що є правдиве у відношенню до тіла; бо усі тварини є створені із землі. Але це не є правдиве у відношенню до душі. Бо коли душі тварин є продуктом через силу їхнього тіла, людська душа є продуктом Бога. Щоб це було означене, тому ж то про інші тварини пишеться: "Нехай земля виведе з себе живі створіння за їх родом" /Бутт. I: 24/ в той час коли про людину пишеться: "Тоді Господь Бог утворив чоловіка з земного порошку та вдихнув йому в ніздрі віддих життя" /Бутт. I: 24/.

І таким чином в останньому розділі Проповідника, як висновку пишеться: "Порох повернеться у землю, звідки взявся, а дух відійде до Бога, що його він дав." /Пропо. І2:7/. Отже, процес життя є подібним відносно тіла. Але процес у справі стану душі не є подібним, бо чоловік має розуміння, тоді як тварина його не має. 4/.

СПОЛУКА ДУШІ І ТІЛА

Зап. Воно здається що інтелектуальний принцип не є сполучений з тілом як його форма. Бо філософ каже що інтелект є віддільний, і що він не є дією ніякого тіла. 1/. Отже, він не є сполучений з тілом як його форма.

Дальше, кожна форма є підпорядкована відповідно до природи матерії якої вона є формою; в іншому випадкові не було б потреби пропорції між матерією і формою. Отже, якщо б інтелект був сполучений з тілом як його форма, оскільки кожне тіло має підпорядковуючу природу; і таким чином, він не був б в змозі знати усі речі, як це є ясно що вже було сказано. 2/. Але це є суперечністю до природи інтелекту. Отже, інтелект не є сполучений з тілом як його форма.

Дальше, все що є сприймаючою силою є дією тіла, і одержує форму матеріяльно і індивідуально; бо що є одержане мусить бути одержане відповідно до стану одержуючого. Але форма якоїсь речі не є одержувана інтелектом матеріяльно й індивідуально, але радше нематеріально й універсально. В іншому разі, інтелект не був би спроможний знати нематеріальні й універсальні об'єкти, натомість тільки індивідуальні так як відчуття. Отже, інтелект не є сполучений з тілом як його форма.

Дальше, сила і дія мають той самий суб'єкт, бо той самий суб'єкт є тим що може діяти, і діє. Але інтелектуальна дія не є дією тіла, як це виявляється з повищого. 3/. Ось чому ніяка

інтелектуальна міць не є міццю тіла. Але якість або міць не можуть бути більше абстрактними або більше однорідними чим есенція з якої якість або міць походять. Ось чому, субстанція інтелекту не є формою тіла.

Дальше, все що існує в речах через причину своєї природи, існує в них завше. Але бути в сполучі з матерією належить до форми через причину своєї природи, тому що форма є дією матерії, не через випадковість якості, але через свою власну есенцію; бо в іншому випадку матерія й форма не могли б творити по суті одну річ, натомість тільки випадково одну. Ось чому, форма не може бути без своєї власно-належної матерії. Але оскільки інтелектуальний принцип є некорупційним, як це було вказано вище, 5/ тому він залишається віддільним від тіла, після розкладу тіла. Ось чому інтелектуальний принцип не є сполучний з тілом як його форма.

Противно, за словами філософа у Метафізиці, різниця походить від форми. 6/. Але різниця яка становить людину є раціональна, що кажеться про людину з приводу її інтелектуального принципу. Ось чому інтелектуальний принцип є формою людини.

- Я відповідаю що, ми мусимо ствердити, що інтелект який є принципом інтелектуальної дії є формою людського тіла. Бо те з допомогою чого в основі щонебудь діє є формою тої речі якої атрибутом є дія. Нпр, за допомогою чого головне тіло лікується є здоров'ям, і це за допомогою чого душа головне й в основі знає, є знання; і звідси, здоров'я є формою тіла, і знання є формою душі. Причиною цього є те що ніщо не діє завинятком того що є в дії, таким чином, якась річ діє через те за допомогою чого вона є в дії. Тепер це є ясно що першою річчю через яку тіло живе є душа. І так, як життя виявляється у різних діях та у відмінних степенях живучих речей, так само за допомогою

чого ми виконуємо кожну й всі життєві функції й дії є наша душа. Бо душа є первісним принципом нашого живлення, відчуття, і місцевого руху; як також нашим розумінням. Ось чому цей принцип через який ми в основному розуміємо, - незалежно від того якби ми його називали, інтелект або інтелектуальна душа - є формою нашого тіла. І це є власне та демонстративність якої уживав Аристотель. 7/.

Але коли хтось каже що інтелект душі не є формою тіла, 8/ він мусить пояснити як це є що ця дія розуміння є дією цієї особливої людини; бо кожний оден є свідомий того що це є він самий який розуміє. Тепер, якась дія може бути атрибутом для кожного трьома способами, як це є ясно за словами філософа. 9/. Бо як це кажеється що якась річ рухається або діє, будь то через засіб себе самої, нпр, так як лікар лічить, або через засіб якоїсь частини, так як людина бачить через орган своїх очей: або через випадковість характеристики нпр, коли ми кажемо що якась конструкція є біла, бо це є випадковістю що конструкція є біла. Так само коли ми кажемо що Сократ або Платон розуміє, тоді це є ясно що це не є його атрибутом випадково, оскільки це є призначено йому як людині, та є предикатом його істоти. Тому ми мусимо сказати одно з двох: що Сократ розуміє засобом своєї цілоти в самому собі, як це твердив Платон, качучи що людина є інтелектуальною душею: 10/ або що інтелект є частиною Сократа. Перше не може встоятись, як це було сказано вище, тому що це є одна і та сама людина, яка є свідомо подвійно що вона розуміє, і що вона відчуває. 11/. Але ніхто не може відчутти без тіла, ось чому тіло мусить бути частиною людини. З цього приводу це є послідовністю, що інтелект через який Сократ розуміє, є частиною Сократа, таким чином це в якийсь спосіб є сполучене з тілом Сократа.

Що до цієї сполуки, коментатори твердили

що це є можливе через розуміння видів, I2/маючи подвійний суб'єкт, а саме, можливий інтелект і фантазм які є у тілесному органі. Отже, через зрозумілість видів, можливий інтелект є сполучений до тіла цього або того особливого чоловіка. Але ця сполучка не дає достатнього пояснення того факту що дія інтелекту є дією Сократа. Це може бути ясно бачене від порівняння з чутливістю сили, від чого Аристотель продовжує розгляд речей споріднених до інтелекту. Бо споріднення/або співвідношення/фантазму /ілюзії/до інтелекту є подібне до відношення кольорів відчуття і зору, як це каже Аристотель у Де Аніма. I3/. Отже, точно так як кольори є у зорі, так само види фантазму є у можливим інтелекті. Отже, виходячи з цього факту що види фантазмів є у можливим інтелекті, не виходить щоб Сократ, в якому є фантазм, розумів, але що він або його фантазм є розумілим.

Дехто, I4/ проте, пробував удержувати твердження що інтелект є сполучений з тілом як його рухач, і звідси виводив що інтелект і тіло формують одну річ в такий спосіб що дія інтелекту може бути атрибутом цілості. Але це, з багатьох причин, є абсурдом. Поперше, тому що інтелект не є рухачем тіла хіба тільки завинятком апетиту, який своїм рухом припускає дію інтелекту. Бо причина того чому Сократ розуміє не є тому що він є руханий через його інтелект, але радше, протилежно, він є руханий через його інтелект тому що він розуміє. - Подруге, тому, оскільки Сократ є індивідуалом у природі одної есенції складеної з матерії і форми, якщо б інтелект не був формою, в наслідку це мусіло б бути за межами есенції, тоді інтелект є до цілого Сократа так як мотор до руханої речі. Але розуміння є дією яка остається у дівчій силі агента, і не переходить у щось інше, так як переходить дія огрівання. Отже, дія розуміння не може бути атрибу-

том Сократа тої причини що він є руханий через його інтелект.-Потрете, тому що дія рухаючого не є ніколи атрибутом руханої речі, за винятком як до інструменту, точно так як дія тесляра є атрибутом до пилки. Отже, якщо розуміння є атрибутом до Сократа як дія його рухача, в наслідку це є атрибутом до нього як до якогось інструменту. Це є протилежне до вчення філософа, який вважав що розуміння є неможливе через тілесний інструмент. I5/.-Почетверте, але хотяй б навіть дія якоїсь частини була атрибутом /ознакою/ цілоти, так як дія очей є атрибутом людини, однак це ніколи не є атрибутом іншої частини, хіба за винятком випадковості; бо ми не кажемо що рука бачить тому що око бачить. Отже, якщо інтелект і Сократ є сполучені повищим способом, тоді дія інтелекту не може бути ознакою Сократа. Якщо б, проте, Сократ був композицією цілоти в сполучці з інтелектом і всим іншим що належить до Сократа, але з припущенням що інтелект є сполучений до інших частин Сократа тільки як рухач, тоді виходить що Сократ не є абсолютно оден, і внаслідку ніяке асолютне буття, бо якась річ є буттям відповідно до того як вона є одна. З огляду на це, тут не-залишається ніяке інше пояснення як те яке було дане Аристотелем, - а саме, що цей особливий чоловік розуміє тому що інтелектуальний принцип є його формою. I6/. Таким чином, з дійсно-оперативною дією інтелекту є цілком ясно що інтелектуальний принцип є в сполучці з тілом як його форма.

Вищезгадане може бути ясно демонстроване від природи людського виду. Бо кожна природна річ є довідна через оперативність своєї дії. Тепер, відповідною оперативною дією чоловіка як чоловіка є розуміння, бо це власне є тим чим чоловік перевищує усі тварини. Звідки Аристотель робить висновки, що кінцеве щастя чоловіка мусить полягати в цій операції яка відповідно належить до нього. I7/.

Тому чоловік мусить одержувати його види від того яке є принципом цієї операції. Але вид кожної речі походить від своєї форми. Таким чином, з цього виходить що інтелектуальний принцип є відповідною формою чоловіка.

Але ми мусимо за-обсервувати що чим благородніша форма, тим більше вона підноситься понад тілесну матерію, і тим самим є менше суб'єктом матерії, і тим більше вона перевищує матерію через свою силу і свою операцію. Звідси, ми знаходимо що форма змішваного тіла має якусь опративність яка не є причиною через її елементарну якість. І чим вище ми підносимося у благородності форми, тим більше ми переконуємося що сила форми перевищує елементарність матерії; як вегетативність душі перевищує форму металю, а відчутлива душа перевищує вегетативну душу. Тепер, людська душа є одною з найвищих і найблагородніших форм. Ось чому, у її силі вона перевищує тілесну матерію через той факт, що вона посідає оперативну дію і силу в якій тілесно-фізична матерія не-має ніякої участі. І ця сила називається інтелектом. 18/.

Дальше, крім того треба сказати що, якщо, хтонебудь вважав що душа є композицією матерії і форми, 19/ то таким чином це виходило б що у ніякий спосіб душа не могла б бути формою тіла. Бо оскільки форма є дією, а матерія є тільки буттям у потенції, тому це що є композицією матерії і форми не може бути у своїй цілковитості формою іншого. Але якщо це є форма через якість якоїсь частини самої в собі, тоді цю частину яка є формою ми називаємо душею, а ту частину якої вона є формою, ми називаємо оживленням, як це було сказано вище 20/.

За словами філософа, 21/ найвища природна форма /а саме, людська душа/ до якої розгляд філософа природи є спрямований, є справді віддільний, але воно існує у матерії. Він доводить це прикладом що чоловік і сонце генерують чоловіка з матерії. Це є віддільним відпові-

дно до своєї інтелектуальної сили, тому що інтелектуальна сила не є силою тілесного органу, як сила зору є дією очей; бо розуміння є дією яка не може бути виконувана з допомогою тілесного органу, так як може бути дія видіння. Але це існує у матерії так далеко як сама душа, до якої ця сила належить, та є формою тіла, і формою людської генерації. Й так філософ каже що інтелект є відільний, тому що він не є силою тілесного органу. 22/.

З цього є ясно як відповісти на друге і третє заперечення. Бо порядком того щоб людина могла бути здібною розуміти все способом свого інтелекту, і щоб людський інтелект міг розуміти все існуюче нематеріальне і універсальне, то це є достатнім щоб інтелектуальна сила не була дією тіла.

Дальше, людська душа, через причину своєї досконалости, не є зануреною формою матерії, або цілковито охоплена матерією. Ось чому, там нема нічого такого щоб могло вздержати силу душі не бути дією тіла, хочай в основному душа є формою тіла. 23/.

МНОЖИНА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПРИНЦИПУ

Зап. Воно здається що інтелектуальний принцип не є помножуваний відповідно до числа тіл, але що там є оден інтелект у всіх людей. Бо нематеріальна субстанція не є помножувана чисельно в межах одних видів. Але людська душа є нематеріальною субстанцією, оскільки вона не є композицією матерії і форми, як це було сказано вище. 1/. Ось чому нема багато людських душ в одному виді. Але все людство є одного виду. Для того, є тільки оден інтелект в усіх людей.

Дальше, коли причина є усунена, тоді також наслідок є усунений. Отже, якщо б людські душі були помножувані відповідно до числа їх тіл, і якщо б ці тіла були усунені, тоді також не

залишило б ся й число душ, але з усіх душ залишила б ся тільки одна. Це однак є еретичним, бо цим було б оминуте різницю нагороди і кари.

Дальше, Августин каже, якщо б я сказав що тут є багато людських душ, я повинен сміятися самий з себе. 2/. Але воно здається що душа є головно одною для всіх людей через інтелект.

Противно, філософ каже що відношення універсальних причин до того що є універсальне, є так, як відношення особливих причин до індивідуальних. 3/.

Я відповідаю що, це є абсолютно неможливо щоб оден інтелект належав до всіх людей. Це є ясно, якщо, як вважав Платон, що людина сама собою є інтелектом. 4/. Бо якщо б Сократ і Платон мали оден інтелект, тоді це виходило б що Сократ і Платон є одною людиною, і що вони не різняться оден від другого, хіба завинятком чогось що є поза есенцією кожного з них. Різниця між Сократом і Платоном була б тоді нічим іншим як тільки тим що оден з них у туніці, а другий у плащі, що є цілковитим абсурдом. Це є також ясно що це є неможливе якщо, відповідно опінії Аристотеля, це є припущенням що інтелект є частиною або силою душі яка є формою чоловіка. 5/. Бо це є неможливим щоб багато індивідуалів мали одну форму, так само як це є неможливим щоб вони мали одно буття. Бо форма є принципом буття. 6/

Знову, це є ясно неможливе, що хтось може вважати, щодо способу сполуки інтелекту до цього чи того чоловіка. Бо це є очевидним, що як тут є одна діюча сила, і два інструменти, тоді ми можемо сказати безкваліфіційно що тут є одна діюча сила і кілька дій; так якби одна людина своїми двома руками дотикала кілька предметів, тоді тут є одно що дотикає і двоє чи більше діткнених. Якщо б це нприклад було противно, і ми припустили б, що це є оден інструмент і кілька діючих сил, тоді ми можемо

сказати, що тут є кілька діючих сил, але одна дія; нпр, якщо б там було багато людей які тягнуть пароплав за посередництвом линви, тоді тих які тягнуть буде багато, а то що є тягнене буде одно. Якщо про те, там є тільки одна діюча сила, і оден інструмет, /прилад/ ми кажемо що там є одна діюча сила і одна дія; так як коваль, ударяючи одним молотом, тоді там є оден ударювач і оден удар. Тепер, це є ясно, що незважаючи на те, як інтелект є сполучений до тої чи іншої людини, то інтелект має першество споміж всіма річима які належать до людини, бо сила відчуття є слухняною інтелектові, і є на його службі. Якщо ми припустимо що двоє людей мають два інтелекти і оден сенс, нпр, якщо двоє людей мають одне око, - тоді там буде двоє глядачів, але тільки оден який видить. 7/

Тепер, це було б можливо розрізнити мою інтелектуальну дію від вашої, через різницю фантазії - тому що тут є одна фантазія каменя в міні, і інша у вас, - якщо фантазія сама собою є відповідна до того як вона є одною в міні, і іншою у вас, була б формою можливого інтелекту. Бо та сама діюча сила 8/ пред'являє різну дію через відмінність форм. Отже, різність форм в речах й в відношенню до того самого ока, там є різні "видження". Але сама фантазія не є формою можливого інтелекту; зрозумілі види абстраговані від фантазії є такою формою. Тепер, в одному інтелекті, від різних фантазій тотожності виду, є тільки оден абстрагований вид, так як він являється в одній людині, в якій може бути різна фантазія каменя, а однак з всіх тих є абстрагований тільки оден зрозумілий вид каменя, через який інтелект тої одної людини й одної дії розуміє природу каменя, незважаючи на відмінність фантазму. 9/.

ТРАКТАТ ЗАКОНУ

Св.Тома, був не тільки великим теологом і філософом, - він був також філософічним антропологом. Бо до проблем людського буття, він підходить емперично-практичним способом. Бо ж перше всього, людина є буттям. І як така, вона бажає зберегти своє буття, і в змагу за своє збереження вона вживає інстинкту само-збереження, який є правилом природного закону, і якого людина є суб'єктом.

І в "Трактаті Закону" св.Тома розглядає цю проблему-як звичайно, методом силогістики.

ЕСЕНЦІЯ ЗАКОНУ

Зап. Воно здається що закон не є щось, що належить до розуму. Бо Апостол каже: "але я бачу інший закон у моїх членах" /Рим.7:23/. Але ніщо, що належить до розуму є у членах, оскільки розум не уживає тілесного органу. Отже, закон не є тим що належить до розуму.

Дальше, у розумі нема нічого іншого тільки сила, звичка і дія. Але самий закон не є силою розуму. В подібний спосіб не є також звичка розуму, тому що звичка розуму є інтелектуальним добром, про яке ми говорили вище. 1/. Ані це не є дією розуму, тому що закон перестає бути тоді коли розум перестає діяти, нпр, коли ми спимо. Таким чином закон є ніщо, і неналежить до розуму.

Противно, це належить до закону щоб наказувати і забороняти. Але це належить до розуму наказувати. Ось чому закон є щось таке що належить до розуму.

Я відповідаю що, закон є правилом і мірою дій, через що людина є спонукана діяти, або є вздержувана від дії, бо закон походить від зв'язку, тому що це зв'язує когось до дії. Тепер, правило і міра є доводом того що було сказано вище. 2/. Бо це належить до розуму спрямовувати до кінця, який є першим принципом

в усіх справах дії, згідно за філософом. 3/ Тепер, це що є принципом якгонебудь роду, є правилом і мірою роду; нпр, одність роду чисел, і перший рушій в рушійному роді. В наслідку, це виходить що закон є щось що належить до розуму.

Дальше, Оскільки закон є зразком правила і вжиттям заходів, він може бути в чомусь двома способами. Перше, як в тому яке обдумує і управляє, і оскільки це є відповідне до розуму, з цього виходить що, цим способом, закон є самий розумом. Друге, як в тому яке є розважуване і управляване. В цей спосіб, закон є в усіх тих речах які є схильні до чогось через якісь закон; так що всяка виникаюча схильність з закону може називатися законом, не в основному, але через участь як це воно буває. Наприклад, нахил членів до палкого бажання є називаний "законом членів". 4/.

Дальше, так само в фізичних діях ми можемо розглядати працю, і виконану працю, нпр, працю будування і будування дому, так само в дієвості розуму, ми можемо розглядати саму дію розуму, то є, розуміти і резонувати, і щось через цю дію продукувати. Відносно спекулятивного розуму, це є перше всього дефініцією; подруге, пропозицією; потрете, силогізмом і аргументацією. І оскільки практичний розум робить також учиток з силогізму діючої справи, як це вчить філософ, 5/ отже, ми знаходимо в практичному розумі щось що вдержує ту саму позицію у відношенню до дієвості, як в спекулятивному розумі, пропозиція вдержується у відношенню до заключення. Такі універсальні пропозиції що є спрямовані до дієвості мають природу закону. І ці пропозиції, є часом під нашим дійсним розглядом, а де коли вони є задержані розумом через засіб навички.

ЗАКОН І ЗАГАЛЬНЕ ДОБРО

Зап. Воно здається що закон не є завше спрямований до загального добра як до свого кінця. Бо це належить до закону наказувати і заборонювати. Але накази є спрямовані до певного індивідуального добра. Таким чином, кінць закону не є завше загальним /спільним/ добром.

Дальше, закон спрямовує людину до її дії. Але людська діяльність займається особливими справами. Отже, закон є спрямований до якогось особливого добра.

Протиєно, Ізидор каже що закони є ухвалювані не для приватної користі, але для загальної користі громадян.

Я відповідаю що, як ми сказали вище, закон належить до того яке є принципом людської дії, тому що це є їхнє правило і вжиття заходів. Тепер, як розум є принципом людської дії, так само в самім розумі є щось, що є принципом у всіх інших відношеннях. Отже, до цього принципу закону в потребі, муситься головним чином звертатися. Тепер, перший принцип в практичних справах, які є об'єктом практичного розуму, є останній кінець; і останнім кінцем людського життя є щастя або блаженство, як це було сказано вище. 6/. В наслідку, закон повинен займатися головно тим що є в блаженстві. Що більше, о с к і л ь к и кожна частина є призначена до цілоти як недосконале до досконалого, і оскільки чоловік є частиною досконалого суспільства, закон мусить дбати про справедливий устрій спрямований до універсального щастя. Ось чому філософ, в повидній дефіції легальних справ, згадує обидвоє, щастя і політичне тіло, оскільки він каже що ми називасмо ці легальні справи справедливими, які є пристосовані /адаптні/ до продукування і збереження щастя, і його частин для політичного тіла. 7/.

Дальше, так само як ніщо нестоїть постійно у відношенню до спекулятивного розуму завинятком того яке веде назад до першого невідомого принципу, так само ніщо нестоїть постійно відносно практичного розуму, якщо воно не є спрямовано до останнього кінця який є загальним добром. Отже, все що відноситься до розуму в цьому розумінню має закон природи.

ХТО Є КОМПЕНТЕНТНИЙ ВСТАНОВЛЮВАТИ ЗАКОНИ

Зап. Воно здається що розум якогонебудь чоловіка є компетентним встановлювати закони. Бо Апостол каже: "Бо коли погани, що не мають закону, з природи виконують те, що законне, вони, не мавши закону, самі собі закон." / Р и м. 2: 14/. Він каже це все в загальному. Таким чином всякий може встановлювати закон для себе.

Дальше, як філософ каже, наміром законодавців є, вести людей до добра. 8/. Але кожна людина може вести другу до добра. Отже, розум всякого чоловіка є компетентним встановлювати закони.

Дальше, так як суверен управляє державою, так само кожний батько родини управляє господарством. Але суверен держави може встановлювати закони для держави. Отже, батько родини може встановлювати закони для свого господарства.

Противно, Ізидор каже, і Декреталь повторює: закони є розпорядком народу, через що щось є санкціоноване Старшими разом з суспільством. 9/. Ось чому не кожний може встановлювати закони.

Я відповідаю що, закон, власне кажучи, відноситься перше і найголовніше до розпорядку спільного добра. Тепер, щось розпоряджувати для спільного добра належить або до цілого народу, або до когось хто є намісником цілого народу. Отже, встановлювання законів належить або до цілого народу, або до публичної

особистости яка опікується цілим народом; бо в усіх інших справах, спрямування чогонебудь до кінця відноситься до того кому кінець належить.

Дальше, як оден чоловік є частиною господарства, так само господарство є частиною держави; і держава є досконалим суспільством, відповідно до Політики. ІО/. Отже, так як добро одного чоловіка не є останнім кінцем, але є призначено до спільного добра, так й добро господарства є призначено до добра одної держави, яка є досконалим суспільством. В наслідку, той хто управляє родиною може встановлювати певні накази і призначення, але не такі які мають належність природного закону.

ПРО ВІЧНИЙ ЗАКОН

Зап. Воно здається що там нема вічного закону. Бо кожний закон є комусь призначений. Але там не було нікого з вічності кому б треба призначати закони, оскільки тільки Самий Бог був з вічності. Отже, закон не є вічним.

Дальше, опублікування є важне для закону. Але опублікування не може бути з вічності, тому що там не було нікого кому б це було опубліковано з вічності. Отже, закон не може бути вічним.

Дальше, закон містить в собі призначення кінця. Але що є призначено до кінця не є вічне, бо останній кінець є самий вічністью.

Противно, Августин каже; Той Закон котрий є Найвищим Розумом не може бути інакше зрозумілим як тільки незмінним і вічним.

Я відповідаю що, як ми вже сказали вище, закон не є нічим іншим як тільки диктатом практичного розуму, виходячого від управителя досконалиго суспільства. Тепер, це є довідним, коли ми погодимося що світ є управляваний божественним провидінням, як було сказано в Першій Частині, ІІ/що ціле суспільство універсу

є управлюване божественним розумом. Таким чином саме поняття управлюваних речей у Господі, Управителя Універсу, має природу закону. І оскільки божественне резонування концепції речей не є суб'єктом часу, але є вічне, відповідно до, /Прип. 8:23/, ось чому це є таким зразком закону який мусить називатися вічним.

Дальшн, те яке неіснує само в собі, існує у Господі, так далеко як воно є знаме і перед-призначене через Нього, відповідно до: Р и м, 4:17, "хто кличе те, чого немає, наче б воно існувало." Таким чином, концепція вічного божественного закону має характер вічного закону, так далеко як воно є призначено Богом управлювати те яке є перед-знаме через Нього.

Дальше, опублікування проводиться словом або письмом, і обидвома способами закон є розповсюджуваний, тому що, однаково, як божественне Слово, і письмо Книжки Життя є вічне. Але публікування не може бути з вічності участю створінь які чують і читають.

Дальше, Закон містить в собі порядок активності до кінця, а саме, так далеко як це є спрямоване до кінця; але не пасивно, - то є, самий закон не є призначений до кінця, завиятком випадковости, у якогось правителя кінець якого є зовнішністю для нього, і кінець його закону не мусить бути призначений. Але кінцем божественного правління є Сам Бог, і його закон не є щось інше як Він Самий. Ось чому вічний закон не є призначений до якогось іншого кінця. 12/.

ПРО ПРИРОДНИЙ ЗАКОН У НАС

Зап. Воно здається що в нас нема природного закону. Бо чоловік є вистарчакчо правлений божественним законом, оскільки Августин каже що, вічний закон є тим, через який все повинно бути якнайбільше справедливо упорядковане. Але природа не є багата на надвишки, ані вона

не є неvistачаючою на необхідність. Отже, чоловік немає природного закону.

Дальше, чоловік є керований законом, в його діях, і в кінцях, як було сказано вище. ІЗ/. Але керування людською дією до її кінця не є функцією природи, так як це є у випадку ірраціональних створінь, які діють виключно задля кінця їхнього природного апетиту, тоді коли людина діє задля кінця через свій розум і волю. Отже, чоловік немає природного закону.

Дальше, чим більше чоловік є вільний, тим менше він є під законом. Але чоловік є вільнішим від всіх тварин, тому що він має вільність вибору, яким він наділений різницею від інших тварин. Ось чому інші тварини не є суб'єктом природного закону, як також й чоловік не є суб'єктом природного закону.

Противно, як це є написано: /Рим. 2: 14/ " Бо коли погани, що не мають закону, з проди виконують те, що законне, " /і коментар Гласару слідує: Хоч вони не мали писаного закону, все-таки вони мали природний закон з допомогою якого кожний знав, і був свідомий того, що є добре і що є зле. І4/.

Я відповідаю що, як ми сказали вище, закон, будучи правилом і мірою заходів, може бути в особі двома способами; в оден спосіб як в нім що управляє і одумує, й інший спосіб як в тім яке є управляване і обдумуване, оскільки якась річ є управлявана і обдумувана так далеко, як вона є учасником правила і роздуму. Отже, оскільки всі речі є суб'єктом божественного провидіння, є управлявані і мірянні вічним законом, як це було сказано вище, бо це є довідним що всі речі в якийсь спосіб беруть участь у вічному законі, так далеко, а саме, як вони є відбиткою свого буття яке спрямовує їх відповідну схильність до їхньої належної дії і кінця. Тепер, між всіма іншими, раціональні створіння є суб'єктом божественного провидіння в більший і вищий спосіб, так далеко

як вони самі беруть частинно участь в провидінню, будучи обачними як для себе так й для других. Таким чином вони мають частку вічного розуму, з допомогою якого вони мають природний нахил до їх властивої дії і кінця, й ця участь раціонального створіння у вічному законі називається природним законом. Звідси ж Псалміст каже: "Жертвуйте жертви справедливі, /і так якби хтось питав що є справедливість/ він додає"Багато кажуть Хто нам покаже блага? і у відповідь він каже: "Яви нам, Господи, світло лица твого" /Псл.4: 6 і 7/. Отже, він має на думці світло природного розуму, через який ми розрізняємо що є добре і що є зле, яке є функцією природного розуму, й є нічим іншим як відображенням божественного світла в нас. Тому це є довідним що природний закон не є нічим іншим, як те через що раціональні створіння беруть участь у вічному законі.

Дальше, ця аргументація вдержиться якщо б природний закон був чимось іншим від вічного закону; тоді як це є ніщо інше як тільки учасник цьогож, як було сказано вище.

Дальше, кожна дія розуму і волі в нас є підставою того яке є відповідне природі, як було сказано вище. 15/. Бо кожна дія розумування є підставою принципів знаних природно, і кожна дія апетиту у всіх відношеннях засобів походить з природного апетиту відповідно останнього кінця. Таким чином, першим напрямом наших дій до їхнього кінця мусить бути через природний закон.

Дальше, навіть ірраціональні тварини властивим до них способом беруть участь у вічному законі, так як беруть участь раціональні створіння. Але тому що раціональні створіння беруть там участь інтелектуальним і раціональним способом, для того, участь вічного закону в раціональних створіннях є справедливо звана законом, оскільки закон є щось що належить до розуму, як було сказано вище. Ірраціона-

льні створіння, проте, не беруть участі в цьому, в раціональний спосіб, і для того там нема участі у вічному законі, за винятком способу подібності.

ПРО ЛЮДСЬКИЙ ЗАКОН

Зап. Воно здається що тут нема людського закону. Бо природний закон є учасником вічного закону, як це було сказано вище. Тепер, через вічний закон все є якнайкраще упорядковане, як це каже Августин. І6/. Таким чином, природний закон є вистачаючим для опорядкування всіх людських справ. В наслідку, тут немає потреби людського закону.

Дальше, закон має характеристику мірила, як це є сказано в Метафізиці X. І7/. Бо міркування людського розуму в справах поведінки є непевні, бо як пишеться: "Бож міркування смертних нужденні, непевні задуми наші." /Мудр. 9: І4/. Ось чому закон не може походити з людського розуму.

Противно, Августин розрізняє два роди закону, оден вічний, і другий тимчасовий.

Я відповідаю що, як ми сказали вище, закон є міркуванням практичного розуму. І8/. Тепер, треба зауважити що такий самий процес відбувається в практичному і спекулятивному розумі, бо кожний продовжується від принципу до висновку, як це було сказано вище. І9/. Таким чином, ми приходимо до висновку що, так як в спекулятивному розумі, з природно знаних недовідних принципів ми робимо висновки різних наук, знання яких не є наділене нам природою, але набуте зусиллям розуму, так теж мається з правилом природного закону, що із загальних і недовідних принципів, людський розум потребує переходити до більше особливого вирішування певних справ. Ці спеціальні рішення, плановані людським розумом, називаються людським

законом, з умовою що інші важні обставини закону будуть додержувані, як було сказано вище.

Дальше, людський розум не може мати повної участі в обмірковуванні божественного закону, але тільки відповідно до своєї власної моди, і недосконало. Отже, так само як частина спекулятивного розуму, через природну участь в божественній мудрості, там є в нас знання певних загальних принципів, але не властиве знання кожної поодинокі правди, так, як вона є в божественній мудрості, так, теж, про часті практичного розуму, чоловік має природну участь у вічному законі, відповідно до певних загальних принципів, але не відносно особливих рішень індивідуальних справ, які проте, містяться у вічному законі.

Дальше, людський розум не є, самим собою, правилом всіх обставин. Але принципи виражені на нім природою є загальним правилом і мірилом всіх справ зв'язаних з людською поведінкою, природний розум якої є правилом і мірою, хоч це не є міряне тим що є з природи.

Дальше, природний розум займається дієво-оперативними справами, які є поодинокі і випадкові, але не щось з необхідності, яким займається спекулятивний розум. Отже, людські закони не можуть мати цю безпомилковість яка належить до довідно-демонстративних висновків науки. Як також тут нема потреби щоб кожний замір був цілковито безпомилковим і певним, але тільки відповідно як це є можливе в його власнім особливим роді.

ПРО БОЖЕСТВЕННИЙ ЗАКОН

Зап. Воно здається що тут нема потреби для божественного закону. Бо, як було сказано вище, природний закон є у нас учасником вічного закону. Але вічний закон є божественним законом, як це було сказано повище. Таким чином тут нема потреби божественного закону в додатку до природного закону, і людських законів походять звідтам.

Дальше, людська природа є більше само-вистачакча ніж ірраціональних створінь. Але ірраціональні створіння не мають божественного закону, крім природносхильної відбитки на них. Таким чином, ще менше, повинні мати божественний закон в додатку до природного закону раціональні створіння.

Противно, Давид молився до Бога щоб Він установив закон перед ним, кажучи: "Навчи мене, о Господи, дороги установ твоїх," /Псал. 119:33/

Я відповідаю що, крім природного і людського закону, це було необхідним для вказівок людської поведінки мати також божественний закон. І то з чотирьох причин. Поперше, тому що це є через закон вказано людині як вона повинна виконувати свої відповідні дії з уваги на свій останній кінець. Тепер, якщо б чоловік був призначений до ніякого іншого кінця, але тільки до того що є пропорцією його природних здібностей, тоді не було б потреби що б чоловік мав якесь дальше спрямування, із сторони розуму, в додатку до природного закону і людського плянованого закону котрий походить з цього ж. Але оскільки чоловік є призначений до кінця вічного щастя яке перевищує чоловічу природну здібність, як було сказано вище, таким чином це було необхідним щоб в додатку до природного і людського закону, чоловік повинен бути спрямований до його останнього кінця через закон даний Богом.

Подруге, тому що, через причину непевности людської розсудливості, зокрема до контингенту особливих справ, різні люди формують різну розсудливість людських дій, з цього повстать різні протилежні результати законів. Прядком того, щоб чоловік міг знати без жадного сумніву що він повинен робити, і що оминати, це було необхідним для чоловіка щоб він був керувачий в його відповідних діях законом який є даний Богом, бо це є певне, що такий закон не може помилятися.

Потрете, тому що чоловік установляє закони у тих справах в яких він є компетентний судити. Але чоловік не є компетентний судити внутрішній рух, який є захований, але тільки зовнішність дій які є спостережувані, однак, для досконалості добродетелей це є необхідним для чоловіка щоб він поводити себе правильно в обидвох родах дії. Отже, людський закон не є вистачаючим вздержувати і керувати внутрішні дії, і це було необхідним що з цього повинен виходити божественний закон. 20/.

Почетверте, тому що, як каже Августин, 21/, людські закони не можуть покарати або заборонити всі злі вчинки, оскільки, з наміром усунення всіх злих діл, воно було б усунено також багато добрих діл, і вздержувало б поступ загального добра, яке є необхідне для людського життя. Таким чином, порядком того щоб зло було заборонено і покарано, це було необхідним щоб з цього вплив божественний закон, через який всі гріхи є заборонені.

Дальше, через природний закон, вічний закон бере участь в місткості людської природи. Але для його надприродного кінця чоловік потребує бути керуваний вищим способом. Звідси власне й є додатковий закон даний Богом, через який чоловік співучає у вічному законі.

ПРО ПРИРОДНИЙ ЗАКОН

Зап. Воно здається що природний закон є навичкою. Бо як це каже філософ, там є три речі в душі, сила, звичка, і пристрасть.^{22/} Але природний закон не є одним з душевних сил, ані він не є одним з пристрастей, як це ми можемо бачити коли розглянемо оден за одним. Отже, природний закон є навичкою.

Дальше, Василій каже що сумління або синдересіс^{23/} природне знання основних принципів моралі/є в нашому умі. Але синдересіс є навичкою, як це було сказано в Першій Частині.^{24/} Отже, природний закон є навичкою.

Противно, Августин каже що навичка є тим через що щось є роблено коли потрібно. Але природний закон, є в немовлят і в осуджених які неможуть ним послуговуватися. Таким чином, природний закон не є навичкою.

Я відповідаю що, щось може бути називано звичкою двома способами. Перше, належне і основне, і таким чином природний закон не є звичкою. Бо як було сказано вище, природний закон є щось що є призначене розумом, так само як пропозиція є ділом розуму.^{25/} Тепер, те що чоловік робить, не є те саме чим він це робить, бо він говорить через звичку граматики. Отже, звичка є тим чим ми послуговуємося, але закон не може бути звичкою належно і основно.

Подруге, назва звичка, може бути вживано до того яке ми вважаємо звичкою. Отже, віра може означати те яке ми вважаємо за віру. Отже, оскільки правила природного закону є іноді дійсно обдумувані, тоді як іноді вони є в розумі тільки навичкою, в цей спосіб природний закон може бути званий звичкою. Так, те, й в спекулятивних справах, недоводжувані принципи не є самі звичкою через що ми вдержуємо ці принципи; вони є радше принципами з яких ми набуваємо навичку.

Дальше, філософ пропонує тут відкриття роду добродчинності, 26/ оскільки це є очевидним що добродчинність є принципом дій, він згадує тільки те що є принципом людської дії, а саме, сили, навички, і пристрасти. Але в душі є інші речі побіч цих трьох, то є, дії, як воля яка є в комусь що велить, знову, там є те знане яке є в знаючому; крім того, її власні природні властивості є в душі, такі як безсмертність і тим подібне.

Дальше, синдересіс, як кажеється, буває законом нашого інтелекту, тому що це є звичкою вміщуватися в правило природного закону, який є першим принципом людської діяльності. 27/.

ПРО ПРАВИЛА ПРИРОДНОГО ЗАКОНУ

Зап. Воно здається що природний закон містить в собі, не кілька правил, але тільки один. Бо закон є зразком правила, як це було подано вище. 28/. Якщо б з цієї причини там було багато правил природного закону, тоді воно виходило б що там є також багато природних законів.

Дальше, природний закон є консеквенцією людської природи. Але людська природа як цілість, є одна, хоч, що до її частин, їх є багато. Отже, або там тільки одно правило, або там є багато через причину числа частин людської природи. Тоді з цього виходило б що навіть те, яке відноситься до нахилу сили похоті, буде належати до природи закону.

Дальше, закон є щось що належить до розуму, як це було сказано вище. 29/. Тепер, в чоловіка є тільки один розум. Ось чому в природнім законі є тільки одно правило.

Противно, правило природного закону в чоловіці відноситься до оперативних справ так, як перні принципи до справ демонстративності. Ось чому там є також кілька правил природного закону.

Я відповідаю що, як було сказано вище, правила природного закону є до практичного розуму тим, чим є перші принципи демонстрації до спекулятивного розуму, бо обидва є само-довідними принципами. 30/. Тепер, якась річ є само-доказом двома способами; перше, сама собою; друге, у відношенню до нас. Бо яканебудь пропозиція може бути само-доказом сама собою, якщо її предикат міститься в поняттю суб'єкта: проте, якби це трапилось комусь хто не знає дефініції суб'єкту, така пропозиція не є само-доказом. Нпр. пропозиція, що чоловік є раціональним буттям, є, в своїй суцїй природі, само-доказом, оскільки той хто каже "чоловік" каже раціональне буття; проте, для когось хто не знає що чоловік є, ця пропозиція не є само-доказом. Бо як каже Ботій, певні аксіоми або пропозиції є універсально само-доказом для всіх; є й такі пропозиції умови яких є знані для всіх, як, Кожна цілість є більша від її частини, й, Речі рівні одно до одного і того самого, є рівні одно до другого. Але якісь пропозиції є само-доказом тільки для мудрих, котрі розуміють що ангел не є тілом, і це є само-доказом що ангел не є описово на місці. Але це не є довідне невченому, бо він не є в змозі це збагнути.

Тепер, тут знаходиться певний порядок в тих існуваннях які є зрозумілі для людей. Бо те, яке вперше підпадає розумінню є буття, розуміння якого є включене в усьому що є чоловікові зрозуміле. Отже, першим демонстративним принципом є те, що та сама річ не може бути стверджена і заперечена в тому самому часі, яка є основана на поняттю буття і не буття: і на цьому принципі є основано все інше, як це є стверджено в Метафізиці. IV. 31/. Тепер, так як буття є тим першим яке підпадає розумінню абсолютно, так само "добро" є першою річчю яка підпадає розумінню практичного розуму, який є скерований до дії /оскільки кожний агент діє до якогось кінця, який має природу доброго/.

Тому перший принцип в практичному розумі є оден, заснований на природі доброго, а саме, що добро є тим, за чим все існуюче розшукує. Отже, це є перше правило закону, щоб добро було виконувано і сприяно, і щоб зло було уникувано. Всі інші правила природного закону є основані на цьому; так що все те яке практичний розум природно розуміє як людське добро яке належить до правила природного закону під формою того що повинно бути виконувано або уникувано.

Оскільки, проте, добро має природу кінця, і зло, природу протилежного, таким чином всі ці речі до котрих чоловік має природний нахил є природно зрозумілі через причину доброго, і в наслідку як об'єкти погоні, і їх протилежність як зло, і об'єкти уникування. Ось чому, порядок правил природного закону є в згідності з порядком природної схильності. Бо в чоловіці перше всього, є схильність до доброго згідно з природою яку він має спільно з всіма субстанціями, беручи до уваги, а саме, що кожна субстанція змагає до самозбереження свого власного буття, відповідно до своєї природи; і через причину цієї схильності, все що є засобом до збереження людського життя, і охорона від перешкод, належить до природного закону. Друге, в людині є схильності до чогось що належить до неї більше особливо, відповідно до тієї природи яку вона має спільно із іншими тваринами; і властивості цієї схильності, і ці речі як кажеється, належить до природного закону яких природа навчила всіх тварин, такі як сексуальні зносини, освіта дітей, і т.д. Третє, в чоловіці є нахил до доброго відповідно природи його розуму, який природно є належним до нього. Таким чином, чоловік має природний нахил знати правду про Бога, і жити в суспільстві, і в цьому ставленню, уникати неучтыва, оминати образи тих між якими чоловік живе, і подібних інших справ, відповідно до повищих нахилів.

Дальше, всі ці правила закону природи мають характер одного природного закону, коли візьмемо під увагу що вони плывуть з одного правила.

Дальше, всі нахили якоїнебудь частини людської природи, нпр, похоті, і дразливих частин, так далеко як вони є керовані розумом, належать до природного закону, і є зредуковані до одного і першого правила, як було сказано вище. І таким чином, правил закону є багато самих в собі, але вони є основані на одній спільній підставі.

Дальше, хоч розум є оден в самім собі, все-таки, він керує всіма справами які відносяться до чоловіка, так що те все що може бути управлюване розумом, міститься під законом розуму. 32/

ПРО ПРИРОДНИЙ ЗАКОН В УСІХ ЛЮДЕЙ

Зап. Воно здається що природний закон не є однорідний в усіх. Бо як оце сказано в Декреталях, що природний закон є той котрий міститься в Законі, й в Євангелії. Але це не є спільним для всіх людей, тому що, як це пишеться: "Та не всі послухали Євангелії" Рим. 10: 16/. Отже, природний закон не є такий самий в усіх людей.

Дальше, як це качеться, що справи які є згідні з законом, є справедливі. Етика У. 33/. Але в цій самій книжці пишеться що, ніщо не є справедливим для всіх так, щоб воно не було суб'єктом зміни у відношенню до деяких людей. Таким чином, навіть природний закон не є однорідним в усіх людей.

Дальше, як було сказано вище, до природного закону належить все те до чого людина є схильна відповідно до її природи. Тепер, різні люди є успосіблені по різному, - деякі бажають насолоди, інші гонорів, й ще інші знова щось іншого. Ось чому, там нема одного природного закону для всіх людей.

Противно, Ізидор каже: Природний закон є спільним для всіх націй.

Я відповідаю що, як ми сказали вище, до природного закону належить те до чого чоловік є природно успосіблений; і поміж цим є відповідно для чоловіка бути успосібленим діяти згідно його розуму. Тепер, це належить до розуму переходити від того що є загальне до того що є правельне, як це сказано у фізиці. 34/. Спекулятивний розум, проте, є в іншій ситуації від практичного розуму. Бо, оскільки спекулятивний розум займається з необхідними справами, які не можуть бути інші від того чим вони є, його правильні висновки, подібно як універсальні принципи, вміщують правду без браку. Практичний розум, натомість, займається контингентними справами які в сфері людської дії, і, хоч в загальних справах є необхідність принципів, то однак, чим більше ми йдемо в сторону особливого, тим більше і частіше ми стрічаємося із дефектами. Отже, тоді коли, в спекулятивних справах правда є та сама для всіх людей, однаково, як відносно принципів так й відносно висновків; хоч правда не є знана всім відносно висновків, але тільки відносно принципів які ми називаємо загальним поняттям. 35/. Але в справах дій, правда або практична чеснота не є та сама для всіх відносно того що є особливе, але тільки відносно загальних принципів; а де є та сама чеснота у відношенні до особливого, вона не є порівнючо знана всіма.

Тому це є очевидним що, відносно загальних принципів, будьто спекулятивного чи практичного розуму, правда або чеснота є одною для всіх, й є порівнючо знана всіма. Але відносно правильного висновку спекулятивного розуму, правда є одною для всіх, але порівнювально вона не є знана всіма. Отже, це є правдою для всіх, що три кути трикутника є разом рівні до двох прaviх кутів, одначе, це не є знане всіма. Але відносно правильного висновку прак-

тичного розуму, ані правда, ані чеснота, не є тим самим для всіх, ані, де це є те саме, не є порівнювально знане всіма. Таким чином, це є правильно і правдиво щоб всі діяли відповідно свого розуму. І з цього принципу, відносно правильного висновку, виходить, що довірене комусь майно повинно бути звернене до його власника. Але якби нпр. це майно мало бути звернено в цілі боротьби проти власної держави, тоді цей принцип відпаде, відповідно до того як ми зближаємося до особливого. Отже, ми мусимо сказати що природний закон, відносно першого загального принципу, є однаковий для всіх, як відносно чесноти так й знання. Але відносно певних особливих справ, котрі є висновками, як це є із загальними принципами, вони є в більшості справ ті самі відносно чеснот і знання; але в деяких справах це відпадає з причин певних перешкод, як от, зісуття через пристрасть, або злу навичку, або злого характеру природи. Так як одного часу злодійство, яке є ясно проти природного закону, було вважане в Німеччині правильним, як це передає Ю. Цезар. 36/.

Дальше, заяву філософа треба розуміти так, що те яке є природно справедливе, не як загальні принципи, але як зроблені з них висновки, маючи чесноти в більшості справ, але є браком в кількох.

Дальше, так як чоловіком править розум і скеровує інші сили, так само природні успосіблення належучі до інших сил, мусять бути керовані відповідно до розуму. Ось чому це є універсально правильно для усіх людей щоб все їхнє успосіблення було кероване згідно з розумом. 37/.

ПРО ЛЮДСЬКИЙ ЗАКОН І ЛЮДСЬКЕ СУМЛІННЯ

Зап. Воно здається що людський закон незобов'язує чоловіка в сумлінню. Бо низча сила не може нав'язувати свої закони на розсудливість вищої сили. Але сила чоловіка, яка творить людські закони, є низча від божественної сили. Таким чином людський закон не може нав'язувати своїх правил божественній розсудливості, такий, як розсудливість сумління.

Дальше, розсудливість сумління полягає головню на Божих заповідях. Але іноді Божі заповіді є оминуті людським законом, бо згідно за Мат. "Тож вашим переданням усуваєте заповідь Божу" /Мат. 15: 6/. Таким чином людський закон незобов'язує чоловіка в сумлінню.

Дальше, людський закон приносить часто безхарактерність і пошкодження, бо Ісаїя каже що: "Горе тим, що несправедливі видають закони, що пишуть приписи жорстокі, щоб відправляти вбогих без правосуддя, щоб позбавляти права бідних у моїм народі, щоб з удовиць користь тягнути та сиріт обдирати" /Ісаїя. 10: 1 і 2/. Але це є законно для кожного оминати гноблення і насильство. Отже, людський закон незобов'язує чоловіка в сумлінню.

Противно, як це є написано: "Бо то благодать, коли хтось свідомо, , , , терпить злидні, страждаючи несправедливо" /І. Пет. 2: 19/.

Я відповідаю що, закони створені чоловіком є, однаково, справидливі і несправедливі, якщо б вони мали бути справедливими, тоді вони мають зобов'язуючу силу сумління від вічного закону, звідки вони походять, бо згідно Прип. "Множ царі царюють, і князі встановлюють право" /Прип. 8: 15/. Тепер, закони є справедливі подвійно, від кінця, /коли, а саме, вони призначені для спільного добра/ і від їх авторів, /це значить, коли установлений закон неперевисує правосилля законодавців/ і від їхньої форми, /коли, а саме, наложені тягарі на суб'єкта є відповідні до рівної пропорції із намі-

ром для загально-спільного добра/. Бо, оскільки оден чоловік є частиною суспільства, в усьому що він є-що він має, належить до суспільства; так як частина, в усьому чим вона є, належить цілості. Так, теж, й природа завдає утрату частині, щоб порядком того зберегти цілість; так що з цієї причини такі закони, які нав'язують пропорційний тягар, є справедливі, і зобов'язуючі в сумлінню, і є легальними законами.

З іншої сторони, закони можуть бути несправедливі двома способами: перше, будучи протилежними людському добру, в тім, будучи в опозиції до вище згаданих справ; або відносно кінця, коли влада накладає на своїх підданих обтяжуючі закони, ведучі, до не загального добра, але радше до її власної зажерливості і пихи; або у відношенню до автора, коли чоловік видає закони які йдуть понад довірені йому повноважності; або у відношенню до форми, коли наложені тягарі не є рівномірні в суспільстві, хочби й з поглядом загального добра. Бо така діяльність є радше насильством чим законодавством, бо як каже Августин: ті закони які не є справедливі, не є взагалі ніякими законами. Тому такі закони незобов'язують в сумлінню.

Друге, закони можуть бути несправедливі через їх опозицію до божественного добра. Бо такими є закони тиранів, які примушують до ідопоклонства/хібаж можна дати краю відповідь на комуно-московські закони тирана і божка Леніна, і його теперішних послідовників? пр, моя, в.о./ або щонебудь інше противне божественному закону. Тому, цього роду закони в ніякому разі не можуть бути виконувані, бо як це є заявлено в Діяннях: "Слухатися слід більше Бога, ніж людей"/Діян. 5: 29/. 38/

БОЖЕСТВЕННІ ЗАКОНИ

БОЖЕСТВЕННІ ЗАКОНИ Є ДАНІ ЛЮДИНІ

1. Це є очевидним і конечним, щоб закони були дані людині божественно. Бо так як дія ірраціональних тварин є спрямована Богом через раціональний плян котрий належить до їх видів, так само дії людей є спрямовувані Богом, оскільки вони належать до індивідуала, як це ми вже довели. Але дії ірраціональних створінь котрі належать до таких видів, є спрямовувані Богом через природний нахил який є сумісним з природою даного виду. Ось чому, понад це, і вище цього, щось мусить бути дано людині заради чого вона могла б бути спрямована до її особистої дії. І це ми називаємо законом.

2. Знову, раціональне створіння, як ми вже сказали, є суб'єктом божественного провидіння, так що воно навіть бере участь у певній подібності божественного провидіння, так далеко як воно є здібне управляти собою в своїй власній дії, як також в інших діях. Тепер, це через що дієча сила агента дії її управляє, це називається законом. Тоді це є цілком відповідним, щоб закон був даний Богом.

3. Крім того, оскільки закон є як звичайно певним раціональним пляном і правилом дієвої оперативності, ³⁹/ тоді це є відповідним щоб закон був даний тільки такому буттю яке знає раціональний характер своєї праці. Тепер, це є відповідним тільки до раціонального створіння. Ось чому, це було відповідним щоб закон був даний тільки раціональним створінням.

4. До тогож, закон повинен бути даний тим, які є здібні діяти і не діяти. Тепер, це є правдою тільки про раціональні створіння. Тому, тільки раціональні створіння є в спроможности одержувати закони.

5. Даліше, оскільки закон є ніщо інше як тільки раціональний плян оперативності, і оскільки раціональний плян якнебудь роду праці походить від кінця, тому всякий що є в спороможности одержувати закон, одержує його від когось хто вказує засіб кінця. Отже, низчий ремісник залежить від архитекта, і воєк від командувача армії. Але раціональне своріння досягає свого кінця у Господі, і від Господа, як ми вже бачили попередно. Ось чому, це є відповідним щоб закон був даний Богом. 40/.

6. Звідси, Єремій каже: "Вкладу закон мій у їхнє нутро." /Єрм. 31: 33/.

КІНЦЕМ БОЖЕСТВЕННОГО ЗАКОНУ Є ЛЮБОВ ДО БОГА

1. Оскільки намір божественного закону є для цієї цілі, щоб людина додержувалася Бога, і оскільки людина є найбільше здібна додержуватися Бога через любов, тоді це мусить бути наміром божественного закону щоб вона була головно нахилом до дії любови.

2. Знову, потреба закону, а передовсім божественного закону, є робити людей добрими. Але ж людину вважається за добру від посідання її доброї волі, через яку людина може поставити до дії все те що є вній добрим. Тепер, воля є добра бо вона бажає доброго об'єкту, особливо великого добра яке є кінцем. Тому, чим більше воля бажає такого добра, тим більше людина вдосконалюється в добрі. Бо людина має більше бажання до того чого вона хоче з любови, ніж того що є з страху, бо то що вона любить тільки із мотиву страху називається об'єктом мішаної недобровільности. Такою є справа тої людини яка з страху хоче викинути товар в море. Ось чому, любов навшого добра, а саме, Бога, творить людину доброю, і це є саме головним наміром божественного закону.

3. Крім того, людська доброта походить від добродеті, бо добродеті є тим яке творить її посідача добрим. Звідси, закон є власне таким наміром щоб творити людей чеснотливими, бо наука закону є зацікавлена у діях добродеті. Бо це є умовою добродеті щоб чеснотлива людина діяла з непохитністю і радістю. Але любов є власне цим головним продуцентом такого наслідку, бо ми робимо щось непохитно і радісно з наслідку любові. Ось чому, любов доброго є кінцевим Об'єктом і наміром божественного закону.

4. До того ж, законодавці є рушієм тих яким є дано закон через опублікування відповідного закону. В цій справі усі ті котрі є рухані першим рухачем, кожний оден в цьому русі є більше досконалим коли він бере участь в цілковитій повноті руху першого рухача, і в Його подібі. Тепер, Бог, який дає божественний закон, творить всі існування з причини Його любові. Отже, той хто змагає цим способом всторону Бога, люблячи Його, той найдосконаліше рухається в Його напрямку. Тепер, кожна діюча сила змагає до досконалості в об'єкті її дії. Ось чому це є кінцем всього законодавства: щоб чоловік любив Бога.

5. Звідси, є сказано в, I Тимотея, " Ціль же того веління-любов із широго серця" /I.Тим. I: 5/. I у Мат. кажутся, "Люби Господа, Бога твого всім твоїм серцем, це найбільша й найперша заповідь." Мат. 22: 36-38/.

6. В заключенню, новий закон є більше досконалим, і називається законом любові, тоді коли старий закон, є менше досконалим, і називається законом страху. 41 /.

БОЖЕСТВЕННИЙ ЗАКОН Є ЛЮБОВ БЛИЖНЬОГО

1. Після цього, наступною точкою є те що божественний закон має ціль любови ближнього.

2. Бо тут повинна бути сполука прихильності між тими для яких є оден спільний кінець. Тепер, людство поділяє оден і спільний кінець котрий є щастям, і до якого людство є божественно спрямовано. Отже, людство повинно бути з'єднано одно з другим через взаємну любов.

3. Знову, коли хтось любить когось, він му- сить бути люблений кимось з ким він є спорід- нений. Тепер, Бог любить людей, бо Він пригото- вав для них останній кінець радості в Ньому. Таким чином, це повинно бути так, що коли хто- сь любить Бога, він також любить свого бли- жнього.

4. Крім того, людина є природно соціальною твариною, бо порядком того щоб досягнути свій власний кінець, вона потребує помочи інших лю- дей. І це є найбільше можливе до досягнення то- ді, коли є взаємна любов між людьми. Ось чому, Божий закон спрямовує людину до останнього кінця, та призначає для нас взаємну любов.

5. До того ж, щоб людина могла присвятити свій час божественним справам, вона потребує спокою і миру. Тепер, ті справи які є потенцій- ною тривогою спокон, можуть бути усунені в принципі через взаємну любов. Отже, оскільки бо- жественний закон дає людям можливість присвя- тити себе божественній справі, тоді це є нео- бхідно щоб взаємна любов була між людьми за- родком божественного закону.

6. Дальше, божественний закон є пропонова- ний людині як поміч природного закону. Тепер, це є природним для всіх людей любити одні других. Знаком цього є той факт, через природ-

ну сприятливість приходиться поміччю до якоїнебудь людини яка є в потребі, навіть тоді, коли вона її не знає. Нпр: вона може завертати її з неправильної дороги, помагати їй в якомусь випадку, і т.п., це є так, якби люди були природними прятелями. Ось чому, взаємна любов є призначена божественним законом.

7. Звідси, є сказано: "Це є моя заповідь, щоб ви любили оден одного" /Іоан. 15: 12/, і "Хтo любить Бога, той нехай любить і брата свого" /Іоан. 4: 21/, і Матея, "люби ближнього твого, як себе самого" /Мат. 22: 39/. 42/.

БОЖЕСТВЕННИЙ ЗАКОН ЗОВОБ'ЯЗУЄ ЛЮДСТВО ДО ПРАВДИВОЇ ВІРИ

1. З цього є цілком ясно, що людство є зобов'язане до правдивої віри через божественний закон.

2. І дійсно, якраз так як початок тілесної любови полягає у візії осягненої тілесним оком, так само початок душевної любови полягає в інтелектуальній візії об'єкту душевної любови. Тепер, ми не можемо мати візії Бога, як об'єкту душевної візії в цьому життє, за винятком віри, бо вона переступає силу природного розуму, особливо тому, що наше щастя полягає в його радості. Ось чому, ми мусимо бути ведені до правдивої віри божественним законом.

3. Дальше, божественний закон є даний людині для цієї цілі щоб вона могла бути цілковитим суб'єктом Бога. Але якраз так, як людина є суб'єктом Бога, як це відноситься до волі через любов, так само, людина є суб'єктом Бога, як це відноситься до інтелекту через віру, звичайно що не через віру чогонебудь що є фалшиве, бо фалш ніколи не може бути пропонований людині Богом Який є правдою. В наслідок цього, той хто вірить в щось що є неправдиве

і фалшиве, не вірить в Бога. Ось чому, божественний закон призначає правдиву віру.

4. Крім того, хто є в помилці відносно чогось що є есенцією, той не знає що воно є. Отже, якщо хтось розуміє ірраціональну тварину з поняттям що це є людина, той не знає людини. Тепер, Бог є найбільше однорідним. Отже, хто є в помилці відносно Бога, той не знає Бога, як раз так, як та людина яка думає що Бог є тілом, така людина зовсім не знає Бога, але розуміє щось інше замість Бога. Отже, хто є в помилці про Бога, той не може любити Бога, ні не бажати Його. Але, оскільки цілеспрямованість божественного закону є щоб людина любила й бажала Бога, тому людина мусить бути зобов'язана божественним законом вдержувати правдиву віру в стосунку до Бога.

5. До того ж, фалшива опінія вдержує таке саме місце відносно об'єкту інтелекту, як хибне протиставиться відносно добродетеля в справах моралі, бо правда є добром інтелекту. Але, це є функцією божественного закону забороняти хибності. Ось чому, це належить також до виключення фалшивої опінії про Бога, і справ зв'язаних з Богом.

6. Тому ж й пишеться: "Без віри не можливо подобатися Богові" /Євр. II: 6/. , і "Слухай, Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний" /Втор. 6: 4/

6. Цим розглядом ми виключаємо помилку тих, які кажуть що це не робить ніякої різниці відносно спасіння чоловіка, яка буде його віра, якою він служить Богові. 43/.

М О Р А Л Ь

Моральна і Етична теорія св.Томи, є розвинена на Евдомонологічно-Теологічній підставі, й є написана в багатьох його творах, як: "Скрипта Супер Ліброс Сентентіарум," "Ін Децем Ліброс Етікорум Експозітіо," "Сумма Контра Джетілес", книжка III., і "Сумма Теологіае" I. II.

Якщо св.Тома й посилається часто до Етики Аристотеля, тоді треба сказати що, Евдомоністичний харктер етики Аристотеля має до діла осягнення кінця людського щастя, в чисто інтелектуально-філософічному розумінню, тоді коли св.Тома приймає Аристотелівську етику тільки настільки, скільки вона є співмірна із теологічним становищем.

Бо св.Тома доводить що, останній кінець щастя можна осягнути не в створених матеріальних речах, багатстві, й в змисловості похоті тіла, але тільки у Господі, Який є Самий найвищим і досконалим добром. Бо Господь є універсальним добром, і хоч Він є кінцем усіх створінь, однаково, як раціональних так й ірраціональних, то однак, тільки раціональні створіння можуть осягнути візію Бога, в Якому, і тільки одиноко, знаходиться досконалість щастя.

Бо в цьому життю людина може знати що Бог існує, і вона може осягнути певне недосконале аналогічне поняття Божої природи, однак, тільки в наступному життю людина може знати Господа яким Він є в Самому Собі, й тому жадний інший кінець не може задоволити людину.

На протязі століть різні люди, інтерпретували, й інтерпретують моральну теорію св. Томи порізному. Філологи по своєму, а теологи по своєму, з обов'язковою дозою того чи іншого суб'єктивізму, завиятком хіба Суареза. Однак, людина складається з душі і тіла, й тому моральна і етична теорія св.Томи є частинно теологічна, і частинно філософічна: бо він корис-

тувався етикою Аристотеля настільки, скільки її можна було примінити до Христової науки, і Божого блаженства. Бо св. Тома каже що, Церква є тою установою яка має допомогти людині досягнути надприродне добро, а держава має допомогти людині досягнути стан тимчасового добра.

Таким чином, що для Аристотеля є досконалим щастям, для св. Томи є недосконалим, або тимчасовим щастям. Бо досконале щастя можна досягнути тільки в наступному житті. В цьому, саме, й полягає різниця моралі і етики Аристотеля, і св. Томи.

ЧИ ЩАСТЯ ПОЛЯГАЄ В ДІЇ ВОЛІ

1. Оскільки інтелектуальна субстанція, через свою власну дію досягає Бога, не тільки через розуміння але також через дію волі, бажаючи любити Його і знаходити в Ньому радість, то це може когось здаватися що останній кінець і останнє щастя чоловіка неполягає в знанні але в любові до Бога, або в якійсь іншій дії спорідненій до Нього.

2. Особливо так, оскільки об'єкт волі є добром, і добро має раціональний характер кінця, тоді коли правда яка є об'єктом інтелекту немає раціонального характеру кінця, за винятком, коли візьмемо під увагу що вона є також добра. В наслідку, воно здається що людина не досягає останнього кінця через дію розуміння, але, швидше, через дію волі.

3. Знову, остання досконалість дії є задоволенням, "яка вдосконалює дію як краса вдосконалює молодість", як це каже філософ в Етиці X, I/. Таким чином, якщо досконалість дії є останнім кінцем, то воно виглядає що останній кінець є більше в згоді з дією волі ніж з інтелектом.

4. Крім того, воно виглядає що радість є багатого більше бажаним об'єктом заради самої себе, бо вона ніколи не бажає бути заради

чогось іншого, й дійсно, це було б нерозумно питати когось чому він хоче бути радісним. Тепер, це є характеристикою останнього кінця: бо всяка мета є заради самої себе. Ось чому, воно виглядає що кінець дії полягає скорше в дії волі ніж в інтелекті.

5. До того ж, усі люди згоджуються повністю в їх апетитах задля останнього кінця, це є природне. Тепер, більше людей шукає радощів і насолоди ніж знання.

6. Крім того, воно здається що воля є вищою від інтелекту, бо воля рухає інтелект до його дії: й справді, інтелект обмірковує все те чого воля захоче, і що вона зберігає із навички. 2/, . Ось чому дія волі виглядає благороднішою ніж дія інтелекту. Таким чином, воно здається що остаточний кінець, який є щастям, складається скорше з дії волі ніж з дії інтелекту.

7 Проте, це може бути показано що такий погляд є цілком неможливий.

8. Оскільки щастя є властивим добром інтелектуальної природи, тоді щастя мусить належати до інтелектуальної природи через причину, яка належить до природи. Тепер, апетит не є особливістю інтелектуальної природи: натомість, він є присутний в усіх існуваннях, хоч він, в різних існуваннях є у різний спосіб. Й ця різноманітність повстає з того факту що існування є споріднені по-різному до знання. Бо існування яким бракує знання, мають тільки природний апетит. А існування наділені сенсорійним знанням, мають в додатку сенс апетиту, який включає палку, й пожадливу силу. Але існування посідаючі інтелектуальне знання, мають також пропорційні апетити до цього знання, то є, волі. Таким чином, воля не є особливістю інтелектуальної природи через свою властивість апетиту, але тільки так далеко як вона залежить від інтелекту. Проте, в самому собі є особливим до інтелектуальної природи.

Ось чому, щастя, або блаженство, складається істотно і принципово з інтелектуальної дії ніж з дії волі.

9. Знову, в обставинах коли всі сили є порушувані їхніми об'єктами ті об'єкти є природно пріорними до дії тих сил, так само як рухач є пріорним до своїх пасивно-рухаючих об'єктів. Таким чином, об'єкт волі є природно пріорним до її дії. Отже, її перший об'єкт попереджує кожного іншого в її діях. Ось чому, ніяка дія волі не може бути першою тим чим є веління. Але це є власне тим чим є останній кінець, в розумінню щастя. Таким чином, це є неможливим щоб щастя, або блаженство, було чистою дією волі.

10. Крім того, всі сили які є здібні відображувати свої власні дії, то дії таких сил мусять бути перше приводом відношення до якогось іншого об'єкту, й тоді спрямовувані до своєї власної дії. Якщо інтелект має розуміти самий себе в дії розуміння, то перше всього він мусить взяти до уваги що він щось розуміє, й тоді, як наслідок, що він розуміє є зрозумінням. Бо, дія розуміння, яку інтелект розуміє, належить до якогось об'єкту. Таким чином, це не є можливим для щастя бути істотно дією волі.

11. Даліше, кожне існування посідає свою правдиву природу завдяки складових частин які творять її субстанцію. Отже, дійсна людина різниться від живописної людини, через властивість того з чого складається субстанція людини. Тепер, в її відношенню до волевої дії, правдиве щастя нерізниться від фалшивого щастя. Фактично, воля, коли вона бажає, любить і радіє, є зв'язана в такий спосіб до її об'єкту, що все може представляти собою найвище добро, незважаючи на те, чи це є правдиве чи фалшиве. Очевидно, що про правдивість або фалшивість вартості якогось об'єкту, і їх різниці, вирішує інтелект. Отже, щастя, або блаженство складається в основному скорше із зрозуміння ніж з дії волі.

12. Крім того, коли б яканебудь дія волі була цим щастям, тоді ця дія була б одною з двох, бажанням любови, або насолоди. Тепер, це є неможливим для дії бажання бути останнім кінцем. Бо це є власне через бажання, що воля змагає в сторону того чого вона непосідає, а це власне є протилежним істотному характерові остаточного кінця. Бо щось добре любиться не тільки тоді коли воно є в посіданню, але також й тоді коли воно не є в посіданню. Й справді, це є так як наслідок любови, що коли вона не є в посіданню тоді є бажання її знайти, а коли любов вже є в посіданню тоді вона є більше досконалою, це знова є наслідком того факту, що добро яке було люблене є в посіданню. Таким чином, це є інша справа бути в посіданню чогось доброго яке є кінцем, і це любити, бо любов, перед посіданням її є недосконалою, а після її посідання вона є досконалою. Подібно, також і задоволення не є останнім кінцем. Бо вже саме безпосереднє посідання доброго є причиною радості, бо ми переживаємо одно з двох: коли добро є зараз в посіданню, або ми пам'ятаємо коли це було попередно в посіданню, або ми прагнемо набути це в майбутньому. Отже, радість не є останнім кінцем. Ось чому, ніякі дії волі не можуть бути по суті щастям.

13. Знову, коли б радість була останнім кінцем, вона була б бажанням задля себе самої. Але це є фалшиве. Бо вартість бажання повстає з певної радості речей які ця радість супроводить. Бо радість, яка супроводить добру і бажану дію, є добра і побажана, але ця яка супроводить злий намір, є злою і недоброю. Ось гому, радість не є останнім кінцем в розумінню щастя.

14. В суті речі, ми бачимо що природа асоціює задоволення і насолоду з тими діями тварин які є ясно призначені до необхідного кінця: таких як справа харчування, бо це є поря-

дком збереження індивідуала, і уживання полових /сексуальних/ здібностей на збереження видів. Фактично, якщо б задоволення не було зв'язком цього з чимим, тварини були б вздержувані від згаданих дій. Таким чином, це є неможливим для задоволення бути останнім кінцем.

15. Даліше, воно здається що задоволення має бути заспокоєнням волі в якомусь добрі, так як бажання є нахилом волі в сторону чогось доброго. Тепер, так само як людина є схильна через її волю до якогось кінця і заспокоюється в ньому, так само фізичні тіла в природі посідають природну схильність до відповідного кінця, і ті схильності приходять до відпочинку так скоро як кінець є осягнений. Проте, це є нісенітницею казати що кінець руху тяжких тіл не є у відповідному місці, але що кінець є відпочинком схильності за допомогою якого він туди прямує. Якщо б природа мала таку мету на початку, вона надавала б такої схильності, чатомість, вона дає це задля того що б якась річ прямувала до відповідного місця. Коли це є осягнено, як якийсь кінець, тоді настає відпочинок схильності. Отже, такий відпочинок не є кінцем, але скорше згідність з кінцем. Ось чому, навіть через більшу причину, ніяка інша дія волі не є щастям.

16. Якщо одно існування має інше існування за свій зовнішній кінець, тоді дієвість з допомогою якої перше існування в основному осягається, друге буде називатися останнім кінцем першого існування. Отже, ті для яких гроші є кінцем, ми кажемо що посідання грошей є їхнім кінцем, але не з любови до них, ані їх жадоби. Тепер, остаточний кінець інтелектуальної субстанції є Бог. Таким чином, дієвість людини є істотно її щастям, або блаженством, за допомогою якої, в основі, вона осягає Бога. І це є дією розуміння, бо ми не можемо хотіти того, чо-

го ми нерозуміємо. Ось чому, останній кінець щастя і блаженства людини, полягає в істоті знання Бога через інтелект, а не через якусь дію волі.

17. На цьому місці, відповідь на аргумент проти наших поглядів є ясна з того що ми сказали. Бо, якщо щастя є об'єктом волі тому що воно має раціональний характер найвищого добра, то це не створює істотності дії волі, як це перший аргумент нав'язує. Це є власне протилежно, з того факту що воно є першим об'єктом, і в закляченню, щастя не є її дією, як це є наявним з того що було сказано.

18. Ані, в дійсності, це не є кінечним щоб все з допомогою чогось і в якийсь спосіб було вдосконалювано задля цього кінця, як це другий аргумент вимагає. Бо це є фактом, що щось може бути досконалим двома способами: в оден спосіб, що якесь існування яке вже в посіданню свого виду: і другий спосіб, порядком того щоб якесь існування набуло свій вид. Нпр. досконалість дому який вже має свій вид й є тим видом дому який зроблено для житла. Бо дім є збудований для цієї цілі, таким чином, це мусить бути включено в дефініцію дому, якщо дефініція має бути досконалою. І тоді, то що є досконалістю існування так далеко як це даний вид вже посідає, є кінцем, так само як житло є кінцем дому. І так само як відповідна дія чогонебудь що є в ужиттю, яке є для самовжитку, є його кінцем. Подібним фактором який зберігає існування виду, є здоров'я, і поживна сила, хоч вдосконалювання тварин, не є кінцем тварин, скорше, протилежно є правдиве. Нпр: краса є для людини, а сила для тіла, і так само для інших подібних речей, про котрі філософ пише в Етиці: кажучи що "вони сприяють щастю інструментально. З/3. Задоволення, проте, є досконалістю дії, але не в такий спосіб що дія є розпорядком відносно її виду, скорше,

задоволення є устроєм іншого кінця, так як пожива є специфічним порядком до збереження індивідуальності. Але задоволення є, як це каже філософ в Етиці, що: "Задоволення удосконалює дія, так як краса удосконалює молдість". 4/. Бо, як звичайно, краса є для того, у кого є вияв молодості, а не зворотно.

19. Як також це не є фактом, що чоловік бажає задоволення заради його власної мети, а не заради чогось іншого, яке б було наявним доказом на те що задоволення є останнім кінцем, як це третій аргумент заключає. 5/. Бо хоч задоволення не є останнім кінцем, то однак як звичайно, воно є згідністю того кінця, оскільки задоволення повстає з досягнення кінця.

20. Рівном, не багато осіб шукає задоволення яке зв'язане із знанням. Бо переважна більшість людей шукає зміслового задоволення замість інтелектуального знання, і його згідності задоволення, а це тому що зовнішні речі є краще знані, оскільки людське знання починається із відчутливих об'єктів.

21. Тепер, п'ятий аргумент натякає що воля є вищою від інтелекту, у сенсі рушійного, що є ясно фалшиве. Бо в основному, і просто, інтелект рухає волю, в дійсності, воля, як така, є рухана через свій об'єкт, який є знаним добром. Але воля рухає інтелектом переважно випадково, то є, так далеко як дія розуміння є само-сприйнята як щось добре. І таким чином є бажана волю, з наслідком що інтелект дійсно розуміє. Але навіть у цій дії інтелект попереджує волю, бо воля ніколи не буде бажати дії розуміння якщо, перше всього, інтелект не сприйме дію розуміння як щось добре. Знову, воля дійсно рухає інтелект до виконання своєї оперативності, у такий спосіб що агент є рушієм, тоді коли інтелект рухає у такий спо-

сіб коли кінець щось рухає, оскільки зрозуміле добро є кінцем волі. Звідси, це є само-довідним що інтелект є беззастережно вищим від волі. З другої сторони, воля є вища від інтелекту, випадково у кваліфікованому сенсі. 6/.

ЩАСТЯ НЕСКДАДАЄТЬСЯ З ПОЧЕСТЕЙ

1. Це є також ясно з попередно наведеного що найвище добро чоловіка, то є щастя, не є у гонорах.

2. Вдійності, останній кінець людини, і її щастя, є її найбільшою досконалою дією, як це є очевидним з того що було сказано попередно. 7/. Тепер, гонор чоловіка не є ідентифікацією його дії, але з чимось що є зроблене через іншу особу, яка виявляє для нього респект. 8/. Ось чому, щастя чоловіка не повинно бути ідентифіковане з гонором .

3. Знову, те котре є добре і бажане за рахунок чогось іншого не є останнім кінцем. Але гонор є таким сортом/родом/. Якась особа не є правильно шанована якщо в ній не буде присутне якесь інше добро. І це є власне те, чому люди шукать почестей, бажаючи, як це часто буває, мати доказ присутности в них якоїсь доброї риси. Звідси, люди мають велику приємність бути у почестях через знатних і мудрих людей. Ось чому, людське щастя не може бути ідентифіковане з почестями.

4. Крім того, досягнення щастя є завершене через добродієність. Тепер, дія добродієности є добровільна, в іншому разі, вона не була б гідна похвали. Ось чому, щастя повинно бути чимось добрим, яке б людина досягла своєю власною волею. Але набуття почестей не є в межах сили жадної людини, скорше, це є в силі того хто дає ці почести. Таким чином, людське щастя не може бути ідентифіковане з почестями.

5. До того ж, щоб бути гідним чеснот може бути атрибутом добрих людей. Але це є можливим навіть для злої людини бути в чеснотах. Отже, це є ліпше бути гідним чесноти, ніж бути в чеснотах. 9/. Ось чому, почеси не є найвищим добром чоловіка.

6. Дальше, найвище добро є досконалим добром. Але досконале добро є цілковито виключене від зла. Тепер, те в чому не може бути зла, не може бути само злом. Але це є можливим для недоброї людини досягнути почеси. Таким чином, почесь не є найвищим добром чоловіка. 10/.

ЛЮДСЬКЕ ШАСТЯ НЕСКЛАДАЄТЬСЯ ІЗ СЛАВИ

1. З цього є також очевидно що найвище добро людини неполягає в славі, яка означає широке визнання репутації.

2. Тепер, згідно Тулія, слава є "дуже поширена репутація в супроводі похвал якоїсь особи." 11/., і згідно Амброзія, це є "славетна репутація в супроводі похвал," 12/. Тепер, люди бажать бути знаними зв'язку з якимось родом похвал і популярности, задля того щоб бути в почесях тих які їх знають. Отже, слава є намаганням заради почеси. Звідсіль, якщо почесь не є добром, тоді тим менше є слава.

3. Знову, похвально-гідне добро є те завдяки якого хтось може показати свій добре упорядкований кінець. Тепер, хто є добре упорядкований до свого кінця, той ще недосяг останнього кінця. Так само, похвали не дається тому хто вже досяг останній кінець, але тільки почесі, як це каже філософ, Етика, I. 12/. Ось чому, слава не може бути найвищим добром, бо вона полягає основно в похвалах.

4. Крім того, знати є більше благородним ніж бути знаним, бо тільки більше благородне іс-

нування знає, натомість низче існування є знане. Отже, найвище добро людини не може бути славою, бо воно полягає в тому факті, що якась особа є добре знана.

5. До того ж, якась особа бажає бути знаною тільки задля добрих справ, але коли ходять про злі справи то вона старається їх заховати. Отже, щоб бути знаним є доброю і побажаною справою, з причини добрих справ які є знані про якусь особу. І так, ці добрі речі є ліпші ніж те щоб бути широко знаним. Ось чому, слава не є найвищим добром, бо вона полягає в тому, щоб якась особа була широко знана.

6. Даліше, найвище добро повинно бути досконалим, бо воно повинно задоволити апетит. Тепер, асоціація знання з репутацією в якій полягає людська слава є недосконалою, бо вона проінята великою непевністю і помилками. Тому, така слава не може бути найвищим добром.

7. Знову, найвище добро повинно бути для людини тим, що є найбільше тривале в людських справах, бо безконечна тривалість доброго є природно бажана. Тепер, слава, в розумінню репутації є найменше тривалою справою: вдійсності, ніщо не є більше змінливим як опінія людської хвали. Ось чому, така слава не є найвищим добром для людини. ІЗ/.

ЛЮДСЬКЕ ШАСТЯ НЕПОЛЯГАЄ В БАГАЦТВІ

1. З цього, є також ясно, що багатство не є найвищим добром людини.

2. Справді, багатство є бажане тільки задля чогось іншого, бо воно незабезпечує добра в самому собі, але тільки тоді коли ми його уживаємо. Тепер, те що є найвищим добром є бажане задля себе самого, а не задля чогось іншого. Ось чому, багатство не є найвищим добром для людини.

3. Знову, найвище людське добро не може міститися в посіданню або держанню речей які в основному приносять людині користь через їх збуття. Тепер, багатство є головно цінне бо воно може бути збутним, і воно є до вжиття. Отже, посідання багатства не може бути найвищим добром для людини.

4. Крім того, якась дія добродетності є гідна похвали так далеко як вона є близько до щастя. Тепер, дія щедрості і пишноти, яка має до діла з грішми, є більше гідна похвали в обставинах де гроші є до збуття ніж у дії яка заощаджує гроші. Отже, це є з цього факту з якого ім'я чеснот походить. Ось чому, щастя людини неполягає в посіданню багатства.

5. До того ж, об'єкт в якому міститься досягнення найвищого добра, мусить бути ліпший від чоловіка. Але чоловік є ліпший від багатства, бо багатство є підпорядковане для людського вжиття. Ось чому, найвище людське добро не міститься в багатстві.

6. Дальше, найвище людське добро не є суб'єктом долі, І4/ бо те яке є суб'єктом долі приходить незалежним раціональним зусиллям. Але це мусить бути завдяки розуму щоб людина могла досягнути свій відповідний кінець. Звичайно, доля займає важливе місце в досягненню багатства. Ось чому, людське щастя і блаженство, не є основане на багатстві.

7. Знову, це є очевидним з того факту що багатство збувається недобровільним способом, як також воно може бути корістю злих людей яким не вдалося досягнути найвищого добра, - й із інших причин такого роду, які можна бачити в попередніх аргументах. І5/., і І6/.

ШАСТЯ НЕПОЛЯГАЄ У СВІТСЬКІЙ СИЛІ

1. Подібно, світська сила також не може бути найвищим людським добром, оскільки в її досягненню достатки відіграють також дуже важливу роль. Як також це не є сталим; ані не є суб'єктом людської волі, бо це дуже часто приходить до рук злих людей, - а така характеристика не є співмірна з найвищим добром, як це було доведено в попередніх аргументах. 17/.

2. Знову, людина вважає добро головно як умову досягнення свого найвищого добра. Тепер, людина неназивається добром, або злом, просто тому що вона має силу, бо не кожний хто може чинити щось добре є добрим чоловіком, як також якась особа не є зла тому що вона може чинити зло. Ось чому, найвище добро неполягає на факті сили.

3. Крім того, усі сили є релятивними до чогось іншого. Але найвище добро не є релятивним до чогось іншого. Ось чому, сила не є людським найвищим добром.

4. До того ж, якась річ яку можна уживати як для добра так й для зла, не може бути людським найвищим добром, бо то є ліпше яке ніхто не може вживати у злий спосіб. Тепер, силу можна вживати для добра і для зла, бо раціональна сила є спроможна до протилежних наслідків. 18/. Ось чому, людське найвище добро неполягає на людській силі.

5. Дальше, якщо якийнебудь рід сили є найвищим добром, то вона повинна бути найбільше досконалою. Але людська сила є найбільше недосконалою, оскільки вона є вкорінена у волю і опінію людини, в якій існує найбільша непослідовність, і чим більша сила, тим більше вона є залежна від великого числа людей, які в дійсності є кволі, оскільки, все що залежить від багатьох, може бути залежним в різній спо-

сїб. Осъ чому, найвище людське добро неполягає на людській силі.

6. Отже, людське щастя неполягає на зовнішньому добрі, оскільки все зовнішнє добро, яке називається "добром, або багатством-фортуною", міститься під попередно-згаданими назвами. 19/

ЩАСТЯ НЕПОЛЯГАЄ В ДОБРІ ТІЛА

1. Крім того, що людське добро неполягає в добрі тіла, так як здоров'я, краса, й міць, то це є очевидним з подібного розгляду. Бо ці властивості є спільним посіданням як добрих так й злих людей, вони також є несталі, до того ж, вони не є суб'єктом волі.

2. Знову, душа є ліпша від тіла, яке не є живуче, і яке не посідає попередно-згаданого добра, за винятком засобу душі. Отже, добро душі, як розуміння, і того роду подібні справи, є ліпшим добром ніж тіло. Осъ чому, добро тіла не є найвищим людським добром.

3. Крім того, це добро є спільне для людей і для тварин. Але щастя є властивим добром чоловіка. Осъ чому, людське щастя неполягає в попередно - згаданім добрі.

4. До того ж, багато тварин є краще наділені тілесним добром ніж людина, бо деякі є скоріші від людини, і деякі є міцніші, і т. д. Якщо б, тоді, найвище людське добро полягало в цих речах, то людина була б найбільше досконалою твариною; що очевидно є неправдою. Осъ чому, людське щастя не може полягати в дорі тіла. 20/.

ЛЮДСЬКЕ ЩАСТЯ НЕПОЛЯГАЄ У ВІДЧУТТЮ

1. В такий самий спосіб, це є наявним, що людське найвище добро неполягає в її відчу-

гливій частині. Бо це добро, є також, спільне як людям так й іншим тваринам.

2. Знову, інтелект є ліпший ніж відчуття. Отже, добро інтелекту є ліпше від добра відчуття. Ось чому, людське найвище добро неполягає у відчуттю.

3. Крім того, найбільше задоволення відчуття є зв'язане з поживою і сексуальними зносинами, тим то, найвище добро повинно бути на цьому відтинку, якщо б воно було у відчуттю. але воно не знаходиться в цих речах. Ось чому, людське найвище добро неполягає у відчуттю.

4. Крім того, відчуття є вартісне з огляду на його ужитковість, як також з огляду на його знання. Тепер, все уживання відчуття відноситься до добра тіла. Але міркування відчуття є підпорядковане інтелектуальному міркуванню, отже, тварина є позбавлена розуміння і не набуває задоволення у розумінню, за винятком того що дає користь для тіла, як харчі, і сексуалене задоволення. Ось чому, людське найвище добро, і його щастя, неполягає у відчутливості. 21/

ОСТАННЄ ЩАСТЯ І БЛАЖЕНСТВО ЛЮДИНИ ПОЛЯГАЄ У РОЗДУМІ ПРО БОГА

1. Отже, якщо останній кінець людини неполягає в зовнішних речах які називаються добром, багатством, і долею або фортуною, ані в добрі тіла, як не у відношенню інтелектуальної частини відповідно дії моральних чеснот, ані відповідно до тих інтелектуальних прикмет які відносяться дієвості, то є, мистецтва і поміркованості, - тоді ми залишаємося з одним висновком, що останній кінець щастя людини полягає у роздумі правди.

2. І дійсно, це є тільки **одинок** дієвість

людини, яка є відповідною до неї, і у якій людина бере таку участь яка немає нічого спільного з іншими тваринами.

3. Отже, це є ніщо інше як проядок кінця, бо роздумування про правду є для людини власним наміром.

4. Як також, через цю дію людина є сполучена способом схожості із буттям яке вище від неї, оскільки це є одинока людська дія яка находитися також у Господі, і в оремих субстанціях.

5. Справді, в цій дії людина приходить в зв'язок з вищим буттям та якимось способом пізнає його.

6. Як також, у цій дії людина стається скорше достатною в самій собі у тому розумінню, що вона потребує дуже малої помочи від зовнішніх речей.

7. Фактично, воно здається що всі інші дії, є спрямовані до цього кінця. Бо, в цьому є потреба досконалости роздуму здорового тіла, до якого є спрямоване все необхідне мистецтво яке є потрібне для життя. Як також, є потрібна вільність від всякого неспокою пристрастей-і це досягається через моральну добросовісність і поміркованість-і вільність від зовнішніх непорядків, до яких ціла програма управи цивільного життя є спрямована. Таким чином, якщо це все є належно розглянено, тоді всі людські дії можна бачити на службі роздумування про правду.

8. Проте, це не є можливе щоб людське останнє щастя складлося з роздумування яке залежить на розумінню принципів, бо це є дуже недосконале, будучи найбільше універсальним, в-ключно з потенцією пізнання речей. Як також, це є початком, а не кінцем, людського досліду, яке приходить до нас з природи, а не з нашого шукання пради. Ані, вдійсності, воно неполягає в області науки, яка має до діла з низкими речами, бо щастя повинно полягати у працюючій інтелекті і в спорідненню найблагородні-

шого об'єкту розуміння. Отже, у висновку залишається тільки те, що людське останнє щастя полягає на обмірковуванні мудрості, і на розгляді божественних справ.

9. Цим способом індукції, яка була доведена вище раціональним аргументом, є ясно, 22/ що, людське щастя міститься тільки в роздумі про Бога. 23/.

ПОДРУЖЖА ПОВИННО БУТИ МІЖ ОДНИМ ЧОЛОВІКОМ І ОДНОЮ ЖІНКОЮ

1. Ми повинні розглянути як це є природжене в умі всіх тварин звичка сексуальної репродукції щоб недопустити на безладні сексуальні зносини, бо в цій справі постає між тваринами боротьба сексуальної репродукції. І дійсно, між всіма тваринами є одна спільна причина, бо кожна тварина бажає зазнати вільно задоволення сексуального акту, подібно як вона має задоволення в харчах. Але ця свобода є обмежена через той факт, що кілька чоловіків можуть мати доступ до одної жінки, або навпаки. Такі самі обставини існують у вільності задоволення харчами, якщо одна тварина перешкоджає та забирає другій її харчі, яких вона бажає. І так оце триває тваринна боротьба о харчі і сексуальні зносини. Але між людьми до цього є особлива причина, бо людина хоче знати природно свого нащадка, а це знання було б цілковито знищено, якщо б кілька чоловіків мали одну жінку. Осць чому, тільки одна жінка є для одного чоловіка з наслідку природного інстинкту.

2. Але на цьому пункті треба примітити що, так далеко як одна жінка не повинна мати сексуальних зносин з кількома чоловіками, відноситься до обох попередно зазначених випадків. Але у відношенні цього ж, що один чоловік не повинен мати сексуальні зносини з кількома жінками, то цей другий аргумент не діє проти

цієї практики, бо, так скоро як вільність зв'язку з жінкою за бажанням є взята від чоловіка, коли жінка має іншого чоловіка, тоді ця вільність є взята також від жінки, коли її чоловік має кілька жінок. Отже, оскільки певність нащадка є основним добром яке є в подружжю, віякий закон ані людський звичай не дозволяє одній жінці бути жінкою кількох чоловіків. Це було навіть вважано невідповідним між античними римлянами, про котрих звітує Максим Валерій, що вони вважали що подружній зв'язок не повинен бути порушений навіть у випадку неплідності. 24/.

3. Знову, в кожному тваринному виді в яким батько має зацікавлення нащадка, оден самець має тільки одну самицю. Це є у випадку птахів які кормлять маленьких спільно. Бо оден самець не був би спроможним прокормити всі нащадки від кількох самиць. Але між тваринами де нема зацікавлення з сторони самця для його нащадка, самець має безладні статеві зносини з кількома самицями, а самиця з кількома самцями. Це є особливо між псами і курми, та їм подібних. Але оскільки, самець людського виду, має найбільше заінтересування про свого нащадка, тоді це є очевидним і природним, що б оден чоловік мав тільки одну жінку, і навпаки.

4. Крім того, приятельство складається з рівності 25/ і якщо це не є законно для жінки мати кілька чоловіків, оскільки це є противним певності нащадків, тоді це буде також незаконно для чоловіка мати кілька жінок. Бо тоді приятельство жінки не буде вільним, але воно буде сервілізмом. І цей аргумент кореспондує з практикою, бо коли чоловік має кілька жінок, тоді ці жінки мають статус служниць.

5. Дальше, сильне приятельство не є можливе у відношенню до багатьох людей, як це є очевидним з того що каже філософ в Етиці, 8.26/.

Таким чином, коли жінка має тільки одного чоловіка, а чоловік має кілька жінок, тоді приязнь не буде з обох сторін рівне. Отже, приятельство не буде вільне, але сервелістичне.

6. До того ж, як ми сказали, подружжя між людьми повинно бути так упорядковане, щоб міг бути удержаний моральний звичай. Тепер, це є противне доброму вихованню щоб чоловік мав кілька жінок, бо в наслідку такого стану в домі панує незгода. Як це є очевидним з практики. Отже, це не випадає чоловікові мати кілька жінок.

7. Звідси кажеться: "Так то полишає чоловік свого батька й свою матір і пристає до своєї жінки, і стануть вони одним тілом" /Бут. 2: 24 /

8. З цим, відкидається звичай тих які мають кілька жінок, як також відкидається опінію Платона, який уважав що жінки повинні бути спільними. 27/. І того християнського періоду, що був наслідкуванням за Николаєм, одним з сімох діяконів. 28/ і 29/.

НЕ ВСІ СТАТЕВІ ЗНОСИНИ Є ГРІХОМ

I. Тепер, так як це є противне людському розумові виконувати статевий акт злуки який є противний тому що є корисним для генерації виховання нащадків, то так само це є потрібним для чоловіка триматися розуму у виконанні такого акту статевої сполуки, який є відповідним для генерації і виховання нащадків. Але тільки те яке є противне людському розумові, є заборонено божественним законом, як це є очевидним з того що було сказано вище. 30/. Отже це не є правильно казати що кожний статевий акт є гріхом.

2. Знову, оскільки органи тіла є знаряддям душі, то кінець кожного органу є для вжитку, як це є у випадку кожного іншого знаряддя. Те-

пер, ужиття певного тілесного органу є статевою сполукою. Отже, статевая сполука є кінцем певного тілесного органу. Але те яке є кінцем певного природного існування не може бути злом в самому собі, бо те яке існує природою є призначено до його кінця божественним законом, як це є ясно з того що було сказано вище. 31/. Тому це є неможливим щоб статевая сполука була злом сама собою.

3. Крім того, природно присутна схильність в існуванню є від Бога, який рухає всі існування. Отже, це є неможливим для природної схильності видів бути тим що є злом в самому собі. Бо в усіх досконалих тваринах є природна схильність до статевої сполуки. Ось чому, це є неможливим щоб статевая сполука була злою сама собою.

4. До того ж, це без чого якесь існування не може бути що є добре й найліпше, не є злом в самому собі. Але постійність тваринних видів може бути збережена через генерацію, яка є наслідком статевої сполуки. Отже, це є неможливим щоб статевая сполука була злою сама в собі.

5. Звідси, кається у I Коринтіян: "Коли дівчина виходить заміж, не грішить" / I. Кор. 7: 28/.

6. Тепер, це усуває помилки тих, які кажуть що кожен акт статевої сполуки є незаконний і недозволений, і в заключенню цього погляду вони забороняли цілковито подружжя і шлюби. Фактично, дехто з тих людей казав це тому, бо вони вірили що тілесні існування постають не з доброго, але з злого, джерела. 32/, і 33/.

ПОЖИВА ХАРЧІВ НЕ Є ЗЛОМ В САМОМУ СОБІ

I. Якраз так, як уживання статевої здібності є без гріха, з умовою що це уживання є супровідне з розумом, так само такою справою є харчі. Тепер, всяка дія є виконувана з розу-

мом, коли це є порядком того щоб одержати відповідну користь свого кінця. Але відповідним кінцем ужиття харчів є збереження тіла через поживу. Таким чином, все те що харч може сприяти цьому кінцю, може бути уживане без гріха. Ось чому споживання харчів само собою не є гріхом.

2. Знову, ніяка уживана річ не є злою сама собою, якщо ця сама річ не є злою сама собою. Тепер, харч з природи не є злом, бо все є добре в своїй власній природі, як це ми вже сказали повище. 34/. Але певний харч може бути злим для якоїсь особи з приводу несумісності тілесного стану здоров'я. Таким чином, споживання харчу не є гріхом само собою, але це може бути гріхом, якщо якась особа споживає щось що є противне розумові, і противне її здоров'я.

3. Крім того, уживання речей задля тої ціли, задля якої вони існують не є гріхом в самому собі. Бо рослини існують задля тварин, і дійсно, деякі тварини існують задля інших, й всі існують задля чоловіка, як це є очевидно з попереднього розгляду. 35/. Ось чому, уживання рослин чи м'яса тварин для їжі, або задля якогонебудь іншого вжитку, не є гріхом в самому собі.

4. До того ж, грішна хиба може бути перенесена з душі до тіла, а не противно, бо ми називаємо щось гріхом коли існує неупорядкованість волі. Тепер, харч відноситься безпосередно до тіла, а не до душі. Таким чином, уживання харчів не може бути гріхом само собою якщо, звичайно, це буде несумісне з чесністю. А це є можливе тільки тоді, коли якість є несумісною відповідного кінця харчу, нпр; тільки задля задоволення асоціації з їдженням, або тому що харч є противним здоров'я через його рід або кількість. Це може бути ще й в інший спосіб, бо це може бути противне обставин особи, нпр; людина може їсти кращі харчі ніж ті

на які дозволяють обставини постачання і звичай, тих людей з якими ця особа живе. Це є можливе ще у третій спосіб, через якість харчу який може бути заборонений з якоїсь особливої причини. Так як в Старім Законі, певний рід харчу є заборонений з символічних причин, а в Єгипті їдження волового м'яса було заборонено в старих часах з причини землеобробної затримки; а навіть тому, що певні правила заборонювали уживання певного харчу з наміром вздеження статевої похоті.

5. Звідси, Господь каже: "Не те, що до уст входить, осквернює людину" /Мат. 15: 2/, і у І. Коринтіян: "Ізте все, що на торговиці продається, нічого не розпитується заради сумління" /І. Кор. 10: 25/, і у І. Тимотея, "Бо всяке Боже створіння-добре, і не слід нічого відкидати, коли його з подякою приймати" /І. Тим. 4: 4/.

6. Цим заклкченням ми спростовуємо помилки деяких людей, котрі казали що уживання певного харчу є заборонено. І Апостол каже про це: "Вони заборонятимуть одружуватися і велитимуть стримуватись від страв, що їх Бог створив для вірних і для тих, які спізнали правду, щоб їх споживати з подякою" /І. Тим. 4: 3/.

7. Тепер, оскільки уживання харчів і статевої здібності не є заборонені самі в собі, однак може бути недозволене тоді коли воно відходить від ладу розуму, і оскільки зовнішнє посідання є конечним для уживання харчів, виховання нащадків, удержання родини, і для інших потреб тіла, в наслідок цього, воно виходить що посідання майна само собою не є незаконне, себто людина мусить мати те що вона має справедливо, бо вона неповинна ставити кінець свої волі задля цих речей, але вона мусить уживати ці речі у відповідний спосіб задля своєї власної користі, і задля користі інших.

Звідси ж, Апостол не осуджує заможних, але дає їм дефінітивну регуляцію для уживання їх багатства, Апостол каже: "Багатим у цьому світі накажи, щоб не неслись думками в гору та не надіялися на нетревки батство, лише-на Бога, який щедро дає нам усього для вжитку", - щоб добро чинили багатілі добрими ділами, були щедрі, ділилися радо, " /І.Тим.6:17-18/.

8. Цим, ми також відкидаємо на бік помилки тих, котрі, як каже Августин у своїй книжці про Єресь: "Найбільше зарозумілі називають себе Апостолами, бо вони відмовляють прийняти до їх суспільства тих котрі практикують шлюби, і посідають власне майно /практика яку має Католицька Церква/, і також багато ченців і клеру. Але ці люди є через це єретиками, бо вони сепарують себе від Церкви, вони думають що для тих котрі уживають ці речі нема надії, без котрих вони можуть обійтися. 36/1, 37/.

Розділ XI.

ПРО ІДЕЮ

І. Августин каже що: Ідея є такою інгерентною силою, що ніхто не може бути мудрим якщо б вона не була розумілою. 1/.

Я відповідаю що, це є необхідно взяти за основу ідею божественного ума. Бо Грецьке слово "Ідея", означає в Латині "Форма". Звідси, розуміння ідеї є формою чогось, яка існує віддільно від чогось. Тепер, форма чогонебудь яка існує окремо від чогось, може бути одним з двох кінців: або бути зразком того яке називається формою, або може бути принципом знання даного існування, відповідно до того коли форма знаного є в тому хто її знає. В обох випадках ми мусимо взяти за основу ідею, як це є ясно з слідууючої причини:

В усіх існуваннях генерованих випадковістю, форма мусить бути кінцем якоїнебудь генерації. Але діюча сила /агент / не діє заради форми, хіба за винятком того коли схожість форми є в діючій силі, яка може бути двома способами. Бо в деяких діючих силах чогось яке може бути створене, форма перед-існує відповідно до її природи буття, так як людина генерує людину, або як огонь генерує огонь. Тоді коли в інших діючих силах форма яка може бути створена перед-існує відповідно до зрозумілого буття, так як у тих які діють через інтелект, і тому схожість дому перед-існує в умі будівничого. І це може бути назване ідеєю дому, оскільки будівничий має намір збудувати свій дім згідно такої форми яка є уявленням в його умі.

Отже, тоді, світ не був створений випадково, але Богом, і дією його інтелекту, як це буде наявним пізніше. 2/. Для того, в божественному умі мусіла існувати форма з якої створено світ. І в цьому полягає поняття ідеї. 3/.

2. Даліше, Августин каже що: Ідея є певною оригінальною формою, або сталою і незмінною модою існування яке зміщується в божественнім інтелекті. Вона не є змінною тому що вона сама не була формована; і для того, вона є вічна і завше та сама. Але через її саму ніщо неповстає ані непропадає, все-таки, це є залежне від неї, що все те яке може з'являтися і проходити, або яке дійсно з'являється і проходить, є формоване. 4/.

Я відповідаю що, це є необхідним ствердити що є багато ідей. В доведенню цього треба розглянути в кожній дії останнього кінця є відповідний намір головної діючої сили, так як порядок армії є відповідною ціллю генерала, тепер, те яке є найліпшим в чомусь, є добром порядку універсу, як це вчить філософ в Метафізиці. 5/. Ось чому, порядок універсу є відповідною ціллю Бога, і не є випадковим наслідком послідовности діючих сил, як це було припущено тими котрі думали що Бог створив тільки перше створіння, а це створіння створило друге створіння і т.д., аж доки ця велика кількість створінь була напродукована. Згідно цієї опінії, Бог бувби мав ідею тільки про це перше створіння, але оскільки порядок універсу був створений через Нього, і це було його ціллю, тоді Він мусів мати ідею порядку універсу. Тепер, нігде не може бути ідеї якоїсь цілості якщо б не було детальної ідеї частин, з яких є створена цілість, як заз так, як будівничий не мігби збагнути ідеї дому якщо б він не мав ідеї кожної частини. Таким чином, це мусить бути необхідним щоб в божественнім умі була відповідна ідея всього. Звідси Августин каже що, все було створено Богом, згідно властивої ідеї всього. 6/. З цього слідує: що в божественнім умі є багато ідей.

Тепер, це можна легко показати чому воно не є противне однорідности Бога, якщо ми розглянемо що ідея продукованого є в умі про-

дукуючого як того яке є розуміє, і не як подібність завдяки чого він розуміє, і яке є формою творчого інтелекту в дії. Бо форма дому в умі будівничого є щось, що він розуміє через подібність з якої він формує дім у матерію. Тепер, це не є противним однорідности божественного ума який розуміє багато речей, хоч воно могло б бути противним однорідности тоді коли б Боже розуміння було інформоване через множину подібности. Звідси, багато ідей існує в божественнім умі так як вони є розумілі через себе, як це може бути доведено. Оскільки Бог знає Свою власну Есенцію досконало, Він знає її відповідно до кожної моди в якій вона може бути знана. Тепер, вона може бути знана не тільки в самій собі, але також як вона може бути учасником в створіннях, відповідно до якогось роду схожости. Але кожне створіння має свій відповідний вид в яким воно бере відповідну участь в якийсь спосіб в схожости божественної есенції. Ось чому, так як Бог знає вою власну есенцію як емітацію такого створіння, Він знає це також як властивий модель й ідею цього створіння, і у подібний спосіб відносно інших створінь. Таким чином, це є ясно що Бог розуміє багато моделей властивих до багатьох речей: і вони є багатьма ідеями. 7/.

3. Ідея є зразком божественного ума, як це є ясно з того що Августин каже: що Бог має властивий зразок всього яке Він знає, й тому Він має ідею всього через Його знання.

Я відповідаю що, ідея згідно Платона, 8/ є принципом знання існувань і їх генерації, а ідея існуюча в умі Бога, має подвійну функцію. Бо так далеко як ідея є принципом творення чогось, вона може бути названа зразком, і належить до практичного знання. Але так далеко як вона є принципом знання, вона по правилу називається схожістю, і може належати також

до спекулятивного знання. Але як зразок, то це є споріднене до всього що є створене Богом в кожному періоді часу, і як принцип знання, вона є споріднена до всього що є знане Богом, навіть хоча б воно ніколи не було в часі.

Зло є знане Богом, не через свою власну схожість, але через схожість доброго. Таким чином, зло не має ідеї в Господі, ані як ідея є зразком, ані як вона є схожістю.

Платон, як дехто каже, уважав матерію не як створену, 9/1 тому він уважав не то що тут не було матерії, але що ідея була спів-причиною матерії. І оскільки ми удержуємо що матерію створив Бог, хоч не окремо від форми, то матерія має свою ідею в Господі, але не окремо від ідеї композиції, бо матерія сама собою не може ані існувати, ані бути знаню.

Рід не може мати ідеї віддільно від ідеї видів, так далеко як ідея вказує на зразок, бо рід не може існувати за винятком в якомусь виді. Так само мається справа з випадковістю що нерозлучно супроводить свій суб'єкт, бо вона приходить у буття разом із своїм суб'єктом. Але випадковість яка є додана до суб'єкту має свою особливу ідею.

Тпер, індивідуальности згідно Платона, не мають жадної іншої ідеї поза тими які є в видах, 10/ подвійно, тому що поодиноке є індивідуалізоване через матерію, яка, як дехто уважав, не є створена, й є спів-причиною з ідеєю, тому що ціллю природи є види, яка продукує тільки таку індивідуальність виду яка може бути збережена. Проте, божественне провидіння простягається не тільки на види, але також на індивідуальности. II/.

ПРО ПРАВДУ

І. Філософ каже що: Правдиве і фалшиве неперебуває в речах, але в інтелекті. І/.

Я відповідаю що, як добрі імена в напрямі яких хилиться апетит, так й правдиві імена хиляться в напрямі інтелекту. Тепер, між інтелектом і апетитом є та різниця, або всяким знанням, що апетит є відповідним до того, як бажаний хилиться в напрямі бажаного. Отже, назва апетит, а саме, добро, є у бажанім, і назва інтелект, а саме, правда, є в самому інтелекті. Тепер, як добро існує в речах так далеко як якась річ є споріднена з апетитом— і звідси вигляд доброго переходить від бажаної речі до апетиту, так далеко як апетит називається добрим і якщо його об'єкт є добрим: отже, оскільки правдиве є в інтелекті так далеко як інтелект є віч на віч з розумілим, вигляд правдивого мусить перейти від інтелекту до розумілого, так щоб розуміле також було правдиве так далеко як воно має якесь споріднення з інтелектом.

Тепер, щось розуміле може бути в спорідненню з інтелектом основно, або випадково. Воно є споріднене в основному до інтелекту на котрий воно полягає відповідно свого буття, але випадково до інтелекту через який воно є знає, так якби ми сказали що дім є споріднений в основному до інтелекту архітекта, але випадково до інтелекту від якого він незалежить. Тепер, ми не судимо якусь річ через що вона є випадково, але через те що є в ній основне. Звідси, кажеється що все може бути абсолютно правдиве, так далеко як воно є спорідне з тим на котрім воно полягає, і таким чином кажеється що штучність є правдива будучи спорідненою до нашого інтелекту. Бо також кажеється що дім є правдивим якщо він здійснює форму схожості архітектового ума; і також кажеється що слова є правдиві так далеко як вони є знаком

правди в інтелекті. В такий самий спосіб, кажеться що природність є правдива так далеко коли вона виявляє схожість що є в божественнім умі. Бо камінь називається правдивим, маючи природу властивості камення, відповідно до перед-концепції в божественному інтелекті. Отже, правда перебуває головно в інтелекті, і на другому місці в речах, відповідно до того як вони є споріднені до інтелекту як їх джерела.

Тому, ми маємо багато дефініцій правди. Августин каже що: Правда є тим за допомогою чого вона становить очевидність того яке є". 2/ Гіларій каже що: Правда становить буття ясно і очевидно. 3/, і це відноситься до правди відповідно до того як вона є в інтелекті. І друга дефініція Августина є що: Правда є найвищою схожістю, без ніякої несхожості, до свого джерела. 4/. Також дефініція Ансельма є що: Правда є правильність, пізнана тільки самим умом, 5/, бо те є правильне яке є згідне з своїм джерелом.

2. Як було сказано перед тим, правда, перебуває в інтелекті, головно своїм виглядом. Тепер, оскільки все є правдиве відповідно до того як воно є відповідною формою своєї природи, то інтелект, так далеко як він знає, мусить бути правдою відповідно до того як він має схожість знаного, яке є своєю формою як знана сила. Бо з цієї причини правда встановлюється згідно з інтелектом й існуючим: і звідси, коли ми знаємо згідність, ми знаємо правду. Але в ніякий спосіб не знає цього сенс. Бо хоч зір є схожістю баченого, то все-таки він не знає порівняння яке існує між баченим і тим котре само собою розуміє своє відношення. Але інтелект може знати своє власне ставлення із зрозумілим, все-таки, він нерозуміє це через знання чогось, що щось є. Коли, проте, він розсуджує що якась річ кореспондує з формою яку він

про цю річ розуміє, тоді він вперше знає і висловлює правду. Це відбувається через композицію і поділ, бо у кожній пропозиції відбувається одно з двох, або вживається, або усувається означенням чогось через суб'єкт якоїсь форми означеної предикатом. Це ясно показує що сенс є правдивим відносно даної речі, як є також інтелект, в знанню того "що якась річ є": але через це ще не можна знати і ствердити правду. В подібний спосіб, мається також до діла в справі пропозиції або назви. Отже, правда, може бути в сенсі, або в інтелекті знаючи "що якась річ є" як в чомусь що є правдиве: все-таки не так як щось є знане в знаючому, яке означає слово правда; бо досконалість інтелекту є правдою знаного. Таким чином, говорячи до речі, правда перебуває в інтелекті композиційно і подільно; і не в сенсі, ані в інтелекті знаючо "що щось є".

3. Філософ каже що: в буття і правді є однакове розміщення існуючого. 6/.

Я відповідаю що, так як добро має природу того що є бажане, так само правда є споріднена до знання. Тепер, все є знане так далеко як воно має буття. Ось чому, є сказано у Де Аніма, що душа в якийсь спосіб є в усьому, 7/, через сенс і через інтелект. І таким чином, так як добро є оборотне з буттям, так само є правда. Але так як добро додає до буття поняття бажаного, так правдиве додає споріднення до інтелекту.

Правдиве перебуває в існуваннях і у інтелекті, як було сказано попередно. Але правдиве що є в існуваннях є по суті оборотним з буттям, коли правдиве що є в інтелекті є оборотне з буттям, як те яке є очевидним, є оборотне з очевидним; бо це належить до природи правди. Проте, можна б ще сказати, що буття є як в речах тақ й в буття, так як є правда, хоч правда є головно в інтелекті, тоді коли буття

є головню в існуванні. Це є так тому, бо правда і буття різняться в ідеї.

Не-буття не-має нічого в собі за допомогою чого воно могло б бути знане, але воно є знане так далеко як інтелект зображує знане. Звідси, правда базується на бутті, оскільки не-буття є тільки певним логічним буттям.

4. Що є численніше в існуваннях є пріорним логіці. Але правдиве є в чомусь в якому нема доброго, як, нпр, в математиці. Ось чому, правдиве є пріорним до доброго.

Я відповідаю що, Хоч добре і правдиве є оборотне з буттям як припущення, все-таки вони різняться логічно. І в цей спосіб правдиве, говорячи абсолютно, є пріорне до доброго, як це є наявним з двох причин. Перше, тому що правдиве є більше і ближче споріднене до буття яке є само собою пріорним до доброго. Бо правдиве уважає буття само собою абсолютно і безпосередньо, тоді коли природа доброго слідує за буттям так далеко як буття в якийсь спосіб є досконалим; бо воно є бажане. Друге, це є очевидним з того факту, що знання природно попереджує апетит. Звідси, оскільки правдиве є споріднене до знання, і добре до апетиту, тому правдиве мусить бути пріорним до доброго. Воля і інтелект включають одно другого взаємно, бо інтелект розуміє волю, і воля заставляє інтелект розуміти.

Тому ж то, поміж речами спорідненими з об'єктом волі, є також вміщено те що належить до інтелекту, і навпаки. Звідки, порядком бажаних речей, добро представляє собою універсальність, а правда особливість, тоді як порядок розумілих речей є зворотною справою.

Дальше, чеснота яка називається правдою, не є правдою в загальному, але певний рід правди відповідно якої людина показує себе на ділі і слові якою вона є в дійсності. Але правда яку застосовується в житті вживається в особ-

ливому сенсі, оскільки людина виконує в своєму житті те яке є для неї призначено божественним інтелектом, в такій кількості як це було сказано що правда є в усьому. Крім того, правда справедливості знаходиться в людині тоді, коли вона сповнює свій обов'язок супроти свого ближнього, так як призначено законом.

5. Воно здається що Бог не є правдою. Бо правда полягає в інтелекті композиційно і подільно. Але в Господі не має композиції і поділу. Таким чином, у Господі нема правди.

Противно, наш Господь каже: "Я-путь, істина і життя." /Іоан, Іц: 6/.

Я відповідаю що, як було сказано вище, правда знаходиться в інтелекті відповідно до того як вона є затримана в чомусь так як воно є, і в існуваннях відповідно до того як вони мають буття згідне з даним інтелектом. Це знаходиться в найвищому степені в Господі. Бо Його Буття є не тільки згідне з Його інтелектом, але це є справжня дія Його інтелекту, і Його дія розуміння є мірою причини кожного іншого буття, і кожного іншого інтелекту, і Він Самий є Своїм власним Буттям й дією розуміння. З цього виходить що в Ньому є не тільки правда, але й що Він Самий є найвищою і першою Правдою. 8/.

Хоч в божественному інтелекті нема композиції і поділу, все-таки в Його однорідній дії інтелегенції, Він судить все, і знає всі позиції, бо правда є Його інтелектом.

Правда нашого інтелекту є відповідною згідно свого джерела, то є, з котрого вона одержує знання. Також правда існувань є відповідно згідності їх джерела, то є, божественного інтелекту. Бо божественну правду можна назвати схожістю свого джерела, оскільки Його буття не є іншим від Його інтелекту.

6. Воно здається що правда є незмінна. Бо де є однакова причина, там є однакова дія. Але однаковість є причиною трьох пропозицій: Сократ сидить, буде сидіти, і сидів. Тому правда кожного є та сама. Але з того тільки одна або друга мусить бути правдою. Таким чином правда цих пропозицій остається незмінною.

Противно, бо є написано що: "Правда з-поміж людей зникла!" /Пс. 12: 2/.

Я відповідаю що, кажучи до речі, правда перебуває в інтелекті, як це було сказано попередно, але щось називається правдивим в якості правди перебуваючої в інтелекті. Звідси, зміна правди мусить бути розглянена з становища інтелекту, відносно правди яка є згідна складу чогось розумілого. Тепер, ця згідність може різнитися двома способами, навіть тоді коли якась інша схожість, змінюється в оден з двох екстремів, /скрайностей/. Звідсіль, в оден спосіб правда різниться в частині інтелекту з того факту що наступає зміна опінії про щось яке само собою незмінилось, і другий спосіб, коли щось змінилось але не опінія. Тому в обох випадках може бути зміна від правдивого до фалшивого. Якщо там є інтелект в якому нема зміни опінії, і знання з якого ніщо не може втекти, в цьому є незмінна правда. Тепер, саме таким є божественний інтелект, як це є ясно з того що було сказано попередно. Звідсілля, божественна правда є незмінна. Але правда нашого інтелекту є змінна, не тому що вона сама є суб'єктом зміни, але тому що наш інтелект змінюється від правди до фалшу, бо форма може називатися змінною. Але правда божественного інтелекту є такою яка є згідна з природними своріннями які є правдиві, і це все є незмінним.

Статус що Сократ сидить, опісля як він сидів, і передтим як він сидів, є означений пропозицією: теперішності, минувшини, і майбутнос-

тї. Отже, воно не є послідовним, хоч одна з трьох пропозицій є правдою. І тому сама правда остається незмінною. 9/.

Розділ XIII.

ПОЛІТИКА

I. Так, як морально-етична теорія св. Томи є основана філософічно на морально-етичній теорії Аристотеля, і хоч св. Тома надолужив це теологічним фундаментом якого бракувало в Аристотеля, все-таки, в додатку до цього, теорія томізму є скомлікована через той факт що св. Тома був віруючим християнином, і уважав що людина вдійсності має тільки оден кінець-кінець надприродний, таким чином тільки сама чиста філософічна етика не була достатньо-прovidною в практиці, тому він не міг прийняти Аристотелізм цілковити і беззастережно.

В такому самому розумінню це є правдою про його політичну теорію, в якій він приймає загальне пристосовання системи Аристотеля. Аристотель припускав що держава може задоволити ідеально потреби людини. I/. Але св. Тома не міг з цим погодитися, оскільки він вірив що кінцем людини є кінець надприродного, тому це є Церква а не Держава, яка є спороможна допомогти до осягнення останнього кінця. Це означає, що проблема якої не було і не могло бути в Аристотеля, мусіла бути розглянена св. Томом.

Іншими словами, хоч св. Тома запозичив від Аристотеля велику кількість методи і системи відносно суб'єкту справи політичної теорії, він розглядав цю справу з тодішнього християнського погляду, та змінював або надолужував Аристотелізм згідно потреби його християнської віри. Тому це є дальшим питанням, чи сполучення аристотелізму з християнським поглядом людини і її кінця представляє послідовність, і зв'язок синтези. Одначе, це є очевидним,

що тут постає проблема двох різних концепцій призначення людини, і акуратна формуляція котрим-небудь мислителем, і в котрім-небудь часі, тут не-відограє ролі, бо це є випадкове.

2. Тепер, держава, як для св.Томи так й для Аристотеля, була природною інституцією заснована на природі людини. На початку "De Regimine Principum", св.Тома доводить, що кожне створіння має свій кінець, і оскільки деякі створіння осягають кінець необхідно і інстинктивно, людина мусить керуватися до свого осягнення розумом. Але людина не є ізольованою індивідуальністю яка може осягнути свій кінець просто й індивідуально через ужиття свого розуму, бо людина є з природи соціально-політичним буттям, урджена жити в суспільстві із своїми спігромадянами.

В дійсности, людина потребує більше суспільства як усі інші тварини. Бо природа забезпечила тварину одягом, і засобом оборони, і, т, д, але природа залишила людину необезпеченою, і в таких обставинах що вона мусить забезпечувати сама себе за допомогою свого розуму, і це людина може зробити тільки в кооперації з іншими людьми. Як також є необхідний поділ праці, через який людина повинна набути знання якое фаху, як медицина, рільництво, і, т, д, .

Одначе, найбільшим доказовим законом соціальної природи людини є її здібність висловлювати свою ідею іншій людині за посередництвом мови. Інші тварини можуть виявляти своє чуття шляхом небагатьох знаків, але людина може висловлювати свій концепт цілковито. Це вказує на те, що людство відповідає природно бути суспільством більше, як якінебудь інші тварини, навіть більше як мурашки і бджоли.

Тому суспільство є природне для людини, але якщо суспільство є природне для людини то так само природною є держава. Таким чином, де є велика кількість створінь із спільним намі-

ром осягнення добра, там мусить бути спільна управляюча влада.

3. Тепер, якщо людське суспільство є природне, і є перед-враховане в людській природі, то в наслідок цього воно має божественний авторитет, оскільки людська природа була створена Богом.

Створюючи людину, Бог сприяв людському суспільству і політичному управлінню, тому ніхто не повинен уважати що держава є гріхом. Бо якби ніхто не робив злого, то очевидно що інституція держави була б непотрібною. Але навіть у державі невинности-якщо б така існувала, була б потреба якогось авторитету який б підкувався загальним добром.

Бо чоловік з природи є соціальною твариною. І повинен жити в державному суспільстві. Але звичайне соціальне життя великої кількості людей немогло б правильно функціонувати, якщо б хтось не був в котролі догляду загального добра.

4. Декляруючи державу природною інституцією, св. Тома подав це у сенсі утилітарної основи, але цей утилітаризм є Аристотелівський, бо він нерозглядав державу просто так що це є твір освітленого еґоїзму. Безумовно що св. Тома розглядав владу еґоїзму, і її звичайне відцентрове стремління відносно суспільства. Але він також пізнавав соціальне стремління, яке дає суспільству змогу відстояти стремління еґоїзму.

Якщо пізніше Гобе уважав еґоїзм як тільки одиноко основний імпульс творення держави, св. Тома мусів на довго перед тим знайти практичний принцип зчеплення сил, коли вже суспільство було основане через диктат освітленого еґоїзму. Бо в суті речі, він бачив що ніяка влада ані ніякий освітлений еґоїзм не були б достатними створити тривале суспільство, якщо

б людина немала соціального стремління вкоріненого через природу.

Іншими словами, християнський аристотелізм св.Томи давав йому можливість оминати обидва закиди: що держава є наслідком первородного гріха, до поняття якого хилився св.Августин, і поняття держави як творчости звичайного егоїзму. Бо це є перед-враховано у людській природі, і оскільки людська природа є творчістю Бога, вона є велінням Бога. Тоді з цього слідує важливий висновок: що держава є інституцією у своїм власнім правилі, із своїм власним кінцем, й з своєю власною сферою.

Отже, з цієї причини св.Тома не міг прийняти скрайньої позиції у відношенні проблеми зносин між Церквою і Державою, як також він не міг з чисто-логічного засновку перетворити Церкву у понад-державу, і державу у певну залежність від Церкви. Бо держава має бути "досконалим суспільством", і для спільного добра усіх громадян. 3/. Бо осягнення спільного добра перше всього, стає основою миру у державі, і між громадянами, подруге, це об'єднує і спрямовує громадян до цілковитого порядку, по третє, задовольє ужиття заходів і забезпечення для потреби життя, таке як: небезпека перед ворогом, і заходи проти злочинности в державі. І для цього є потрібні озброєні сили, та система судівництва. 4/.

Тепер, кінець Церкви, є надприродним кінцем, і є вищим від держави, бо Церква є вищим суспільством від держави яка мусить підпорядковувати себе справам які належать до надприродного життя. Але це незмінює того факту що держава є "досконалим суспільством", і автономна у своїй власній сфері. Бо це належить до держави дбати про економічно-суспільні і політично-мирні справи.

Проте, тут треба підкреслити, що між політичною теорією Аристотеля і вимогою християн-

ської віри, у мисленню св.Томи існує певна синтеза, хоч й не цілком стійка, а це тому що, коли б елементи аристотелівської теорії були повністю застосовані, тоді мусіло б повстати відділення Церкви від Держави, що в середньовіковій добі було недоподумання. Однак ж, політична теорія св.Томи представляє до певної міри дійсну ситуацію, в якій підсвідомо формувалася національна держава незалежна від Церкви. Бо Аристотелізм св.Томи дозволяв на творення держави як досконалого суспільства, з умовою християнського переконання, що останній кінець походить від надприродного й вічного Божого провидіння, а не від земсько-державної влади. Тому держава мусіла кооперувати дуже близько з Церквою, і ще не могла бути абсолютно автономним суспільством.

5. Даліше, св.Тома ставить таке саме відношення й до індивідуала, бо він каже що частина є призначена до цілоти, 5/так само як недосконале до досконалого, і оскільки індивідуал є частиною досконалого суспільства, тому це є необхідним щоб закон був відповідним до спільного щастя.

Цим він хоче сказати що індивідуал є підпорядкований цілоти якої він є частиною. Тому у своїм коментарі про етику, він підкреслює, що відвага індивідуала виявляється тоді коли хтось віддає своє життя за найкраще, так як це є у випадку коли людина віддає своє життя в обороні своєї нації-держави.

Якщо це виглядає що св.Тома підпорядковує цілковито індивідуала державі, то це не є цілком згідне правди, бо св.Тома каже також що той хто шукає загального добра, шукає також свого власного добра. Але чась власне добро не може бути досягнене якщо не буде досягнене загальне добро.

Відносно цього, ми мусимо мати на увазі що св.Тома був християнським теологом і філосо-

фом в одній особі, до речі, дуже часто це є тяжко розпізнати, коли говорить теолог, і коли говорить філософ, рівнож св. Тома був щирим прихильником Аристотеля, бо він завше ставиться до Аристотеля з повагою кажучи що: як це каже філософ, або філософ каже що:, і.т.д.,. Бо як ми вже бачили попередно св. Тома вчить що: останній кінець людини є поза сферою держави, і найбільшою важливою справою не є бути тільки добрим громадянином держави, але впершу чергу є її надприродне покликання.

6. Далше, тоталітаризм є для мислі св. Томи цілковито чужим, як це є очевидним з його теорії закону, і походження природи суверенітету. Він, як ми бачили попередно, розглядає чотири роди закону: вічний закон, природний закон, божественний закон, і людський закон. Божественний закон, є законом Бога, так як він є об'явлений позитивно але недосконало жидам, але удосконалений через Христа, 6/ тоді коли державний закон є людським позитивним законом.

Тепер, дія людського законодавства є головно задля примінення природного закону, 7/ і підтримки законної санкції. 8/. Отже, головною дією легестратури є: обороняти і установлювати точність природного закону, та застосовувати його до особливих справ, і робити його дієвим. Отже, людський позитивний закон походить від природного закону, бо кожний людський закон є правдивим законом тільки тоді коли він походить від природного закону.

Таким чином, управитель або правительство держави не є уповноважений видавати і поширювати якийсь закон який противиться або є несумісним з природним і божественним законом, оскільки увесь авторитет походить від Бога. Бо управитель є відповідальний за ужиття своєї влади, і він самий є суб'єктом природного

закону, і він не має права порушувати цей закон, або наказувати своїм підданцям робити щось що не є сумісне з природним законом. Бо коли б це було інакше, тоді закон був би несправедливим і противним загальному добру, або він був би ухвалений задля егоїстичних і приватних цілей законодавців, і таким чином накидував би несправедливий тягар на своїх підданих, тоді такий закон незобов'язує послуху сумління.

Отже, коли ходить про закон який противиться божественному і природному законові, тоді людина повинна слухати скорше Божого закону ніж людського.

7. Тепер, з цього є цілком ясно що, влада законодавців є цілком далеко від того щоб вона мала право бути абсолютною. Таким самим способом св. Тома розглядає теорію суверенного управління. Св. Тома уважає що суверенність походить від Бога, і людство як цілість одержує суверенність від Бога, та делегує цю суверенність голові держави. Тому ніхто не повинен надавати комусь право управління, котре могло б стати диктатурою. Тому влада монарха повинна бути поміркована, щоб його правління не могло бути легко обернуте в тиранію. І найліпшою конституцією була б така конституція, яка б була формована так щоб певна влада була в руках народу. 9/.

До того ж, у відношенню кваліфікації форми уряду, св. Тома слідує за Аристотелем, і каже, що існують три добрі роди уряду: законно удержувана демократія, аристократія, і монархія, і три злі роди або форми уряду: демагогічна демократія, олігархія, і тиранія, з них, тиранія є найгіршою, а монархія є найліпшою формою уряду.

Але ідея найліпшої форми держави-монархії, не є легко досягнена, тому, у практиці, найліпшою конституцією є така конституція, як уже бу-

ло згадано вище, щоб влада монарха була поміркована, та щоб народ вибирав управління. Іншими словами, у модерному розумінню св. Тома був прихильником обмеженої конституційно-парламентарної монархії.

Отже, взагалі це є очевидним, що політична теорія св. Томи є надзвичайно характерна своєю рівновагою, поміркованістю, і має загально здоровий сенс.

8. Врешті, треба сказати, що політична теорія св. Томи є частиною його цілої філософської системи, а не щось що є тільки додане. Бо Бог є Найвищим Володарем і Правителем універсу, але Він не є тільки одною причиною, навіть тоді коли Він є Першою Причиною, і останньою Причиною. Він спрямовує раціональне створіння до його кінця у раціональний спосіб, за посередництвом правильної і підходящої дії, яку показує раціональний розум.

Крім того, право якогонебудь створіння/будь це право батька родини, чи суверена держави над його підданими/є основане на розумі, і повинно бути виконуване розумом. Бо суверен має свої обов'язки, і піддані свої обов'язки, тому "дійсна справедливість" повинна існувати в обидвох, як у суверена так й в його підданих, і всі спільно повинні керуватися доброчесністю для загального добра. Бо людина є соціальним буттям, і тому вона потребує політичного суспільства, щоб таким порядком її природа була сповнена.

Тепер, форма якогось уряду чи влади може змінюватися, але сама людина посідає незмінну і постійну есенцію природи, і на цій природі і на моральній необхідності і справедливості повинна бути основана держава. Бо держава не є Богом, ані антихристом, вона є тільки одним із засобів, через яке Бог управляє раціональне створіння до його кінця. IO/.

Св.ТОМА І АРИСТОТЕЛЬ

І. Як уже було згадано попередно на початку вступу, що св. Альберт був першим котрий користувався до деякої міри філософією Аристотеля, однак можна сказати безперебільшення, що головню і цілковито користувався нею св. Тома з Аквіну. Бо лише учений і геній такої міри як св. Тома бачив ясно, яку велику користь представляла собою філософічна система і інтелектуальна синтеза Аристотеля.

Крім того, св. Тома з своєю геніяльною систематизацією бачив також ясно, що з філософією Аристотеля він може досягнути вершка теологічно-філософічної синтези. Він уважав Аристотелівські принципи правдивими, а правдиве є корисне. Але це було б абсурдом припускати що філософія Томізму є просто Аристотелівська, воно, як уже було згадано на початку, так не є, бо св. Тома користувався так само всіми іншими визначними мислителями як: св. Августин, Псевдо-Діонісій, як також його попередників, і Жидівських, таких як Маймонід, і Арабськими філософами, та десятки інших на яких він покликається в своїх текстах.

Проте, це є правда, що велика частина філософії св. Томи є доктриною Аристотеля. Але ця доктрина є передумана великим умом до найглибшої аналізи, і не є прийнята беззастережно і невільничо. Якщо св. Тома приймав Аристотелізм, то він приймав його головню тому що він уважав це за правду, а не тому що Аристотель був великим ім'ям, бо такий чоловік як св. Тома з своїм серйозним умом віддав себе цілковито шуканню правди, і напевно неприцявби системи поганського філософа, якщо б він був неухважав це за дійсну правду. Особливо тоді, коли деякі ідеї які він впровадив до своєї системи, викликали гострий спротив і опозицію проти св. Томи.

Тепер, одною з фундаментальних ідей яку прийняв св. Тома від Аристотеля є Аристотелівська філософія дії і потенції або потенційности. Св. Тома бачив цю взаємодію, і співвідношення потенції й дії у випадковій і субстанційній зміні матеріяльного світу, і руху в усіх створіннях. Отже, приймаючи принцип Аристотеля що ніщо не є зредуковане від потенції до дії, крім діючого агента який само собою є в дії, і слідуючи за Аристотелем він доводить з обсервації дійсність руху, і зміни, до існування нерухомого Рухача. I/. Тут було б на місці загадати що, на протязі століть різні філософи ставилися до Аристотелівського "нерухомого Рухача" по різному-часто цілком фалшиво. Можливо тому що самий Аристотель залишив це питання в мряковині, і не цілком ясно. Одначе це не є так як твєдить Дурант, що бідний Аристотелівський Бог сидить десь там в небесах і нічого не робить, бо Він нерухається, 2/ і подібні коментарі інших коментаторів./.

Отже, справу нерухомого Рухача вияснив повністю і цілковито св. Тома. Св. Тома бачив глибше чим Аристотель. Бо він бачив що в кожному кінцевім існуванні є подвійність принципів, есенції і екзистенції, і що есенція у своїй потенції є екзистенцією, й що вона існує необхідно. Таким способом він міг довести не тільки Аристотелівського нерухомого Рухача, але також необхідне Буття, і Творця Бога.

Крім того, він був в спорозі розрізнити Есенцію Бога як Екзистенцію, не як само-думаючу мисль, але як "Іпсум Ессе Субсістенс" Самоіснуюче Буття. I йдучи слідом за Аристотелем, св. Тома не тільки дорівнав його, але й пішов значно вперед. Бо, оскільки Аристотель не розрізнув ясно есенції і екзистенції кінцевого буття, він не міг осягнути ідеї Самої Екзистенції і Есенції Бога, від Якого походить усе ограничене існування.

Другим Головним чинником Аристотелівської філософії є кінцевість, бо як ми вже бачили, св.Тома застосовує цю ідею космологічно, психологічно, морально-етично, і політично. Бо доктрина кінцевости дає пояснення твочости, і діючи відповідно Своєї мудрости Бог створив світ для кінця, і цей кінець не може бути нічим іншим як Сам Бог. Він створив світ щоб виявити свою власну досконалість, і сполучити у цій творчості участь створінь, та розповсюдити свою власну доброту. Бо сотворіння існують для Бога, котрий є їх останнім кінцем, особливо Він є останнім кінцем для раціональних створінь, які можуть, і знають Бога через своє знання і любов.

Отже, доктрина кінцевости гармонізується повністю з християнською релігією. І третє, приймаючи ідею індивідуалізації, св. Тома міг довести що душа є формою тіла, індивідуалізована через матерію яку вона інформує, тим то, душа і тіло творять разом цілковиту субстанцію людини. І далі, наполяганням св.Тома на близькість сполуки душі й тіла, та відкинення теорії Платона, дає нам легше вияснення чому душа є сполучена з тілом. Бо душа через свою природу є формою тіла.

І четвертим чинником, було примінення Аристотелівської психології, яка йшла рука в руку з приміненням Аристотелівської епістимології, з наполяганням того факту, що людське знання походить з сенсу досвіду і його обмірковування.

2. Крім того, св.Тома невагався прийняти позицію Аристотеля також навіть тоді, коли це приводило до конфлікту з традиційною теорією. І він робив це тільки тому, бо він уважав що Аристотелівська позиція була сама собою правдива, та була сполучною з християнським об'явленням. І коли щось було несполучне з хри-

стиянською доктриною він це відкидав, або просто уважав що Авероністична інтерпретація Аристотеля не була правдива.

Тепер, ще треба б задержатися коротко відносно опозиції проти св.Томи.Опозиція проти св.Томи повстала з причини прийняття ним Аристотелізму, а це знова постало з причини Авероністичної інтерпретації Аристотеля.Але, якщо Авероністи були оскаржувані за послідовність поганського філософа, надаючи цій філософії першєнства перед філософією св.Августина, і тим самим підривали суцільність об'явлення, то це було не безпричини, але ціж самі взяті традиціоналісти оскаржували в подібний спосіб також св.Тому. Вони завзято старалися втягнути в це Томізм, та засудити його на рівні з Аверонізмом. Тому ця ціла справа дає нам ясно до зрозуміння що св.Тома був новатором, та вступив на цілком до того часу незнаний шлях. Це повинно бути для нас сьогодні особливо інтересно, оскільки Томізм уважається за щось старе традиційне і перестаріле. І колись Томівський Аристотелізм був уважаний за щось дуже небезпечне.

Отже, принциповим пунктом атаки проти св.Томи, була його теорія одности субстанційної /істотної/ форми. Уже в 1270 р, Франціскан Пекам і Домінікан Кільвардб оскаржували св.Тому що його вчення є противним вченню святих Августина і Ансельма. 7 Березня 1270 р, С.Темпір Єпископ Парижу засудив аж двіста дев'ятнацять /219/ Томівських пропозицій, загрожуючи екскомунікацією кожного хто б посмів їх удержувати, включаючи туди пропозицію теорії необхідності світу, і матерії як принципу індивідуальности.

Після Парижського засуду, 18 Березня 1277р, наступає засуд в Оксфорді Архиепископом Кентенбери Р.Кільвардом. Але в між часі Томізм осягає признання у чині Домініканів. Одначе з

того часу минуло багато сотень літ, заким Томізм був повністю прийнятий християнськими мислителями, та став офіційно наукою теологічно-філософської синтези Вселенської Церкви.

Але ми мусимо пам'ятати що, якщо гостра позиція проти Томізму була призначена умерти, все-таки Томізм мусів ждати довгі віки щоб бути належно оціненим. Бо як уже було згадано у вступі, що аж прикінці 19того століття 1879 р, Папа Лев XIII видав Енцикліку "Аетерні Патріс", в якій вказує на велике джерело Богословсько-філософської науки, і синтези християнської філософії, та доручає обов'язково вивчати Томізм.

ЕПІЛОГ

З.І времті, якщо історія людства має бути мірилом того що людина своїм умом і своєю дією досягнула, то очевидно що це відноситься до ідеї кінця людської мислі. Але велике нагромадження знання і досвіду не дає відповіді останнього кінця, тобто людину ворушить одно питання, що є понад і поза цим нагромадженням ?

З цієї причини філософ і любимець мудрости не може ніколи бути задоволений тільки докладною інформацією що діється в світі. Бо універс захоче таємницю яку ніяка метода фізичних наук не є в силі відкрити. Однак, мислителі намагалися, і намагаються цю таємницю відкрити, але замість відкриття, вони ще більше її поплутали та бродять в безконечнім безладю.

Бо як каже Флеген, З/ що: Від часу Декарта, великі мислителі боролися з проблемою яка є знана як "Класична Метафізика" яку можна назвати їх зусиллям вивести метафізику з епістимології, або ідентифікувати онтологію з теорією знання. /Що є таке саме як покласти віз перед конем/. І намагалися відкрити природу буття з природи мислі. Кант бачив це досить добре, але він не міг знайти розв'язки проблеми нашого спекулятивного знання про буття

в самому собі. Подібно також інші, як Гегель, Комте, і Бергсон, не могли оминати упередження традиції століть яке встановив Декарте, і яке вело кожного наступного мислителя зачинати від знання щоб знайти реальне. Cogito ergo sum, яке має свою протилежність у мислях модерних шкіл не тратило надії щоб знати реальність таку як вона є. Великі філософи змагали знайти світло в обмеженім і вузкім епістолологічним упередженню. І кожний наступний мислитель відкидав розв'язку свого попередника. І хоч це є правдою що ці мислителі збагатили вгляд, одначе треба з сумом свердити що вони залишили підставову метафізичну проблему буття не-діткненою.

Тоді це нічого дивного що такі генії як Кіркегор, Шопенгавер, і Ніцше, відкинули "притесію", що розум може дати розв'язку підставовій і кінцевій проблемі людського буття, і взяли притулок в сліпій вірі, чорнім песимізмі, і в силі волі.

Дальше, обслідуючи стан філософії двох генерацій в Європі за останних 40 літ, не можна не зауважити в якій агонії, страхіттю, і трагедії находилися і находяться ці дві генерації. Бо вони бачили як варварство тріюмфувало, і де Марксистський матеріалізм дійшов до найбільшої не-людськості супроти тих яким нібито мав служити.

Крім того, в між часі критичний ідеалізм Кантівської традиції, і діялектичний ідеалізм походячий від Гегеля став також дескредетований, а позитивізм який був легацією Комте в західному світі, не може дати відповіді на домагання часу в шуканню чогось кінцевого. В той самий час також історизм Кроче не може пропонувати абсолютної критерії ані для мислі ані для життя. Одним словом, провідний релятивізм західного філософічного світу, довів до цілковитого банкрупства мислі, і незалиши-

лося нічого, хіба тільки розпач всієї раціональної думки.

Тому, для чесної і серйозно думаючої людини, залишається до вибору виклик трьох, і тільки трьох альтернатив: 1. Діалектичний матеріалізм Карла Маркса і його послідовників; 2. Атеїстичний і нігілістичний екзистенціалізм Ніцше і Гейдідгера популяризований Сартрим; і 3. Філософія, яку Християнська традиція заходу постійно удержувала, і яка знаходить свій найвищий розвиток і насагу, походячу з Метафізики св. Томи з Аквіну."

Отже, Томізм, як ми це наочно бачимо, є одинокою відповіддю на віднову людської мислі. Бо, незалежно від зовнішно-технологічної зміни модерної доби, Томізм є неперевершеним і невичерпним джерелом дієвої насаги для людської мислі, і для осягнення в людським буттю і життю правдивого природного і надприродного щастя, тут на землі, і у вічності.

Бо що є вічне, є безкінця, і що є безкінця, є завше молоде і здорове, свіже і радісне, як Самий Господь Бог, і Його Син Ісус Христос, і Його наука любови.

КІНЦЕВЕ СЛОВО

В передовому слові, та у вступі, я подав ясно мету цього нарису. Тому повторяти це саме нема ніякої потреби. Одначе, тріб ще обов'язково, хоч дуже коротко, застановитися над постатю українського св. Томи-Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького. Бо великий Митрополит писав також глибокі Богословсько - Філософічні твори, які, якщо б вони були закінчені, були б також свого роду "Сумма Теологія".

Нажаль, Митрополит незакінчив своїх творів, яких нам так дуже треба. Митрополит написав тільки певні частини: "Божа Мудрість" 1932-35р., і суспільно-політично-соціологічні твори як; "Як Будувати Рідну Хату" 1941р., і "Про Єдність, 1943р., та велечезну кількість " Пастирських Листів". Між ними, на особливу увагу заслуговує Пастирський Лист до "Української Інтелегенції" з 27. I. 1901р. Який не втратив свого значіння й сьогодні, бо він звучить так, якби він був писаний 27. I. 1970р. Тільки незнати чи та інтелегенція його тоді читала, і тим більше, чи теперішня інтелегенція його читає.

Але творчий спадок Великого Митрополита й до сьогодні не є достатньо досліджений, і повністю неопублікований. Є тільки уривки частин, та Пастирські Листи. У вище згаданих творах Митрополит цитує схолястиків, в тім: св. Августина св. Тому, і Аристотеля. Уривки цих творів Митрополита видало: "Українське Богословське Наукове Товариство" під назвою: " Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького" Том I. Торонто, 1965 р.

В згаданих Творах Митрополита, читач зауважує аналогію мислі Митрополита і св. Томи, де-

які речення є майже цілком ідентичні з деяким текстом цього нарису як: у Психології, Моралі, і Політиці, і т.д.

Цю Українську Католицьку науку продовжує наслідник Митрополита, мученик Української Католицької Церкви, Його Блаженство Кардинал Йосиф Сліпий. Котрий причинився так багато до розвитку Української Католицької науки, бо ж він самий є великої міри Богослов і науковець. Причиняються до цієї науки також усі наші Митрополити, Єпископи, і Священники у вільному світі.

Вчив нас також наш Український Сократ, філософ Григорій Сковорода. Бо коли його питали чого вчить нас Святе Письмо, він відповів що: "Святе Письмо вчить нас про людське серце, - так як, книжка куховарства вчить нас як задоволити наш шлунок, або як книжка моди вчить нас як гарно одягатися - так само Святе Письмо вчить нас як людське серце повинно бути облагороджуване." Коли питали його що є філософія, він відповів: "що філософія, або любов мудрости, спрямовує нас і нашу дію до одного кінця, щоб дати життя для душі, та щоб облагородити наше серце. Бо коли людська душа є весела, коли наш ум є спокійний і наше серце у згоді, тоді все є спокійне, сяюче, шасливе, і благословенне. Такою є філософія." І Сковорода просив Господа: "Отче наш, Ти, що єси на небесах, просимо Тебе щоб Ти зіслав нам Сократа, щоб він навчив нас як нам пізнати самих себе, і коли будемо знати самих себе, ми зможемо розвинути в нас філософію яка була б нашою власною рідною, і природною в нашім краю!" 1/.

Вчив нас також наш великий Шевченко. "І мертвим і живим і ненародженим" щоб ми вчились, "І чужому навчайтесь, - Свого не цурайтесь, Бо хто матір забуває, Того Бог карає!" 2/.

А вчитись, кожному і завше потрібно. Тому, тільки у Божім об'явленню, і у християнській філософії, ми завше знайдемо шлях до віри, до знання, і до правди.

БІБЛІОГРАФІЯ ТЕКСТІВ ТОМІЗМУ

Texts

S.Thomae Aquinatis Opera Omnia, Iussu Leonis XIII edita, 16 vol., Rome 1882-1948.

S.Thomae Opera Omnia, 25 vol., Parma (Fiacca-dori) 1852-1873. Photographic reproduction by Musurgia Publishers, New York 1948/9.

Opera Omnia (Vives edition) 34 vol. Paris, 18-72-80. (The English Dominican Fathers translation of; Summa Theologica, Summa Contra Gentiles, and the Quaestiones Disputatae)

Basic Writings of St. Thomas Aquinas, edited by A. Pegis. 2 vol. New York, 1948.

Bibliography

Grabmann, M. Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin, Munster, 1920. (2nd edition) Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Munster, 1931.

Bourke, V. Thomistic Bibliography, 1920-40. St. Louis, Mo. USA. 1945.

Life

Chesterton, G. St. Thomas Aquinas, London, 1933, Grabmann, M. Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. Munich, 1924.

General Studies

Gilson, E. Le Thomisme. Paris, 1944, (5th edit.) English translation, The Philosophy of St. Thomas Aquinas. Cambridge, 1924, 1930, 1937.

Manser, G. Das Wesen des Thomismus. Fribourg, (Switzerland) 1931.

Oligiati, F. Key to the Study of St. Thomas. Translated by J. Zyburka, St. Louis USA. 1925.

Maritain, J. St. Thomas Aquinas, London, 1946.

Vann, G. Saint Thomas Aquinas, London, 1940.

Metaphysics

- Habbel, J. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suarez, Fribourg, 1929.
- Pieper, J. Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. Munster, 1934.
- Schulemann, G. Das Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Munster, 1915.
- Patterson, R. The Concept of God in the Philosophy of Aquinas. London, 1933.
- Rolfes, E. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg a. d. Lahn, 1927.

Cosmology

- Beemelmann, F. Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin. Munster, 1914.
- Cornoldi, G. The Physical System of St. Thomas. Translated by E. Dering. London, 1895.
- Marling, J. The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1934.

Psychology

- O'Mahony, L. The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. London, 1929.
- Pegis, A. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934.

Knowledge

- Grabmann, M. Der gottliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustine und Thomas von Aquin. Clogne, 1924.
- Hufnagel, A. Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Cologne, 1924.
- Meyer, H. Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Fulda, 1934.
- Rahner, K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939.

Moral Theory

- Pieper, J. Die Ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Munster, 1908.

Sertillanges, A. La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1942.

Politic

Grabmann, M. Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin. Augsburg, 1925.

Kurz, E. Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im/B., 1932.

Aesthetic

Dyroff, A. Über die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von Aquin. Berlin, 1929.

Maritain, J. Art and Scholasticism. London, 1930.

ЗАГАЛЬНА БІБЛІОГРАФІЯ

St. Augustine, City of God, (De Civitate Dei) Translated by G. Walsh, Image Books, N.Y. 1953.
The Dialogues of Plato, by B. Jowett, N.Y. 1937,
The Basic Work of Aristotle, by McKoen, N.Y. 1941.

A History of Philosophy, by F. Copleston, Image Books, N.Y. 1962.

Immanuel Kants Werke. von Cassirer, Berlin, 1918.

Hegels, Samtliche Werke, von Glockner, Stuttgart, 1927-30.

Niezsche Werke in drei Banden, von Schlechta, Munchen, 1954-56.

Logical Positivism, A. J. Ayer, Free Press, N.Y. 1966.

S. Kirkegaard, Either/Or, Anchor Books, N.Y. 1959. And, The Conclusion Unscientific Postscript, Present Age, Repetition, by Swanson, Oxford Uni. Press, 1946-1959.

Jasper, K. Die Geistige Situation der Zeit, Berlin, 1931. Von den Wahrheit, Munchen, 1946. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich, 1949.

Heidegger, M. Sein und Zeit, Teil I, Halle, 1927.
Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn,
1929. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt, 1943.

Sartre, P. Being and Nothingness, Translated
by H. Barnes, N.Y. 1965. Existentialism and Hu-
manism, Translated by Mairet, N.Y. 1950.

Existentialism and the Modern Predicament,
by F. Heinemann, N.Y. 1958.

Marcel, G. The Mystery of Being, Harv. Pres. 19-
50. The Philosophy of Existence, 1948.

Four Existentialist Theologians, Maritain,
Berdaev, Buber, and Tillich, by Herberger, N.Y.
1958.

The Search for Being, by W. Kimmel, N.Y. 1967.

Freud's Basic Writings, by Brill, N.Y. 1938.

The Political Philosophy, by G. Catlin, N.Y. 39.

Gilson E. Being and Some Philosophers, To-
ronto, 1949.

Barrett, W. Irrational Man, N.Y. 1958.

Marx and Engels, by Ryazanow, N.Y. 1954.

Three Who made a Revolution, Lenin, Trotsky,
Stalin, by B. Wolfe, N.Y. 1964.

The Phenomena of Man, by T. de Chardin, N.Y.
1965.

The Documents of Vatican II, 1963-1965.

Святе Письмо, Старого та Нового Завіту, 00 Ва-
силіяни, Рим 1963.

Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шеп-
тицького, Том I. Торонто, 1965, .

Життя Григорія Сковороди, Київ, 1961.

І Д. Оліяничин, Григорій Сковорода, Берлін, 1928,

Українська Церква Між Сходом і Заходом, Гр.
Лужницький, 1954.

ПОКАЗНИК

Передне Слово:

- 1/ Enity Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas (Random House, New York 1956) p. VIII.
- 2/ Jacques Maritain, Approches to God (The Macmillan Co. 1965) p. 29-30.
- 3/ Alfred N. Whitehead, Religion of the Making, (Cambridge 1927) p. 105.
- 4/ Summa Theologia, q. 1. a 6.
- 5/ Pope Paul VI, Dialogues, Arrange by G. Clancy, (Simon & Schuster N.Y. 1968) p. 125.

Вступ Частина Перша:

- 1/ Frederick Copleston, A History of Philosophy (Image Books N.Y. 1962) Vol. II. Part II, p. 21.
- 2/ M. Grabmann, Die Kanonisation des heiligen Thomas von Aquin, Div. Tho. Jah. I. p. 241.
- 3/ O'Connor, Catholic Church & Orthodox Christianity (New York 1965) p. 65.
- 4/ Іларіон Митр., Князь Володимир прийняв Православіє а не Католицтво. / Вісникер 1952/ст. 14.
- 5/ E. Gilson, Le Thomisme, English translation, The Philosophy of St. Thomas Aquinas, (Cambridge, 1924, 1930, 1937)
- 6/ Anton G. Pegis, Basic Writings of St. Thomas Aquinas, (Random House 1945) p. 35-51.

Вступ Частина Друга:

- 1/ G. Catlin, the Political Philosophers (McGraw-Hill, N.Y. 1939) p. 168-174. 2/ Ibid, p. 174
- 3/ J. K. Jessup, The Ideas of Henry Luce, (Atheneum N.Y. 1969) p. 297.
- 4/ F. Copleston, A His. of Phil. Vol. II. Part II. (Image Books 1962) p. 26-31.

ПОКАЗНИК

- 5/ С. Fabro, Platonism, Neo-Platonism and Thomism, In K. Kremer, Die neuplatonisches Seinsphilosophie, und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, (The New Scholasticism Vol. XLIV, No. I 1970) p. 70-99.
- 6/ R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, in Logical Positivism, Edited by A. Ayer (Free Press, N.Y. 1966) p. 65-66.
- 7/ А. Г. Спиркин, Дialeктической Материализм, Философская Энциклопедия, /Москва, 1960/ст. 479, 488-495.
- 8/ S. Kirkegaard, Johannes Climacus, in Existentialism and the modern Predicament, by F. H. Heinemann, (Harper & Row, N.Y. 1956) p. 32.
- 9/ Kirkeg., Concluding Unscientific Postscript, p. 558. 10/ Kirkeg., Present Age, Oxford, 1940, p. 30. 11/ Conc, Unsc, Posts, p. 50.
- 12/ Ibid, p. 85.
- 13/ K. Jasper, Über Meine Philosophie, (München 1951) p. 333. 14/ Jasper, Der Philosophische Glaube (München 1948) p. 58.
- 15/ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, (Halle, 1922) p. 19.
- 16/ W. Barrett, Irrational Man, (Doubleday & Co. N.Y. 1962) p. 217.
- 17/ Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit (Bern, 1954) p. 66-69. 'Sein und Zeit, (Tub. 1953)
- 18/ Heinemann, Exist. and Modern Predic, p. 95.
- 19/ Heidegger, Existence and Being, (Chicago 1949) p. 370. And, Was Ist Metaphysik? (Frankfurt 1943) p. 17.
- 20/ Sartre, Being and Nothingness, (The Citadel Press, N. Y. 1965) pp. XXIX-22-23,
- 21/ Heinm. Exist. and Mod. Pred, p. 129.

ПОКАЗНИК

- 22/ Sartre, Being and Nothing. (Cit. Pres.) pp . 544-545. And, W. Kaufmann, From Shakespeare to Existentialism, (Doubleday & Co 1960) p. 294-295.
 23/ St. Thomas Aquinas, Commentary on the Metaphysics of Aristotle, The Prologue and Book XII.
 24/ The Documents of Vatican II. 1963-1965. p. 648.

Принципи Творення Буття:

- 1/ Summa Theologica, I, q. 66, a. 1,
 2/ Summa Theol. I, q. 50, a. 1,
 3/ Summa Contra Gentiles, II, c. 54,
 4/ Ibid, I, c. 22,
 5/ De Potentia, 7, 2. ad 9,
 6/ F. Copleston, A History of Philosophy, Vol. II, Part II, p. 53-54.

Довід Існування Бога:

- 1/ Summa Theologica, I, q. 1, a. 7, .ad. q, II, a. I,
 2/ S. T. II., 3/ S. T., III., 4/ q, 27,
 5/ q, 44, . 6/ q, 3, . 7/ q, 14,
 8/ q, 19, . 9/ q, 25, . 10/ De Fide
 Ortho., I, 1; 3 (FG 94, 789; 793).
 11/ Posterior Analytic, I, 3 (72b 18)
 12/ Metaphysics, III, 3 (1005b 11); Post. Anal. I, 10 (76b 23)
 13/ De Hebdomadibus, (PL 64, 1311)
 14/ S. T. q, 3. a. 4,
 15/ Summa Contra Gentiles, I, c. 20, also Aristotle, Physics, I, 4 (187a 12); St. Augustine, De Civitate Dei, VIII, 2; 5 (PL 41, 226; 239) ; De Genesi ad Litt., X, 25 (PL 34, 427)

ПОКАЗНИК

- Maimonides, Guide, I, 53 (p. 72).
 16/ De Fide Orth., I, 4 (PG 94, 800).
 17/ S.T. q, 13, a. 1, .
 18/ Metaph. Ia, 1 (993b 25). 19/ Ibid, 993b.

Природа Бога:

- 1/ Summa Contra Gentiles, I, c. 14, I, c. 17,
 I, c. 30, I, c. 34, I, c. 53, 54,
 2/ S.T. q, 12, a. 12, S.C.G., I, c. 31, .

Бог є Вічний:

- 1/ Summa Contra Gentiles, I, c. 15,
 2/ Aristotle, Phys., III, 6 (207a 27)
 3/ S.C.G., I, c. 16, ., Arist. Phys., IV, 11, (219b
 1) ad. VIII, 1 (251b 12) (VIII, 6 258b 13)
 4/ S.C.G., I, c. 17, ad, c. 13, 33.
 5/ Arist. Phys., III, 1 (201a 10)
 6/ Arist. Phys., II, 7 (198a 25)
 7/ S.C.G., I, c. 33, 8/ Ibid, I, c. 18, .

Ім'я Бога:

- 1/ Summa Theologica, I, q 13, a. 1,
 2/ Ibid, I, q, 13, a. 5,
 3/ S.T., I, q, 13, a. 7, ad. S.C.G., I, c. 30, 31, 32,
 4/ De Divinis Nominibus, I, 5 (PG 3, 593)
 5/ De Fide Orthodoxa, I, 9 (PG 94, 833)
 6/ Peter Lombard, Sent., I, VIII, 1 (I, 58)
 7/ S.T., I, q, 11, 12, . ad. Exodus, 3: 14, .

Про Божє Знання:

- 1/ Summa Theologica, I, q, 14, a. 11, ad. q, 4, a. 2.

ПОКАЗНИК

- 2/ De Anima, I, 5 (410b 4); Metaph., II, 4 (1000 b 3) 3/ Avicen, Metaph., VIII, 6 (1000rb)
 4/ S.T., q, 44, a. 2, . ad. Phys., III, 6 (207a 7)
 5/ De Civitate Dei, XII, 18 (PL 41, 368) ad. Arist., Phys., III, 4 (204a 3) and, VI, 7 (238b)
 6/ S.T., I, q, 7. a. 4; q, 46, a. 2, ad. 8, .
 7/ Attributed to Anaximenes and Diogenes by Aristotle, Phys., III, 4 (203a 18); Metaphys., I, 3 (984a 5)
 8/ S.T., I, q, 10, a. 2, ad. a. 4, .
 9/ Avicenna Metaphys., VIII, 6 (100rb).
 10/ S.T., I, q, 9, a. 1, . ad. q, 14, a. 15, .
 11/ S.T., I, q, 14, a. 16, .
 12/ Metaphys., I, 1 (982a 1)
 13/ De Anima, III, 10 (433a 14)

Значення:

- 1/ S.T., I, q, 84, a. 7, ad. q, 85, q, 86, q, 87, q, 88, .

Значення Тіла:

- 2/ S.T., I, q, 76, a. 1, 3/ S.T., I, q, 84, q. 2,
 4/ S.T., I, 84, a. 2. 5/ Arist., De Ani., I, 2
 (404b 17) ad. I, 5 (409b 24) 6/ Ibid, (404b 110)
 7/ Democritus, according to Aristotle, De Ani, I, 2 (405a 5) ad. Diogenes, accr. to Aristotle, Ibid, (405a 21)
 8/ Hippo, accor. to Aristotle, De Ani, I, 2 (405b1)
 9/ Aristotle, De Gener, I, 1 (314a 16)
 10/ Arist, De Ani, I, 5 (410a 3); I, 4 (408a 19)
 11/ Ibid, 12/ Arist, Metaphy, VIII, 9 (1051a29)
 13/ De anima, I, 5 (409b 23) 14/ De Ani, II, 12, (424a 32)
 15/ S.T. I, q, 78, a. 3, .

Знання Природних Видів:

- 1/ Meno, (p. 82b) 2/ De Ani, III, 4 (430a 1)

ПОКАЗНИК

- 3/Ibid,(429b 30) ad.S.T.,I.q,84,a.3,.
 4/Aristotles,Metaphy.,I,9(993a 1)
 5/ S.T.,I.q,76,a.1,. 6/Ibid,q.66,a.2,.

Знання Зрозумілих Видів:

- 1/S.T.,I.q.84,a.4,.
 2/St.Augustine,Libr.83,q.46.(Pl40,30)
 3/Arist.Metaphy.,I,9 (991a 21)
 ad.Plato,Phaedo (p.100d)
 4/ S.T.,I.q.84.a.4,.

Інтелектуальне Знання:

- 1/St.Augustine,Epist.CXVIII,4 (PL 33 446)
 2/Aristotle,De Anima,III,3(427a 17)
 3/S.T.,I.q,75,a.3,.
 4/Arist.,De Ani,III,3 (427b 6)
 5/De Somo,I, (454a 7)
 6/Arist.,De Ani.,III,4 (429a 24)
 7/Ibid. III,5 (430a 18)
 8/ S.T.,I.q.79,a.3,and 4,.
 9/ S.T.,I.q.84,a.6,.

Інтелектуальна Зрозумілість:

- 1/Arist.,De Anima,III,7 (431a 16)
 2/ S.T.,I.q,79,a.6,.

Інтелектуальна Розсудливість:

- 1/Arist.,De Somno,I (454b 13)
 2/St.August.,De Genesis ad Litt.,XII,15
 (Pl 34,466). 3/ S.T.,I.q,84,a.8,.
 4/Arist.,De Caelo,III,7 (306a 16)
 5/Arist.,De Somno,III,(456b 17)
 6/ S.T.,I.q,84,a.8,.

ПОКАЗНИК

Психологія.

Есенція Духи:

- 1/Aristotle, Phys, VIII, 10 (267b3) ; 6 (258b 15)
- 2/De Trinitate, VI 6 (PL 42, 929)
- 3/Arist., De Anima, I, 2 (404a 11)
- 4/Arist., Phys, VIII, 5 (258b 15)
- 5/ S.T., I.q, 75, a.2, .

Існування Духи:

- 1/Arist., De Anima, I, 4 (408b 11)
- 2/St. Augut., De Trin., X, 7 (PL 42, 979)
- 3/ S.T., I.q, 75, a.2, .ad. De An., I, 4 (408a34)
- 4/Arist., De Generatione, I, 10 (327b 23)
- 5/ S.T., I.q, 75, a.3, .

Душа і Людина:

- 1/Augustine, De Civ., Dei, XIX, 3 (PL 41, 626)
- 2/Averroes, In Metaphy., VII, comm., 21; comm. 24, (VIII, 80v; 82v) - St. Thomas, In Metaphy., VII, lec. 9.
- 3/Arist., Eth., IX, 8 (1168b 31)
- 4/ S.T., I.q, 75, a.4, .

Душа, Матерія, і Форма:

- 1/De Dev. Nom., V, 5 (PG 3, 820)
- 2/ St. Bonaventure, Im II Sent., diii, pt. I a. I, q. I (II 89)
- 3/Arist., Metaphy., VII, 6 (1045b 4)
- 4/ S.T., I.q, 50, a.2, . 5/De Gener., ad Litt., VII, 7; 8; 9 (PL 34, 359; 460)
- 6/De Dev. Nom., V, 9 (PG 3, 825)
- 7/ S.T., I.q. 75, a.5, .
- 8/Metaphy., VII, 6 (1045b 21) ad. De Dev. Nom., 5, (PG 3, 820) 9/ S.T., I.q. 50, a.2, i a.3, .
- 10/ S.t., I.q. 75. a.6, .

ПОКАЗНИК

Душа і Корупція:

- 1/Arist., De Anima, I, 1(403a9)
- 2/De Dev.Nom., IV, 2 (FG 3, 696)
- 3/ S.T., I.q, 50, a.5, .i, q.50, a.2, .
- 4/ S.T., I.q, 75, a.6, .

Сполука Душі і Тіла:

- 1/Arist., De Anima, III, 4 (429b 5)
- 2/ S.T., I.q, 75, a.2, . 3/ Ibid. 4/ Ibid.
- 5/ S.T., I.q, 75, a.6, . 6/ Metaphy., VII, 2 (1043a 19) 7/ De Ani., II, 2(414a 12)
- 8/St.Albert, Summa de Creatur, II, q4. a.1 (xxxv, 34); - Avicenna, De Ani., I, 1(1rb)
- 9/ Phys., V, 1 (224a 31) 10/S.T.I.q, 75, a.4, .
- 11/ Ibid. 12/In De Ani., III, comm.5 (VI, 164v) 13/ Arist., De Ani, III, 7(431a 14)
- 14/William of Auvergne, De Anima, I, 7(II Supl. 194) 15/Aristotle, De Anima. III, 4(429a26)
- 16/Op.cit.II, 2(414a 12)
- 17/Arist., Ethics, X, 7(1177a 17)
- 18/ S.T., I.q, 75, a.5; q, 50, a.2, .
- 19/ S.T., I.q.75, a.5, . 20/ Ibid.
- 21/Phys., II, 2 (194b 12) 22/De An., III, 4 (429b 5) 23/ S.T., I.q, 76, a.1, .

Множина Інтелектуального Принципу:

- 1/Summa Theol., I.q, 75, a.5, .
- 2/St.Augstine, De Quant, Ani., XXXII(PL321o73)
- 3/Phys., II, 3(195b 26)
- 4/ S.T., I.q, 75, a.4, .
- 5/ De Anima, II, 2(414a 13); (414a 32)
- 6/ Arist., De Ani., III, 8(431b 29)
- 7/ Ibid.(432a 2) 8/S.T., I.q, 6, a.4, .
- 9/ S.T., I.q, 117, a.1, . ad.S.T., I.q, 76, a.2, .

ПОКАЗНИК

Трактат Закону.

Есенція Закону:

- 1/Summa Theologica, I-II, q, 90, a. 1, ad. S. T., I. q. 57, .ad. S. T., I-II, q. 91. q. 92. q. 93.
- 2/ S. T., I. q, 1. a. 1, .and 3, .
- 3/Aristotle, Phys., II, 9 (200a 22)
- 4/Peter Lombard, Sent, II, xxx, 3 (I, 464)
- 5/Arist., Eth., VII, 3 (1147a 24)
- 6/ S. T., I. q, 17, a. 1, .
- 7/Arist., Politic, I, 1 (1252a 5)

Хто є Компент, Встанов. Закони:

- 8/Arist., Eth., II, 1 (1103b 3)
- 9/Gratian, Decretum, I, ii, 1 (I, 3)
- 10/ Arist., Polit., I, 1 (1252a 5)

Про Вічний Закон:

- 11/S. T., I. q, 22, a. 1, ad. 2, .
- 12/S. T., I-II, q. 91, a. 2, .

Про Природ. Закон у Нас:

- 13/S. T., I-II, q. 90, a. 2, .
- 14/Glossa Ordin. (VI, 7E); Peter Lombard, In Rom., super II, 14 (PL 191, 1345)
- 15/S. T., I. q. 10, a. 1, .

Про Людський Закон:

- 16/De Libros Arb, , I, 6 (PL 32, 1229)
- 17/Arist., Metaphys., IX, 1 (1053a 31)
- 18/ S. T., I-II, q. 90, a. 1, ad. 2, .
- 19/ Ibid.

Про Божественний Закон:

- 20/Summa Theol., I. q. 5, a. 5, .
- 21/S. T., I-II, q. 91, a. 4, . ad. De Libr., I, 5 (PL 32, 1228)

ПОКАЗНИК

Про Природний Закон:

- 22/ Aristotile, Eth., II, 5 (1105b 20)
 23/ Damascene, De Fide Orth., IV, 22 (Pg 94, 1200)
 24/ S.T., I, q. 79, a. 12, .
 25/ S.T., I-II, q. 90, a. 1, ad. 2, .
 26/ Arist., Eth., II, 5 (1105b 20)
 27/ S.T., I-II, q. 94, a. 2, .

Про Правила Природного Закону:

- 28/ S.T., I-II, q. 92, a. 2, .
 29/ S.T., I-II, q. 90, a. 1, .
 30/ S.T., I-II, q. 91, a. 3, .
 31/ Arist., Metaphys., III, 3 (1005b 29)
 32/ S.T., I-II, q. 94, a. 3, .

Про Природ. Закон в Усіх Людей:

- 33/ Arist., Eth., V. 1 (1129b 12)
 34/ Arist., Phys., I, 1 (184a 16)
 35/ Boethius, De Hebdom. (PL 64, 1331)
 36/ Caesar, De Bello Gallico, VI, 23 (I, 348)
 37/ S.T., I-II, q. 94, a. 4, .

Про Людсь. Закон і Людське Сумління:

- 38/ S.T., I-II, q. 96, a. 4, . ad. St. Augustine,
 De Lib. Arb., I, 5 (PL 32, 1227)

Божествен. Закони є Дані Людині:

- 39/ Summa Theol., I-II, q. 90, a. 1, . 40/ Summa
 Contra Gentiles, III, c. 114, .

Кінцем Божест. Закону є Любов до Бога:

- 41/ Summa Cont. Gent., III, c. 116, . ad. Arist.
 Nicomachean Ethics, III, 1 (1110a 11)

Божест. Закон є Любов Близнього:

- 42/ Sum. Cont. Gen., III, c. 117, . ad. Arist., Poli-
 tics, I, 2 (1253a 2)

Божест.Закон Зобов.Людс.до Правд.Віри:
43/Summa Cont.,Gen.,III,с.118,..ad.Arist.,
Nicomachean Eth.,VI,2 (1139a 28)

МОРАЛЬ

Чи Щастя Полягає в Дії Воли:

- 1/Arist.,Nicomachean Eth.,X,4(1174b 31)
- 2/Averr.,in Arist.De An.,III,18 t.Vi,169v)
- 3/Arist.,Nicom.,Eth.,I,8-9 (1099b 2-1099,28)
- 4/Arist.,Nicom.,Eth.,X,4(1174b 31)
- 5/Summa Cont.,Gen.,III,с. 4,.
- 6/Summa Cont.,Gen.,III,с.26,.

Людське Щастя Несклад.із Почестей:

- 7/Summa Cont.,Gen.,III,с.25,.
- 8/Arist.,Nicom.,Eth.,I,5 (1095b 25)
- 9/Mandonnet,Thomas d'Aquin,Rev.Thomiste,8
1925,239. 10/S.C.G.,III,с.28,.

Людське Щастя Несклад.із Слави:

- 11/Cicero,De Inventione rhetorica,II,55.
- 12/St.Augustine,Contra Maximinum,II,(Pl,42,
col.770) 13/ S.C.G.,III,с.29,.

Людське Щастя Неполягає в Багатстві:

- 14/Arist.,Nicom.,Eth.,I,9 (1099b 24)
- 15/ S.C.G.,III,с.28, . 16/S.C.G.,III,с.30.

Щастя Неполягає у Світській Силі:

- 17/ Summa Cont. Gent.,III,с.28.
- 18/ Arist.,Metaphysics,Viii,2 (1046b 4)
- 19/ Summa Cont.,Gen.,III,с.31.

Щастя Неполягає в Добрі Тіла:

- 20/Summa Contra Gentiles,III,с.32.

Людське Щастя Неполягає у Відчуттвю:

- 21/Summa Contra Gentiles,III,с.33.

ПОКАЗНИК

Останнє Щастя і Блаж. Люд. Пол. у Розд.

Про Бога:

- 22/Summa Contra Gent., I. c. 10, and 11.
23/ Ibid. III. c. 37.

Про Подручжя:

- 24/Maximus Valer., Factorum et Dicto. II, 14.
25/Arist. Nicom. Eth., VIII, 5 (1157b 36)
26/ Ibid.
27/Plato Republic, V, 449Dff; Timaeus, 18c.
28/St. Augustine, De hearesibus, 5 (Pl, 42 c. 26)
29/Summa Cont. Gen., III. c. 124.

Про Статеві Зносини:

- 30/Summa Cont. Gen., III. c. 121.
31/Summa Cont. Gen., III. c. 64.
32/M. W. Baldwin, History of Europe, I, 304, 1949.
33/Cumma Cont. Gen., III. 126.

Про Карві:

- 34/Summa Contr. Gent., III. c. 7.
35/Summa Contr. Gent., III. c. 22.
36/St. Augustine, De haer., 40 (Pl, 42, c. 32)
37/Summa Contr. Gent., III. c. 127.

Про Ідею:

- 1/Augustine, Libr., 83, q. 46 (Pl 40, 29)
2/Summa Theol., I. q. 47, a. 1, .
3/Summa Theol., I. q. 15, a. 2, .
4/St. Augustine, Lib. 83, q. 46 (PL 40, 30)
5/Arist. Metaphys., XI, 10 (1075a 13)
6/St. August., Lib. 83, q. 46 (PL 40, 30)
7/Summa Theol. I. q. 15, a. 3, .
8/Summa Theol., I. q. 84, a. 4, .
9/Peter Lombard, Sen., II, i, 1, (I, 306-307)
10/Arist., Metaphys., I, 9 (990b 29)
11/Summa Theol., I. q. 15, a. 3, .

ПОКАЗНИК

Про Правду:

- 1/Arist.,Metaphys.,V,4 (1027b 25)
- 2/De Vera Relig.,XXXVI,(PL 34,151)
- 3/De Trinitate,V (PL 10,131)
- 4/De Vera Relig.,XXXVI (PL 34,152)
- 5/De veritate.XI (PL 158,480)
- 6/Arist.,Metaphys.,VIII,(100r)
- 7/Arist.,De Anima,III,6 (430b 27)
- 8/Summa Theol.,I.q,16,a.5,.
- 9/Summa Theol.,I.q,16,a.8,.

Політика:

- 1/Arist.,Politics,I,1 (1252a 5)
- 2/De Regime Principum,I,15.
- 3/Summa Theol.,I-II,q,90,a.1,.
- 4/De Regime Principum,I,2.
- 5/Summa Theol.,I-II.q,90,a.1,ad.2,.
- 6/Summa Theol.,I-II.q,91,a.1,ad.5,.
- 7/Summa Theol.,I-II.q,91,a.1,.
- 8/Summa Theol.,I-II,q,95,a.1,.
- 9/Summa Theol.,I-II.q,105,a.1,.
- 10/S.T.,I-II.q,90,a.4,ad.q,58,a.6,.

Св.Тома і Аристотель:

- 1/Frederick Copleston,A History of Philosophy,Vol.II,Part,II,pp.145-155,(Image Books, Doubleday&Co,N.Y.1962)
- 2/W.Durant,Die Grossen Denker, p.87,(Zurich, 1926)

Епілог:

- 3/G.B.Phelan,Being and the Metaphysicians, In,From an Abundant Spring,pp.445-447, (Kenedu&Sins,N.Y.1952)

ПОКАЗНИК

Кінцеве Слово:

1/Життя Григорія Сковороди, Твори у Дох Томах, II, ст. 492-501, /Київ, 1961р.

2/Тарас Шевченко, Кобзар, . "Дніпро" Н, Й, 1953р. ст. 159.

Справлення Помилки

Сторона	Рядок	Написано	Має Бути
I7	28	ві-н	він
I8	II	с-проможности	спроможности
I8	I2	а-налізи	аналізи
23	I	на-д	над
29	I4	а-вторитарист	авторитарист
29	30	супружя	супружжя
35	I4	культури	культури
38	33	з питань	з цих питань
5I	27	в-сіх	усіх
59	IO	б-лагородні	благородні
IO4	25	цюдію	цю дію
II0	2	завинятком	за винятком
II2	25	завинятком	за винятком
I42	I6	д-ругий	другий
I46	7	п-ро	про
I69	7	Фундаменом	фундаментом
I70	I6	урджена	уроджена

Пояснення Скорочень

Зап: Заперечення, Від. на Зап: Відповідь на заперечення. Нпр: Наприклад., і. т. д: І так далі.

S. T. I, q. I, a. 7; Сумма Теологія, Частина Перша, Питання Перше, Артикул Семей.

S. C. G. I. c. 20; Сумма Контра Джентілес, Книжка Перша, Розділ Двадцятий. І так далі.

ІНДЕКС ІМЕН

Августин св.	Гюм
Авероя	Гент
Аверне	Грабман
Авіцена	Дамаскен
Альберт св.	Декарте
Альгозель	Демокрит
Амброзій св.	Дідерот
Анаксімен	Діоген
Ансельм св.	Діоскор
Аквайна Т. св.	Давид
Аристотель	Дюем
Барретт	Дон Скот
Бекон Р.	Діонізій
Берґсон	Емпедокль
Бердаєв	Енгельс
Бентам	Ейнштейн
Бернард св.	Епікурій
Ботій	Еремій
Больцман	Зігер з Брабанту
Боневент св.	Ізидор
Брежнєв	Іларіон, Митроп.
Варо, і Василій В.	Кант
Вітгестейн	Карнап
Віліям з Авене	Катлін
Володимир Вел. св.,	Камюс
Волтері	Кільвард
Вейтгад	Кіркегор
Гегель	Керулярій
Гейд ітгер	Кремер
Гейнеман	Копельстон
Гобе	Лев XIII, св. Отець
Григорій X. св. Отець	Ленін
Гусерель	Ляйбніц

ІНДЕКС ІМЕН

Льомбарт П.	Соломон
Лужницький Гр.	Сократ
Люс Генр.	Спіноза
Макробій	Сталін
Марітайн	Спіркін
Марцель	Темпір
Маркс	Тулій
Маймонід	Т.де Шардін
Мах	Філіпоній
Менгер	Фотій
Ніцше	Фройд
Нойрат	Фреге
Паскаль	Фаєрбах
Періс, і Перікль	Флеген
Проклій	Хрущев
Псевдо-Діонізій	Ціцєро
Піно	Чубатий М.
Поінкаре	Шептицький Андрей,
Платон	Митрополит
Паш	Шевченко Тарас
Папа Павло VI.	Шопенгавер
Папа Григорій X.	Шридер
Ранер К.	Яспер
Расель Б.	Дурант
Руссо	Ганн
Сартре	Гельмгольц
Сліпий Йосиф, Кардинал	Міль
Сковорода Григорій	Окам
Рімен, Е. Жільзон	Фредрік II.
Честертон.	

