



*Віктор Котусенко*

ТОМІЗМ І ЙОГО  
❑ РЕЦЕПЦІЯ  
У ФІЛОСОФІЇ  
ПРОФЕСОРІВ ❑  
❑ КИЄВО-  
МОГИЛЯНСЬКОЇ  
АКАДЕМІЇ ❑

Sapientia... dedit illi scientiam  
sanctorum.

*Sapientia 10:10*

Мудрість... дала йому знання  
святих речей.

*Книга мудрости 10:10*

## Новий етап вивчення «другої схоластики» в Києво-Могилянській академії



118

Українське суспільство назагал добре розуміє важливість досліджень таких явищ, як філософські курси професорів Києво-Могилянської академії. Особливо якщо зважити на той факт, що в цьому випадку історики філософії мають справу з практично першим на українських теренах виявом професійної філософії<sup>1</sup>. Ціла плеяда українських істориків філософії (Я. М. Стратій, В. Д. Литвинов, В. О. Андрушко, В. М. Нічик, М. В. Кашуба, І. С. Захара) з 60-х років минулого століття займалися вивченням та виданням курсів філософії професорів КМА. Однак систематичних досліджень цієї спадщини здійснено досить мало. На думку автора, головними причинами цього є, з одного боку, досі поширена «просвітницька» переконаність у тому, що схоластична філософія є дургорядним, еkleктичним і не достатньо оригінальним явищем, з іншого — уявлення про українську філософію як схильну радше до сприйняття ідей містицизму чи платонізму, ніж раціоналізму чи

<sup>1</sup> Стратій Я. М. Філософія в Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. А. Ткачук. — К.: «КМ Академія», «Пульсари», 2000. — С. 83.

аристотелізму, що розглядається іноді як мало не чужорідний елемент. В українському інтелектуальному просторі такі підходи нерідко формуються під впливом надзвичайно застарілих схем, привнесених ще П. Кулішем, І. Франком чи М. Грушевським. Зрозуміло, що схоластика виконує передусім функцію філософії шкільної, тобто досліджує насамперед базисні поняття. Але філософія завжди лишалася і лишатиметься теоретичною діяльністю, об'єктом якої є саме такі поняття. Тобто, незважаючи на всю нудність схоластичного стилю і численні, на думку багатьох — непотрібні, класифікації та поділи, таке філософування виправдовується своїми вічними предметами, адже йдеться у схоластів передусім про буття, пізнання, природу людини, співвідношення між єдиним та множинним, сталим та незмінним тощо. Справді, порівняно з появою філософії Декарта чи Локка і розвитком новочасного способу мислення, «друга схоластика» начебто програє за багатьма параметрами. Закоріненість у традиції, повсякчасне вдосконалення існуючого поняттєвого апарату шляхом введення щораз точніших поділів та класифікацій, постійне звернення до первинного авторитету, — все це, на перший погляд, здається менш важливим, ніж, наприклад, створення і розвиток новочасного раціоналізму та емпіризму. Але тільки на перший погляд. Адже якщо звернути увагу на той факт, що первинним авторитетом для схоластики традиційно виступає Арістотель, то вже лише для галузі аристотелезнавства схоластична філософія всіх періодів надає неоціненний, часом унікальний, матеріал інтерпретації та поглибленого вивчення базисних метафізичних проблем. Коли ж до цього додати багатомірний досвід вивчення схоластичними філософами традицій неоплатонізму чи платонізму, то постає картина неймовірного багатства відтінків. Маємо справу з філософією справді глибокою, адже вона принципово не прагне сенсаційної новизни чи скороминущої слави, і тому вибудовується не поверхово, а продумано і вповні. Перед нами інша парадигма філософування — схоластики виходять з уявлення про те, що осягнути філософську істину неможливо засобами однієї, хай навіть і геніальної, людини, і це помітно суперечить заяві Декарта про філософування з нуля, розрив з будь-якою традицією. З точки зору схоластики такий шлях є просто непродуктивним, набагато виправданіше добре ознайомитися із вченнями попередників, серед багатьох можливих способів розв'язання вічних філософських питань віднайти свій авторитет і, таким чином, долучитися до філософського поступу. Особливість ситуації пізньої схоластики полягає в тому, що авторитети були вже наперед задані в досить невеликій кількості, що позбавляло адепта належної свободи. Авторитети в схоластиці можна поділити на первинні (передусім Арістотель, адже всі схоласти вважали себе продовжувачами перипатетичної традиції) і вторинні (власне,



схоластичні мислителі), доступні для активної критики, що породжувало величезну кількість підходів.

Прагнення до поступу в філософії особливо виразно проти-стоїть проголошеному гуманістами ідеалу «повернення до джерел». Схоласти не вважають за необхідне повертатися аж так далеко, натомість прагнуть розвинути існуючу традицію, передусім шляхом уточнення понять. Тобто нові ідеї в схоластичній традиції приймаються, але лише за умови, що вони є наслідком глибокої роботи над традицією, щось у ній уточнюють і не загрожують існуванню останньої. З прагнення до поступу у філософії і походить прагнення схоластики розглянути якомога більшу кількість закидів до власних тез, риса, притаманна ще Платонові й Аристотелеві. Тому схоластична філософія за своєю природою діалогічна, вона вибудовується в диспуті й напруженій інтелектуальній боротьбі. Це особливо яскраво контрастує з новочасною «робінзонадою», здебільшого монологічним способом подання своїх тез новими філософами. Крім того, на початок ХХІ ст., передусім завдяки видатним досягненням медієвістики минулого століття, схоластична філософія вже давно не сприймається як «нижчий щабель» історико-філософського розвитку, принаймні порівняно з гуманістичним періодом чи новочасними філософами, які вибудовували свої системи дрке часто на поняттєвій і категоріальній основі досягнень «філософів шкіл». Найяскравішими прикладами такої генетичної пов'язаності можуть слугувати системи Декарта, Аяйбніца та Вольфа.



У ХVІІ ст. по всій Європі формування новочасної філософії відбувалося не в університетах, а поза ними. А університети найчастіше і ставали форпостами схоластичного типу мислення, який своїм живим зв'язком з аристотелівською фізикою на той час щораз більше дратував інтелектуалів, переважно внаслідок нових відкриттів у природничих науках. А самі схоластичні традиції ХVІ—ХVІІ ст., можливо внаслідок зростаючої нестабільності й розбрату в політичному житті Європи, відзначаються особливим прагненням до єдності системи, що давалася, на жаль, іноді дорогою ціною компромісів. Найбільші надії, звичайно, покладалися на томізм як на всеохопну систему, але ця доктрина не отримувала абсолютного визнання, передусім внаслідок існування альтернативних традицій, таких як скотизм чи оккамїзм. Проте символом єдності доктрини (*unitas doctrinae*) завжди виступав Аристотель, який з огляду на це був поза критикою (первинним авторитетом).

Таким чином, заснування Києво-Могилянського колегіуму за взірцями колегіумів єзуїтських означало також і засвоєння своєрідної філософської позиції, властивої практично всім вищим школам Європи. Цю роль майбутня українська Академія вико-

нала блискуче, прилучивши тим самим своїх вихованців до європейських раціональних засад освіти й науки<sup>1</sup>. Проте така роль вимагала також і вироблення метафізичної платформи, внаслідок чого всі філософи, які викладали в новій школі, змушені були (за численними джерелами — часто не з власного бажання, але спад зацікавлення метафізикою на той час є загальноєвропейським явищем) вступати в діалог (чи радше диспут) з розвиненими метафізичними системами Європи або хоча б продемонструвати власну точку зору стосовно них.

Дослідники філософії Києво-Могилянської академії найчастіше розглядали схоластичну філософію як «синтез аристотелізму та неоплатонізму»<sup>2</sup>. Проте цей «синтез» не залишився суто в рамках аристотелізму і платонізму. Адже середньовічна філософія у своїх найвищих проявах знає створення принципово нових метафізичних систем, передусім томістичної (вчення Томи Аквінського) та скотистської (вчення Йоана Дунса Скота). Ці грандіозні метафізичні побудови дійсно базуються на досягненнях метафізики античної, проте розвивають питання теорії буття до набагато вищого рівня, надаючи їй унікальної систематичності і зв'язності.

Томізм, скотизм і оккамизм (вчення Вільяма Оккама) є найважливішими доктринами, які лишилися у спадщину від середніх віків для наступних інтелектуальних епох. Усі ці традиції надовго пережили свій час, розвивалися і систематизувалися в європейських університетах. Києво-Могилянська академія, ставши свого часу на «шлях засвоєння західноєвропейських здобутків»<sup>3</sup>, просто не могла стояти осторонь цього процесу. Саме тому всі попередні дослідження на предмет наявності платонічних чи аристотелівських елементів у філософській творчості діячів КМА були хоча й дуже корисними та цікавими, проте далеко не адекватними. Досліджувати слід наявність не платонівських чи аристотелівських елементів самих по собі, ніби відірвано від епохи і контексту, а передусім наявність елементів, споріднених томістичному, скотистському чи оккамістському способу мислення, бо ж саме виходячи з цих традицій, приймаючи деякі їхні елементи, чи, навпаки, критикуючи їх, і вибудовували свої курси професори Києво-Могилянської академії.

Інша річ, що подібне дослідження, по-перше, вимагає достатньо детального ознайомлення з особливостями відповідних назва-

<sup>1</sup> Див.: Лотоцький О. Схід і Захід у проблемі української культури // Український світ, 1996.— № 4—6.— С. 19.

<sup>2</sup> Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— К.: Наук. думка, 1982.— С. 7.

<sup>3</sup> Хижняк З. І. На шляхах історії // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII—XVIII ст.— К.: КМ Академія, 2001.— С. 11.



них традицій на той час у Європі, а, по-друге,— потребує повного ретельного вивчення текстів філософів Києво-Могилянської академії, причому дуже часто саме деталі, «дрібнички» й побіжні зауваження можуть вказати на інтелектуальний вплив багатовікових традицій на філософські курси, які щойно починали викладати у першій половині XVII ст. Тим більше, що опубліковано повністю лише невелику частину відповідних текстів (близько 20 філософських трактатів з майже 200 рукописів<sup>1</sup>). Але навіть те, що на даний момент має український читач, дає змогу висловити певні припущення і, принаймні, висловити міркування стосовно подальшого можливого докладання зусиль для вивчення філософії КМА. Тим більше, що чимало матеріалу навіть серед виданого вимагає нового дослідження. Хоча не виключено, що подібний об'єкт дослідження буде дещо невдячним для дослідників метафізичних впливів, адже залишається стійке враження, що професори Академії навмисне уникали метафізики, нерідко відносячи її до теології<sup>2</sup>. Принаймні, дуже незначний обсяг метафізичних праць, написаних киево-могилянцями, красномовно про це свідчить.



Ще важливіше звернути увагу на той факт, що метафізика того часу тісно пов'язана з теологією. І хоча чітка методична розмежованість між богослов'ям одкровення та «природною теологією», яка для тогочасних мислителів, за загальною традицією аристотелізму, виступає синонімом метафізики, стала на той час фактом, тим не менше відомо, що підготовчим етапом для сприйняття курсу теології вважалася саме метафізика і філософія взагалі. Києво-Могилянському колегіуму довго не дозволяли викладати теологію. Статус Академії, який надавав право читати курси богослов'я, був офіційно підтверджений лише 1701 р.<sup>3</sup> Проте курси з метафізики читались у КМА практично протягом усього періоду її існування. Відтак логічно припустити, що якби серед професорів Академії були творці справді оригінальних теолого-філософських систем (або хоча б їх елементів), то саме в цих курсах було б максимально відображено їхні інтелектуальні пошуки, тим більше, що, як правило, тип метафізичного підґрунтя філософа — деякою мірою свідчення можливих розв'язань теологічних питань, які потрапили в поле його зору. Крім того, теологічні твори різного ґатунку писали практично всі діячі Академії, передусім з

<sup>1</sup> Див.: Горський В. С. Києво-Могилянська Академія в історії української філософії // Горський В. С. Філософія в українській культурі.— К., 2001.— С. 111.

<sup>2</sup> Див.: Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори.— К.: Абрис, 1994.— С. 81.

<sup>3</sup> Хижняк З. І. На шляхах історії // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII—XVIII ст.— К.: КМ Академія, 2001.— С. 12.

курсами КМА.

Складна релігійна ситуація в Україні кінця XVI — початку у/Ц ст. не була унікальною. Вся Європа перебувала в стані тривалої релігійної війни. Проте для розвитку філософії релігійне протистояння між католиками, протестантами та православними

мало один цікавий наслідок: метафізичні традиції пр

ся оброблялися, а іноді навіть примножувалися майже виключно католиками і католицькими навчальними закладами. Натомість православній, а надто протестантській теології властиве потужне антиметафізичне спрямування. Основною причиною його є визнання метафізики принципово поганським способом мислення, пустим розумуванням, яке не тільки не приводить до спасіння душі, а й може серйозно йому зашкодити<sup>1</sup>. Подібні мотиви були властиві і для західноєвропейської філософії — згадаймо, наприклад, антидіалектичні (антологічні) позиції Петра Даміані, Бернара Клервоського або дуже критичне ставлення Вільяма Оккама до метафізики. Однак у католицькому середовищі такі підходи ніколи не мали підтримки загалу мислителів, які здебільшого визнавали можливість і навіть корисність вивчення метафізики за арістотелівськими джерелами (питання ускладнювалося політичним аспектом — джерела були переважно ісламського походження). Врешті перемогла саме ця лінія інтелектуальної сміливості, яку найяскравіше втілюють метафізично-теологічні системи Альберта Великого, Томи Аквінського та Йоана Дунса Скота. Ці традиції згодом набули розвитку і значних доповнень, ставши всеохопними системами, які викладалися в університетах. Про це лише зайвий раз свідчить той факт, що, наприклад, «Метафізичні диспути» (*Disputationes metaphysicae*) Ф. Суареса після своєї появи у 1597 р. стали дуже відомим твором як у католицьких, так і в протестантських навчальних закладах<sup>2</sup>. Був цей незвичайний твір знаний і в Києво-Могилянській академії.



123

Згодом і православні, і протестантські навчальні заклади, яких у XVII ст. виникає досить багато, починають дедалі більше усвідомлювати необхідність власної відповіді на цей потужний інтелектуальний виклик. Можна сказати, що вищі школи православного спрямування, такі як КМА чи Острозька академія, усвідомлюють цю необхідність особливо гостро внаслідок складних політичних відносин на теренах Речі Посполитої. З цим передусім і пов'язане прагнення створення шкіл і особливо — написання власних філософських курсів, тим більше що така практика була

<sup>1</sup> Див.: Вишенський Іван. Зачапка мудрого латинника с глухим русином // Вишенський І. Твори. — К.: Держ. вид-во худ. л-ри, 1959. — С. 199.

<sup>2</sup> Див.: Бургете М. Р. О «Метафізических рассуждениях» Фр. Суареса // Историко-философский ежегодник, 1987. — М.: Наука, 1987. — С. 217.

на той час дрке популярною в Європі. Хоча своєрідна «інтелектуальна ксенофобія» властива багатьом тогочасним суспільствам, дрке давала взнаки в суспільстві українському, особливо з огляду на прагнення більшою частиною цього суспільства справедливих прав для православної віри. Всі університети Європи свого часу поставали на Ґрунті єпископських шкіл, і першість факультету теології в них була цілком логічною. Не стала винятком і Києво-Могилянська академія, яку було засновано як школу православну. І хоча до систематичного викладання богослов'я вона йшла більше півстоліття, принципове апологетичне спрямування будь-яких досліджень у ній видно неозброєним оком. Проте західна традиція філософування на той час знала величезну кількість можливих співвідношень між філософією та теологією — від анти-філософізму Петра Даміані до майже анти-теологізму Сієра Бранантського, хоча, звичайно, найбільш перспективною виявилася модель відносин між розумом та вірою, яку запропонував Тома Аквінський. Натомість православна традиція Руси-України з філософією як такою була обізнана в набагато менших масштабах. Тому ксенофобічна реакція тогочасних православних діячів на філософський виклик єзуїтів, які по всій Європі розгорнули активну контрреформаційну діяльність, подібна до аналогічної реакції західноєвропейських анти-діалектиків, виглядає цілком природною — вона пов'язана з банальним страхом перед невідомим.



124

Крім ордену єзуїтів, до якого переважно належали оригінальні для своєї доби мислителі, не припинялася активна діяльність домініканського та францисканського орденів, які розвивали відповідно томістичну і скотистську традиції. Підтримував томізм також орден кармелітів босих, а скотизм — орден бернардинів. При цьому томізм виглядає найпопулярнішою в університетах традицією, принаймні якщо взяти до уваги кількість філософів, що не цуралися цього напрямку.

Зважаючи на це, особливо корисно провести дослідження впливу томістичних розробок, передусім у галузі метафізики, на філософську творчість професорів КМА. Адже томізм як філософське явище не є лише одним з можливих способів синтезу аристотелізму з неоплатонізмом, до якого додано креаціонізм з метою поставити філософію на службу богослов'ю, як його часто сприймали дослідники радянські. Томізм є оригінальною, надзвичайно розвиненою і тому дрке впливовою метафізичною доктриною. Саме в галузі теорії буття Тома Аквінський та його послідовники досягли найвищого розвитку, і саме метафізичні досягнення

<sup>1</sup> Стратій Я. М. Філософія в Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. А. Ткачук. — К.: «КМ Academia», «Пульсар», 2000. — С. 74.



багато в чому визначають інші аспекти томізму як філософської системи. Тобто саме у зв'язку з метафізичними положеннями і можна адекватним чином зрозуміти томістичну етику, естетику, гносеологію чи філософію права.

Актуальність дослідження впливу томізму на філософську творчість діячів Києво-Могилянської академії полягає принаймні в оптимізації відповідних історико-філософських студій. Адже ні для кого не є секретом, що досі належним і об'єктивним чином філософську оригінальність професорів КМА не було оцінено. Але для того, щоб оцінити оригінальність об'єктивно, слід чітко виокремити ті різноманітні філософські впливи, під які ці мислителі могли потрапити. Автор переконаний, що провести цю роботу однією людиною, тим більше — в межах однієї статті, просто неможливо. Проте лише після такого виокремлення і може виявитися справжня оригінальність, яка, на щире переконання автора, була наявна. Для розвитку історії філософії життєво необхідно очиститися від надуманих впливів і схем, інакше ми приречені шукати оригінальність досліджуваних мислителів там, де її просто немає. В радянський період з відомих ідеологічних міркувань дослідження могли вестися виключно в рамках дозволеного кола проблем. Тобто ідентифікування впливів на могилянців Арістотеля, Платона чи Декарта не викликало заперечень, а от набагато безпосередніші інтелектуальні фактори впливу дрке розгалреної і багатогранної «традиції другої схоластики» згадували тільки для того, щоб показати всю програтшність схоластичного методу, особливо в порівнянні з течіями модерної філософії.

Нині часто говорять про європейський вимір філософії професорів Києво-Могилянської академії. Однак при цьому варто пам'ятати, що метафізична традиція Європи практично не переривалася з часів заснування найвідоміших університетів, таких як Паризький, Кембриджський чи Кельнський. Крім того, для реального розвитку філософських традицій необхідна наявність багатьох поколінь мислителів, які свідомо ототожнюють себе з певною школою. На час створення та розвитку Києво-Могилянської академії європейські метафізичні традиції були вже не просто добре розвинутими — вони для багатьох мислителів були вже минулим, особливо з огляду на зміни, привнесені Відродженням. КМА свідомо заявила про себе як про університет, тому їй життєво необхідно було утвердити власну філософську традицію (чи традиції). Проте здійснити це можна було лише в семантичному полі існуючої в Європі «шкільної» філософії. Звідси зрозуміле прагнення якомога більше відповідати європейським стандартам — викладання латинською мовою в чітких методологічних рамках «барокової схоластики» тощо. Але ці стандарти зумовлювали також і вибір тем викладання. Зокрема, створюючи курс з огляду на відомі єзуїтські чи домініканські підручники, що



уже стали стандартом, викладач Академії змушений був включати до нього частини, котрі були підсумком багатомісячних шукань середньовічної філософії, такі, як питання про універсали, співвідношення та поділ матерії і форми чи типи предикації буття. Проте обсягу університетського курсу для адекватного розгляду настільки ключових метафізичних питань, безсумнівно, замало. Тому найчастіше велику кількість тем, які формувалися в умовах багатомісячного інтелектуального діалогу, автори підручників до відповідних курсів Академії розглядали у вигляді нарисів, іноді власної позиції взагалі ніяк не виявляючи. Такий підхід може стати ще зрозумілішим, якщо взяти до уваги той факт, що, судячи з усього, професори Києво-Могилянської академії були зобов'язані брати з філософських курсів католицького походження лише ті положення, які не суперечили православному богослов'ю. Проте в ситуації з метафізикою, яка ще з часів опрацювання Боецієм аристотелівської спадщини називалася «природною теологією» (тобто такою, яка може бути доступною, в принципі, і поганам), таких *філософських* висновків у католицьких підручниках, які б явно суперечили православній теології, не було. Тим більше, що такого явища як православна метафізика на той час, принаймні на Русі, також не було і не могло бути внаслідок відсутності у православному світі інституцій, які єдині мали змогу виконати функцію її створення — університетів. Києво-Могилянську академію саме й було фундовано та розбудовано з цією метою.



З огляду на вищезазначене видається слушним вказати у цій статті на основні особливості томізму як всеохопної, але передусім — метафізичної системи. Для того щоб виділити такі особливості, слід також проаналізувати протистояння між томізмом та його основними метафізичними альтернативами — скотистською, оккамистською чи суаресіанською (остання, попри прагнення її засновника ствердити томістичну метафізику на новому рівні стала самобутньою і тому може бути виокремлена як оригінальна традиція). Крім того, слід обов'язково взяти до уваги відмінності в підходах до деяких ключових питань самого Томи Аквіната і його послідовників, саме завдяки яким томізм і було розвинено до рівня відомої всеохопності.

Проте безпосереднім предметом нашого дослідження буде не стільки томізм, скільки ідентифікація конкретного впливу диспутів між томізмом та його суперниками на українську філософію.

У методологічному відношенні важливо звернути увагу на небезпеку поверхового підходу в історико-філософському тлумаченні поняття впливу. На жаль, багато дослідників сприймають лише

<sup>1</sup> Див.: Суарес Ф. Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1 раздел первого рассуждения «О природе первой философии, или метафизики» // Историко-философский ежегодник, 1987.— М.: Наука, 1987.— С. 223.

саму наявність ідеї чи навіть імені певного філософа в тексті як ознаку деякого інтелектуального впливу. Без сумніву, цього замало, особливо якщо йдеться про підручники, де автор зобов'язаний викласти різні філософські позиції, далеко не обов'язково погоджуючись з якоюсь із них. Крім того, слід врахувати, що навіть у виборі авторитетних постатей на той час у Європі було мало простору для оригінальності: згідно з класичними схоластичними традиціями, найбільш цитованими авторами у логіці лишалися Дуне Скот та Оккам, природничих розділах — Альберт Великий, метафізиці — Дуне Скот і Аквінат, етиці — також Тома Аквінський<sup>1</sup>, і це не кажучи вже про первинний авторитет Арістотеля. Період між серединами XVI та XVII ст., в який потрапляє і заснування Києво-Могилянського колегіуму, був надзвичайно драматичним для арістотелізму — з одного боку, для цієї епохи властиве постренесансне піднесення статусу арістотелічних студій, з іншого — дедалі зростаюче незадоволення арістотелівською фізикою з огляду на нові досягнення в науці таких постатей, як ф. Бекон, Г. Галілей, Р. Декарт та ін.

Загалом, як справедливо зауважує відомий історик філософії В. С. Горський, методика, згідно з якою у певному явищі західноєвропейської філософії спочатку виділяється комплекс ідей, а потім до нього відшукується аналогічне явище у філософії вітчизняній, хвибує серйозною недосконалістю, передовсім внаслідок того, що в такому випадку за простежуванням долі окремих ідей втрачається бачення системи філософії<sup>2</sup>. Адже філософія завжди має справу з «вічними проблемами», які актуалізуються і поєднуються в різні епохи по-різному. До найголовніших з них відносять проблему буття, що є центральною для томістичної метафізики. Дреке хотілося б, щоб ця стаття не сприймалася як чергове порівняння ідей, а як спроба виокремлення філософського діалогу між томістичною традицією та киево-могилянцями.



## Формування і розвиток томізму до XVII ст. в Європі і Речі Посполитій

Термін «томізм» звичайно використовують у двох значеннях. У вузькому — для позначення системи філософських та теологічних положень, які було сформульовано Томою Аквінським (бл. 1225—1274); у ширшому значенні цей термін застосовують для характеристики цілого ряду філософів, які належали пере-

<sup>1</sup> Czerkowski J. Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku. — Lublin: RW KUL, 1992. — S. 155.

<sup>2</sup> Горський В. С. Києво-Могилянська Академія в історії української філософії // Горський В. С. Філософія в українській культурі. — К., 2001. — С. 112.

важно до домініканського ордену і істотно розвинули систему поглядів Аквіната. Для цієї системи, яка була, на думку багатьох дослідників, одним із найвищих досягнень середньовічної філософії, властивий особливий акцент на бутті й реальності як головному об'єкті філософії. Реальність є об'єктивною та інтелігібельною, тобто доступною для розуміння людським інтелектом. Мало того, таке розуміння можна захищати від нападок раціонально, а отже — цього об'єктивного знання можна і навчити того, хто його справді шукає<sup>1</sup>. Тому томістична доктрина особливо добре пасує для викладання в університетах.

Філософування Томи відзначається також безкомпромісним прагненням до істини незалежно від її вираження і джерела. Відомий неотоміст Етьєн Жільсон яскраво зобразив цю рису своєї доктрини: «Щастя томіста в тому, що він вільно сприймає істину, яким би не було її походження»<sup>2</sup>. Так, наприклад, сам Аквінат вважав за можливе використовувати досягнення античних, юдейських, ісламських та грецькомовних християнських філософів (аристотелівської та неоплатонічної традиції), передусім для збагачення латинської християнської філософії. Схожу роль для української філософії виконували професори Києво-Могилянської академії, які вважали за необхідне користуватися будь-якими джерелами істини, незалежно від конфесійних чи культурних поділів.



Гостру критику щодо Томи викликало активне звернення ним до аристотелівської спадщини. Але, на думку філософа, істини розуму та одкровення не можуть суперечити одна одній, оскільки походять з одного джерела — Бога. Саме це уявлення і надало сміливості філософові тоді, коли в середовищі християнських мислителів вважалося, що узгодити Арістотеля з християнством неможливо, а отже віддавалася перевага традиційному християнському неоплатонізму. Тома Аквінський одним із перших зрозумів, що подібні уявлення мали свою основу в тому, що сприйняття Арістотеля було істотно спотворене арабськими коментарями, що необхідно здійснити нові коментарі, продемонструвавши відсутність протиріччя між Доктриною Арістотеля та християнством. Йому це вдалося завдяки новим перекладам Арістотеля домініканцем фламандського походження Вільямом фон Мьорбеке (бл. 1215—1286). Ці коментарі й досі вважаються одними з найкращих в аристотелезнавстві.

Проте Аквінат увійшов до історії людської думки передусім не як коментатор, а як теолог і автор грандіозної метафізичної системи, викладеної у численних творах і надзвичайно багатій за

<sup>1</sup> One Hundred Years of Thomism.— <http://members.aol.com/jmageema/thomism.html>

<sup>2</sup> Жильсон Э. Философия и теология.— М.: Гнозис, 1995.— С. 162.

своїм змістом. Гармонійного узгодження аристотелівської традиції з християнством Томі вдалося досягнути принципово новим методом, не за рахунок компромісу чи підпорядкування однієї доктрини іншою, а завдяки винайденню нового розуміння принципів філософії, особливо поняття буття, яке в томізмі традиційно визначається як акт існування (*actus essendi*). Християнський Бог ототожнюється з цим актом існування, тобто з чистим буттям. Всі інші, створені види буття причетні до нього настільки, наскільки їм дозволяє їхня сутність. Найголовніша відмінність між Богом і творінням полягає в тому, що будь-яке створене сутне складається реально з сутності та існування (які не збігаються), а сутність Бога полягає в Його існуванні (різниця між ними лише мислима). Таким чином, лише духовні істоти складаються з двох *реально* відмінних елементів — сутності й існування. Натомість для матеріального сутнього загалом властивий подвійний поділ — на сутність та існування і на матерію та форму. Проте поділ на форму та матерію є вторинним щодо поділу на існування та сутність. Крім того, для томістичної метафізики властиве чітке сприйняття сутності як потенції, а існування — як акту (в аристотелівських термінах), що перебувають між собою у відповідних відношеннях: сутність так відноситься до існування, як потенція до акту. Тобто, на відміну від простого використання спадщини Аристотеля та інших античних мислителів, у Томі Аквінського наявна цілком оригінальна метафізична позиція, згідно з якою, зокрема, буття слід сприймати як найвищий акт досконалості як для Бога, так і для тварі.



Незважаючи на прагнення томізму до істини з будь-якого джерела, його доктрина є чітко визначеною. С. Аверинцев зауважує, що це слід радше віднести до переваг томізму, ніж його недоліків

Наведемо основні особливості філософської доктрини Аквіна та, відомі також і професорам Києво-Могилянської академії.

1. Вчення про аналогію сущого (*analogia entis*) є головною метафізичною особливістю томістичної доктрини. Аналогічність сущого (його внутрішня складеність з різних, але взаємно пов'язаних, елементів) є основою буттєвого плюралізму і уможливорює трансцендентальне пізнання через аналогію.

2. Кожне матеріальне складене буття (*compositum*) має дві частини — першоматерію та субстанційну форму. Таке складене буття, яке має субстанційну єдність, а не є лише сукупністю окремих одиниць, може мати тільки одну субстанційну форму. Принципом індивідуалізації для складеного буття є матерія (а не

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.— М., СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000.— С. 479.

форма, як у Скота) — без неї не може бути жодної множинності. Останнє положення дуже часто потрапляло під критику киево-могилянців, так само як і уявлення про те, що матерія є однією зі складових буття, разом із формою, і не має власного незалежного існування (отримує його від форми).

3. Аквінат заперечує матеріальність ангелів і людської душі: оскільки ж матерія є принципом індивідуації, то не може бути двох різних ангелів одного виду (всупереч уявленням послідовників Скота). Відмінності формальні можуть робити лише видовий поділ.

4. Субстанційною формою людини є її душа (*anima rationalis*). Тобто людська душа є унікальною формою, яка субсистує і становить людську природу, субстанційно поєднуючись з матерією.

5. Сутності речей залежать не від волі Бога, а від Його інтелекту і, врешті, від Його сутності, яка є незмінною. Божественні атрибути відрізняються від Божественної природи і одне від одного віртуальним поділом з реальною основою (*distinctio rationis cum fundamento a parte rei*). Це положення категорично суперечить уявленню Дунса Скота про дійсний формальний поділ (*distinctio actualis formalis*).



6. Існування Бога не є достовірним для нас на основі вродженої ідеї чи доказів аргіогі. Натомість існування Бога можна довести апостеріорним чином. Відомі «п'ять шляхів» (чотири — в «Сумі проти поган») <sup>1</sup> доказу існування Бога Томою Аквінським, у яких доводиться існування першопричини для кожного типу причин шляхом вказання на «неможливість продовження до нескінченності» <sup>2</sup>.

7. Людське пізнання базується на даних чуттів, які стають основним фактором діяльності розуму. І чуття, і інтелект є пасивними здатностями людини, тобто вони лише сприймають свої об'єкти. Така реалістична позиція є яскраво антикантианською і взагалі антиідеалістичною. З іншого боку, розуміння чуттів Аквінатом не передбачає сприйняття їх як абсолютно пасивних і не-свідомих, адже *воля* контролює всі процеси, спрямовані на отримання знання. Пізнання є життєвим процесом, оскільки його дієва причина завжди перебуває в живому чиннику (суб'єкті).

8. Наука (демонстративне, доказове знання) та віра не можуть співіснувати в одному суб'єкті стосовно одного й того Ж

<sup>1</sup> Thomas de Aquino. Summa contra Gentiles. — <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1010.html>

<sup>2</sup> Thomas Aquinas. Summa Theologica. — <http://www.newadvent.org/summa/100203.htm>

об'єкта. Такий же розподіл властивий для співвідношення між знанням та гадкою.

9. Загалом Аквінат погоджується з аристотелівською аксіомою, загальноприйнятою в зрілій схоластиці: «*Nihil est in intellectu quod non prius in sensu*» («Нічого немає в інтелекті, чого б не було перед тим у чуттях»). Проте Тома робить до неї важливі поправки. По-перше, через чуття інтелект прагне до знання вищих речей, включно зі знанням Бога. По-друге, людська душа знає про існування самої себе безпосередньо (через власну дію), а про свою природу — лише опосередковано (рефлектуючи над своїми діями). Тобто, знання починається з чуттєвого сприйняття, але інтелект має здатність сягати набагато далі за чуття.

10. В людській душі, як тільки вона починає діяти, з'являються перші принципи (*prima principia*) всякого знання. Проте з'являються вони не завдяки об'єктивній ілюмінації (як у Бонавентури), а у вигляді суб'єктивної схильності душі прийняти їх внаслідок їхньої переконливості. Як тільки такі принципи постають перед розглядом інтелекту, завдяки природному світлу розуму ми бачимо, що вони є істинними і незаперечними.

11. Прямим і первинним об'єктом інтелекту є загальне поняття, яке активний інтелект (*intellectus agens*) підготовлює і представляє пасивному інтелектові (*intellectus possibilis*) шляхом освітлення (ілюмінації) умоглядних образів (*phantasmata*), які отримано через чуття світлом природного розуму (*lumen intellectuale*). При цьому ці образи втрачають будь-яку індивідуальність (матеріальність) — такий процес називають абстрагуванням загального поняття з умоглядних образів. Таким чином, внаслідок освітлення лишається лише універсальне поняття, яке виступає і сприймається життєвою дією інтелекту. Сам цей життєвий процес сприйняття, який віддаляє матеріальні ознаки, доводить нематеріальність (духовність) душі. Це, в свою чергу, означає, що людська душа, за своєю природою, є безсмертною, адже вона не містить у собі принципу роз'єднання (дезінтеграції). Тобто, безсмертя людської душі можна довести, так само як можливо здійснити чітке реальне розділення між самою душею та її основними здатностями розуму та волі.

12. Воля рухає (впливає на) інтелект *quoad, exercitium*, тобто у зв'язку з дією, інтелект рухає (впливає на) волю *quoad specificationem*, тобто представляючи для неї об'єкти.

13. Надприродна благодать від Бога вдосконалює природні здатності людини (а не суперечить їм).

14. Як людина, так і нижчі за неї рівні творіння, мають природне прагнення любові до Бога. Справжнє щастя людини полягає в тому, щоб знати Бога, і таке знання супроводжується повною любов'ю до Нього. Райське блаженство полягає передусім у



тому, щоб бачити Бога, а не користуватись якимись його благами<sup>1</sup>.

15. Принципом усіх людських дій є загальне уявлення і прагнення блага взагалі (*bonum in communi*). Його ми прагнемо природно і з необхідності, а не згідно з вільним актом вибору. Натомість конкретні блага (*bona particularia*) людина обирає довільно. Сама по собі воля є сліпою діяльністю — вона завжди йде слідом за останнім практичним судженням інтелекту.

16. Природний закон, походячи від вічного закону, залежить від розуму Бога і від Його сутності, тобто є принципово незмінним. Деякі вчинки заборонені Богом через те, що вони є поганими (етичний інтелектуалізм), а не навпаки — вони є поганими внаслідок того, що Бог забороняє їх.

Положення Аквіната були викладені ним у численних творах, центральне місце серед яких займають дві фундаментальні праці — «Сума проти поган», znana також як «Філософська сума», і «Сума теології». Крім того, Тома Аквінський написав велику кількість творів, присвячених конкретним філософським і теологічним питанням, і багато теологічних та філософських коментарів, більшість з яких складено на книги Святого Письма і твори Арістотеля. Деякі теми розглянуто дуже ґрунтовно й аргументовано, а деяким, природно, присвячено менше місця. Саме ці «недороблені» теми, а також прагнення звести багате вчення Аквіната до цілісної системи і стали основними факторами розвитку томістичної школи. У творах професорів Києво-Могилянської академії мало безпосередніх цитувань творів Аквіната, що підтверджує той факт, що киево-могилянці користувалися спадщиною Томи майже виключно опосередковано, через вторинні джерела.

Незважаючи на вплив позицій Аквіната на теологію різних християнських деномінацій<sup>2</sup>, безперечно, творчість Томи Аквінського передусім пов'язана з католицькою церквою. Відомо, що, наприклад, ще в 1259 р. папа Урбан IV доручив уже згадуваному Вільямові з Мьорбеке перекласти твори Арістотеля з грецької, а Томі Аквінському та Альбертові Великому — здійснити критичну інтерпретацію і виправлення помилок Арістотеля у відповідності з християнством, що й було успішно виконано.

Проте відносини томізму з церквою після смерті Аквіната були досить складними. Незважаючи на те, що Тома вже за життя мав великий авторитет в інтелектуальних колах Європи, його систему не одразу визнали слушною. 1277 р. під керівництвом єпископа Парижа (міста, яке завжди вважало Тому своєю окра-



<sup>1</sup> Thomism // Catholic Encyclopedia. — <http://www.newadvent.org/cathen/14698b.htm>

<sup>2</sup> Thomism. — <http://www.xrefer.com/entry/553706>



сою) Стефана Тамп'є було засуджено як єретичні 219 тез аристотелівського гатунку, більшість з яких належала групі викладачів Паризького університету, пізніше відомій як «латинські аверроїсти» Серед цих тез 12 належали Томі Аквінському, хоча за свого життя він віддав багато сил боротьбі з наслідками аверроїзму, передусім в уявленнях про людську душу (монопсихізм) та вічність світу. Гостру критику єпископа викликали положення про принцип індивідуації та пов'язану з цим неможливість створення декількох ангелів одного виду. Того ж самого року Роберт Кілвардбі, архієпископ Кентерберійський, що сам належав до домініканського ордену, засудив згадані тези, додавши до них тезу про єдність субстанційної форми в людині<sup>1</sup>. Критики Аквіната, таким чином, бачили загрози схожості між ним та латинськими аверроїстами, яких церква засуджувала на той період повсюди в Європі. Ситуацію значною мірою змінив авторитет Альберта Великого, вчителя і друга Томи, який, будучи людиною вже досить похилого віку, спеціально прибув до Парижа, щоб захистити репутацію свого улюбленого учня.

Згодом більшість ченців домініканського ордену згуртовується для захисту системи Томи від критики. З'являється цілий ряд полемічних праць. І вже під час правління папи Іоана ХХІІ, 18 липня 1323 р. в Авіньйоні Тому Аквінського проголошують святим, а новий єпископ Парижа Стефан де Бурре скасовує свої звинувачення і заборону. Вже 1342 р. генеральне зібрання домініканського ордену в Каркассоні констатує той факт, що «доктрину святого Томи в усьому світі було сприйнято як обґрунтовану і переконливу»<sup>2</sup>. На середину ХІV ст. «Суму теології» Аквіната замінюють «Сентенції» Петра Ломбардського, які стали основним підручником з теології практично в усіх домініканських школах. Згодом, завдяки зростанню ордену і подальшому збільшенню навчальних закладів, заснованих домініканцями, унікально багата творчість Томи стає відомою в усій Європі, включно з Річчю Посполитою. Дуже показово також і те, що під час Тридентського собору, коли Аквіната назвали «князем теологів», його «Суму теології» було покладено поряд з Біблією, а папа Пій V у 1567 р. проголосив його «загальним учителем». Слід зауважити, що цим проголошенням західною церквою вперше було порушено традицію визнавати лише «чотирьох вчителів» (святих Григорія Великого, Амброзія, Августина та Єроніма).

Первісне формування томізму як школи філософування відбувається переважно домініканцями у потужному інтелектуальному протистоянні з представниками францисканського ордену, до



<sup>1</sup> Thomism // Catholic Encyclopedia.— <http://www.newadvent.org/cathen/14698b.htm>

<sup>2</sup> Там само.

речі, навіть попри той факт, що свого часу, у XIII ст., цим двом новим «жебруцим» орденам довелося разом захищати своє право на існування. Адже, як зауважив Стефан Свежавський, відомий польський дослідник життя і творчості Аквіната, бути домініканцем чи францисканцем у XIII ст. означало бути кимось на кшталт середньовічного «хіпі». Тим не менше, у філософії францисканці традиційно віддавали перевагу вченню т. зв. «ранньої францисканської школи», що базувалася на августиніанських неоплатонічних традиціях і до якої належали Бонавентура, Александр з Гельса та інші. Проте найголовнішим вторинним авторитетом у філософії для францисканців традиційно виступав Йоан Дуне Скот (1266—1308), який започаткував «пізню францисканську школу». З одного боку, цей філософ погоджувався з філософськими положеннями своїх братів по ордену, а з іншого,— набагато масштабніше використовував спадщину Арістотеля у своїх творах, що теж поступово ставало ознакою епохи. Дуне Скот розвивав свої метафізичні положення у гострому протиріччі з томізмом, хоча в деяких моментах їхні уявлення збігаються. Передусім скотизм протистоїть томізму у таких положеннях:

1. Трансцендентальні поняття (найперше серед яких — буття) застосовуються до Бога і створіння в однозначний (а не в аналогічний) спосіб (*univocatio entis*).

2. Принципом індивідуації є форма, а саме «цейність» (*haec-seats*) — індивідуальна ознака, яка відрізняється від загальної риси, «щосьності» (*quidditas*).

3. Між сутністю та існуванням немає реальної різниці, лише формальна.

4. Воля має примат над розумом.

5. Здатності душі не відрізняються реально від її сутності.

В свою чергу, томісти поступово створили відповідь на закиди скотизму, і внаслідок того, що метафізика Скота сама по собі є видатним явищем, ця відповідь піднесла і розвинула саму томістичну систему, хоча й не обійшлося без певних поступок скотистам. Згодом у середовищі томістів поступово формується і стає дрке відчутним прагнення відродити вчення Аквіната в автентичному вигляді, що для багатьох із них означало передусім очищення доктрини від скотистських впливів. Це постійне прагнення, з одного боку, відродити автентичну спадщину Аквіната, а з іншого,— застосувати її до вимог часу і стало головним фактором драматичного розвитку томістичної школи.

Згодом справа ускладнилася дедалі зростаючою популярністю вчення Вільяма Оккама, для якого взагалі властиве певне анти-метафізичне спрямування. Оккамізм, який ототожнюють пере-



<sup>1</sup> Swieżawski S. Święty Tomasz na nowo odczytany.— Kraków: Znak, 1983.— S. 35.

довсім з крайнім номіналізмом у розв'язанні проблем універсалій, став головним суперником як томізму, так і скотизму — напрямків, для яких у цій проблемі властивим лишився т. зв. «помірко-ваний реалізм». Хоча багато дослідників зауважують, що сама поява крайнього номіналізму XIV ст. могла бути викликана «однобічним перебільшенням деяких тез Дунса Скота»<sup>1</sup>. На таких позиціях поміркованого реалізму лишалась і більшість киево-могилянців, які загалом розуміли згубність впливу номіналістів у політичній філософії.

До складної картини протистояння тогочасних філософських шкіл слід додати також вплив давнього противника томізму — аверроїзму, який ставав дедалі популярнішим у середовищі гуманістів. Альтернативне, александриніанське (від імені Александра з Афродізії) прочитання Арістотеля, таким чином, залишалося паралельним явищем в історії аристотелізму, і практично протягом усього періоду розвитку пізньосхоластичних напрямків саме з середовища александриніанців виходили найбільш войовничі критики томізму.

Більш як сімсотлітня історія розвитку томізму знає періоди злету й занепаду. Як правило, виділяють три основні епохи розвитку доктрини<sup>2</sup>:

1. Формування томістичної школи (XIII—XV ст.). Цей період іноді називають періодом захисту доктрини, передусім від критики представників августиніанства (традиційного християнського способу філософування), послідовників Дунса Скота та Вільяма Оккама.

2. «Золотий вік томізму» (кінець XV ст.— початок XVI ст.), після якого відбувся глибокий занепад. Головними факторами занепаду доктрини називають збільшення ролі т. зв. «позитивної теології» і зменшення, відповідно, ваги схоластичної традиції в процесі дискусії з протестантами; поширення альтернативної гуманістичної інтерпретації спадщини Арістотеля; природничо-наукові дослідження, які все більше доводили неадекватність фізики Стагірита. Остаточний удар томізму було завдано Великою французькою революцією, що принесла зміни, внаслідок яких було знищено цілі церковні інституції, які хоч трохи були причетними до викладання чи дослідження в дусі Аквіната. Наприклад, славетний Лувенський університет, що впродовж своєї історії завжди вважався здебільшого томістичним закладом, змушений був на досить тривалий час припинити свою діяльність. А діяльність домініканського ордену, до якого завжди належали найвідомі-



<sup>1</sup> Scotism and Scotists // Catholic Encyclopedia.— <http://www.newadvent.org/cathen/13610b.htm>

<sup>2</sup> Czerkowski J. Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku.— Lublin: RW KUL, 1992.— S. 158.

міші томісти, було припинено у Франції, Німеччині, Швейцарії та Бельгії<sup>1</sup>.

3. «Відродження томізму» — період, відомий також як неотомізм (кінець XIX—XX ст.)- Початок нової епохи вчення було покладено енциклікою папи Льва XIII «Aeterni patris» («Вічного отця»), проголошеною у 1879 р. Цей відомий документ мав підзаголовок: «Про відновлення християнської філософії»<sup>2</sup> і вбачав заперуку існування християнської філософії «не в компромісному вигляді» в організації її викладання і систематизації «згідно з духом Томи Аквінського». У схожому ідейному напрямку було проголошено і рішення Першого Ватиканського собору 1869—1870 рр. Найвидатнішими представниками цього періоду є відомі в XX ст. філософи Е. Жільсон, Ж. Марітен, Р. Гаррігу-Лагранж, М. Кромпец, К. Ранер, Е. Пшивара, М. Грабманн, Ю. Бохенський, Р. Мак-Інерні, українець В. Олексюк.

Звичайно, з огляду на тему цього дослідження увагу слід звернути на період «золотого віку» доктрини, тим більше, що саме в цей час томізм мав найбільшу здатність впливати на інші філософські системи. Оскільки існує дуже багато томістичних мислителів, які були відомі діячам Києво-Могилянської академії «з перших рук», але практично невідомі сучасному українському читачеві, доречно буде розглянути бодай побіжно філософські досягнення найвидатніших серед них, щоб мати уявлення, яким чином ці особливості їхніх інтерпретацій томізму могли вплинути на киево-могилянців.

У перші періоди розвитку томізму адепти доктрини захищали переважно положення про реальну розбіжність між сутністю й існуванням та єдність субстанційної форми. Найвідомішим серед ранніх апологетів томізму став Йоан Капреолус (бл. 1380—1444), французький домініканець, який відомий також під іменем «князя томістів» (princeps tomistarum). Саме завдяки Капреолусу томістична школа почала розвиватися дуже активно. Цьому процесові сприяла реформа християнської освіти, яку було завершено під керівництвом відомого своїм покровительством гуманістам<sup>3</sup> папи Миколи V<sup>4</sup>. Згідно з цією реформою основою викладання філософії в католицьких університетах мав стати «християнський аристотелізм», тобто саме аристотелізм, який було



<sup>1</sup> Thomism // Catholic Encyclopedia. — <http://www.newadvent.org/cathen/14698b.htm>

<sup>2</sup> Aeterni Patris. — <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/aeterni.htm>

<sup>3</sup> Гарен Э. «Изящные искусства»: архитектура, скульптура, живопись // Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. — М.: Прогресс, 1986. — С. 286.

<sup>4</sup> Swieżawski S. Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. // Rocznik filozoficzny. — Lublin: RW KUŁ, 1971 (t. XIX). — Zeszyt 1. — S. 41—66.

узгоджено з положеннями християнської віри і до виникнення якого найбільшою мірою долучилися Альберт Великий і його учень Тома Аквінський. Їхні філософсько-теологічні системи, разом з доктриною Йоана Дунса Скота, називали «старим шляхом» (*via antiqua*), на противагу «новому шляху» (*via nova*), під яким мали на увазі положення оккамівців. Саме в дусі «старої школи» і почали відтоді викладати філософію в усіх університетах Західної Європи, а згодом і в Києво-Могилянській академії. Хоча це зовсім не виключає того, що практично в усіх цих університетах були прихильники й оккамізму. Але головними напрямками філософських університетських штудій від середини XV ст. стали вчення Альберта, Аквіната й Скота, склавши, таким чином, певну основу для філософської платформи, властивої європейським університетам (*opinio communis*). Ця традиція проіснувала без змін практично два століття, тому цілком зрозуміле прагнення Києво-Могилянської академії прилучитися до цієї спільної філософської основи.

Йоан Капреолус, написавши свою головну працю «Захист теології божественного Томи Аквінського» («*Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*»), започатковує в середовищі томівців потужну традицію прагнення відновити автентичне вчення Аквіната. Цілковито і беззаперечно це, природно, не вдавалося нікому серед філософів, що лише спонукало до подальшого розвитку. У самого Капреолуса, наприклад, захист уявлення про реальний поділ між сутністю та існуванням призводить до хибного поділу між двома видами буття — «буття сутності» (дієвою причиною якого Бог не може бути) та «буття існування», що відрізнялося від положення Томи, який вважав, що існування та сутність є двома принципами створеного буття<sup>1</sup>. Настільки серйозна помилка не могла пройти поза увагою Суареса, який згодом її виявив і розкритикував.

Згодом центр розвитку томістичних досліджень переміщується до Італії, в місто Болонья, де з'являється цілий ряд видатних професорів, що належали до домініканського ордену, таких як Б. П. Сончінас (пом. 1494), Х. Джавеллі (бл. 1470—1538), відомий своїми коментарями на Арістотеля та полемікою з П'єтро Помпонаці у питанні про здатність розуму довести безсмертя душі, Франциск Сильвестріс Феррарський (бл. 1474—1528), автор відомого коментаря на «Суму проти поган» Аквіната, опублікованого у Леонінському виданні творів Томи в кінці XIX ст. Проте найвпливовішим італійським коментатором Томи Аквінського є Томазо де Віо (кардинал Каєтан — Cajetanus) (1468—1534), автор коментарів на «Суму теології», «Про буття



<sup>1</sup> Wells N. J. Capreolus on Essence and Existence // *The Modern Schoolman*. — 1960 (v. 38). — P. 1—24.

та суть» (теж опублікованих у Леонінському виданні), а також праці «Про аналогічні терміни». Остання справила величезний вплив на розвиток теорії аналогії буття в метафізиці томізму. Досі не вирішено спір про те, наскільки адекватно передає кардинал уявлення Томи Аквінського про метафізичну аналогію, що може, до речі, свідчити й про власну філософську творчість Каєтана, який, крім того, підкреслював, що ототожнювати філософську діяльність лише зі спадщиною Арістотеля не можна, а також послідовніше вказував на автономність філософії від теології. Вже в 1544 р., як зауважує дослідник польської філософії Ян Черкавський, домініканці видали в Кракові збірник творів Каєтана<sup>1</sup>. Тому діяльність Томазо де Віо була добре відома професорам Києво-Могилянської академії.

Проте можна сказати також, що домініканські автори негативно впливали на розвиток томістичної доктрини, адже саме в їхньому середовищі поступово формується переконання в тому, що найбільш істинна філософія ототожнюється передусім зі спадщиною Арістотеля, а найбільш адекватним інтерпретатором останнього є лише Тома Аквінський. Все, що написав Аквінат, сприймалось як істинне (*quid scripsit D. Thomas verum est*). Зрозуміло, що подібні уявлення призводили до дедалі більшої інтелектуальної непримиренності й нетолерантності. Тим не менше, саме з діяльністю італійських домініканців кінця XV—початку XVI ст. і асоціюється період «золотого віку» томізму.



138

Проте в другій половині XVI ст. спостерігається значний розвиток томізму, який пов'язують з Тридентським собором (1545—47, 1551—52, 1562—63), рішення якого стали основою Контрреформації. Одразу ж після Собору папа Пій V, проголосивши Тома Аквінського вчителем церкви, рекомендував викладання в усіх католицьких навчальних закладах теології на основі «Суми теології», а арістотелізму — на основі коментарів Аквіната. Процес остаточного утвердження томізму на університетських кафедрах тривав декілька десятків років і закінчився лише на зламі століть — у Лувені в 1596 р., у Парижі — в 1601 р., у Кракові — в 1603 р.<sup>2</sup>

Центр томістичних студій переміщується до іспанських та португальських університетів, передусім у міста Коїмбра, Алькала та Саламанка. Незважаючи на подібну до італійських домініканців деяку догматизацію томістичних досліджень, іспанські та португальські мислителі відкривають новий етап у становленні доктрини. Саме твори іспанських та португальських мислителів найчастіше використовувалися в Києво-Могилянській академії.

<sup>1</sup> Czerkawski J. Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku. — Lublin: RW KUL, 1992. — S. 164.

<sup>2</sup> Там само. — S. 160.

Першим відомим філософом серед них був Франциско де Віторія (бл. 1483—1546), викладач університету Саламанки, що уславився як засновник доктрини міжнародного права<sup>1</sup>. Найвідомішими його учнями були Домінік Сото (1494—1560), коментатор творів Арістотеля та Петра Ломбардського, і Мельхіор Кано (1509—1560), який здійснив унікальну на свій час роботу з систематизації теологічних джерел. Учнем останнього був видатний вчений Домінго Банес (1528—1604), який вигідно вирізняється серед своїх сучасників найкращим на той час коментарем на «Суму теології», в якому цілком автентично передав доктрину Аквіната про буття і піддав критиці неправильні інтерпретації Капреолуса та Каєтана. Як і в більшості випадків, оцінити адекватно томістичне вчення про буття йому вдалося частково — в нього вже наявний поширений на той час сумнів, чи наголошував Аквінат на реальному поділі між сутністю та існуванням, що, як відомо, походить від скотистичної традиції. Проте найвідомішим серед домініканських томістів іспанського і португальського походження став Йоан від Св. Томи (1589—1644), автор відомої праці «Філософський томістичний курс» («Cursus philosophicus Thomisticus»), що стала класичним підручником. Йоан особливо гостро критикував Суареса за відхід від лінії томізму.

Цікавим, але дещо маргінальним явищем є поява ряду томістів з ордену кармелітів босих, які уславилися виданням двадцятитомної збірки курсів з томізму, що ввійшла в історію як «Salmanticenses», оскільки ці філософи діяли в Саламанці. У місті Алькала кармелітський колегіум філософії став частиною університету, і його діячі видали монументальну в історії томізму працю під назвою «Complutenses cursus philosophicus», яка була дуже добре відома філософам Академії, наприклад Стефанові Яворському<sup>2</sup>.

Поява ордену єзуїтів, заснованого у 1537 р. Ігнатієм Лойолою, знаменує нову епоху розвитку як томізму, так і загалом системи освіти й науки в Європі. Вже з самого початку Ігнатій Лойола, під впливом свого навчання в Парижі, затверджує Тому Аквінського головним офіційним авторитетом у галузі філософії. Наприклад, виданий генералом Клавдієм Аквавівіо у 1599 р. остаточний «Навчальний план» («Ratio studiorum») ордену легально зобов'язав його членів до того, щоб вони завжди в науках висловлювали Томі Аквінському шану і честь, а якщо й відходили від його доктрини, то щоб робили це з повагою. Першим видатним єзуїтським теологом та філософом був кардинал Франциск Толето



<sup>1</sup> Maurer A. A. *Medieval Philosophy*. — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982. — P. 353.

<sup>2</sup> Див.: Яворський С. Змагання перипатетиків // Яворський С. Філософські твори. Т. 1. — К.: Наук. думка, 1992. — С. 344.

(бл. 1533—1596), який після навчання в Саламанці у Домініка Сото починає викладати теологію та метафізику в Римі. Проте більшої слави здобули на той час єзуїтські професори міста Коїмбра в Португалії (відомі як «Conimbricenses»), серед яких найвидатнішим є Педро де Фонсека (1528—1599). Найвідомішими творами коїмбрійців стали коментарі на численні твори Арістотеля. Фонсека, якого навіть називали португальським Арістотелем, уславився поєднанням стилів коментарів — буквального, популярного серед гуманістів, та схоластичного — у вигляді «спірних питань». Ще відомішим став іспанець Луїс де Моліна (1535—1600), який, імовірно, навчався у Фонсеки і був автором оригінальної доктрини про співвідношення благодаті та свободної волі, яка, проте, потрапила під нищівну критику більшості домініканських томістів, передусім Банеса.

Новим осередком томістичної освіти став єзуїтський колегіум у Римі (Collegium Romanum), заснований Ігнатієм Лойолою. Всі єзуїтські колегіуми Європи, включно з київським, створювалися на зріць римського. Засвоїв структуру цих закладів і Києво-Могилянський колегіум. Серед найвідоміших для киево-могилянців професорів Римського колегіуму слід назвати Габрієля Васкеса (бл. 1551—1604), автора відомого коментаря на «Суму теології», професора в Алькалі та Римі, філософія якого вважають однією з опосередковуючих ланок між схоластичною традицією та Рене Декартом, оскільки картезіанське уявлення про ідеї як прямий об'єкт знання багато дослідників пов'язують з ученням Васкеса про об'єктивне поняття (пізнавана річ отримує «об'єктивне буття» в думці — буття, статус якого полягає в тому, щоб бути пізнаним — *esse* ототожнюється з *cognosci*) Уявлення про об'єктивне буття має скотистське походження і стало одним з тих елементів, про які дослідники говорять як про властиві для тогочасних томістів, але такі, що віддаляли їх від автентичного розуміння доктрини Аквіната.

Вчення про об'єктивне буття має місце і в творчості найвидатнішого схоластичного мислителя цієї епохи, який став головною сполучною ланкою між схоластичними традиціями та новочасною філософією, Франциско Суареса (1548—1617). Його філософія є яскравим прикладом оригінального, живого мислення з використанням усіх метафізичних здобутків епохи. Справа не лише в засвоєнні, крім томістичної традиції, елементів скотизму, який також розвивався, наприклад, завдяки загальноєвропейській схильності францисканців та бернардинів до викладання філосо-

фії в дусі Дунса Скота. Йдет



<sup>1</sup> Див.: Maurer A. A. *Medieval Philosophy*.— Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.— P. 356.



сіанства, особливої метафізичної системи, яка, базуючись на досягненнях як томізму, так і скотизму, йде далі їх обох.

Стосовно протистояння між томізмом та скотизмом у різних мислителів існували різні думки. Оскільки ситуація серйозно ускладнювалася існуванням і розвитком оккамізму, який протистояв обом течіям старої школи, у середовищі і францисканців, і домініканців намітилися дві течії. Одна група метафізиків вважала, що відмінності між томізмом і скотизмом є насправді принциповими (Банес), інша — що порівняно з номіналізмом відмінності між старими традиціями не є суттєвими (Сото).

Дуже відомими для професорів Києво-Могилянської академії були єзуїти Франциско де Ов'єдо (1602—1651) та Родріго де Арріага (1592—1667). Останній більшу частину свого творчого життя провів у Празі і став автором першого завершеного курсу філософії XVII ст. «Cursus philosophicus» (1632, видано в Антверпені, згодом перевидано п'ять разів у різних містах Європи) Ов'єдо, який більшу частину життя провів у містах Алькала та Мадрид, також написав підручник «Integer cursus philosophicus» (1640, видано в Ліоні, перевидано там же двічі)<sup>2</sup>, в якому він часто цитує Суареса, Васквеса та Арріагу.

Оскільки єзуїтські мислителі традиційно не вважали вірність томізму єдиним критерієм філософської істини і прагнули «осучаснення» філософії Аквіната, між суаресіанством та автентичним томізмом (передусім, на той час, у домініканському вигляді) намітилися серйозні протиріччя. Наприклад, у ключовому питанні про першу матерію можна було чітко розрізнити протилежні уявлення: вона виступає сама по собі буттєвістю і як така має власне, відмінне від форми, існування для Суареса, а в автентичній томістичній системі перша матерія є чистою можливістю, яка не має власного існування. Києво-могилянські мислителі майже завжди схилилися до відповіді Суареса.

На територію Речі Посполитої відомості про томізм потрапляють десь у другій половині XV ст., передусім до Краківського університету. Втім дослідники зауважують, що на той час у цій вищій школі, де навчалося багато українців, домінувало викладання філософії в дусі Альберта Великого та Дунса Скота, а не Томи Аквінського<sup>3</sup>. Останнього вважали лише одним із видатних коментаторів Арістотеля, що можна, до-речі, пояснити впливом ренесансної інтерпретації перипатетизму. Про певну альтернативу спрямованість викладання філософії у Краківському університеті свідчить і той факт, що в кінці XVI ст., коли в більшості



<sup>1</sup> Див.: Scholasticon.— <http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/nomenA.htm>

<sup>2</sup> Див.: Scholasticon.— <http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/nomenO.htm>

<sup>3</sup> Див.: Czerkowski J. Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku.— Lublin: RW KUL, 1992.— S. 159.

університетів Європи томізм дедалі ширше ставав офіційною доктриною, у Кракові спостерігається значне зацікавлення доктриною Дунса Скота, а на теологічному факультеті починають викладати видатні італійські мислителі скотистського спрямування, францисканин Каміл Тачетті та бернардин Ганнібал Росселі «Томістична революція» відбулася в Кракові лише у 1603 р. Згодом видатний філософ XVII ст. Шимон Маковський (бл. 1613—1683), який тринадцять разів обирався ректором Краківського університету, здійснює спробу узгодити томістичну традицію з ученням Дунса Скота, з чим і пов'язане його прагнення критикувати сучасних йому скотистів, уявлення яких, на його думку, не збігаються з уявленнями їхнього вчителя. Незважаючи на власне прагнення цього мислителя критикувати скотизм і представників єзуїтської школи, Маковський надто часто потрапляє під їхній вплив. Більш відповідними томізму є уявлення випускника Краківського університету, представника ордену кармелітів босих Анджея Кохановського (1618—1667), який у своєму творі «Метафізика згідно зі справжнім духом ангельського вчителя Томи Аквінського», крім іншого, дрке чітко розділив есенціальні та екзистенціальні порядки буття і вказав, що метафізика завжди має справу з аналогічними (а не з однозначними) поняттями, що, на нашу думку, може слугувати підтвердженням належності цього мислителя до томізму.



Більше зацікавлення томістичною філософією властиве для Віденської академії. Тут викладав випускник Римського колегіуму, видатний філософ своєї доби, русин за походженням, зі Львова<sup>2</sup>, Мартин Шмиглецький (бл. 1564—1628), автор дрке популярного на свій час двотомного (1558 сторінок) курсу з логіки, виданого у 1618 р. в Інгольштадті, згодом тричі перевиданого в Оксфордському університеті й добре відомого в Києво-Могилянській академії. Цей єзуїтський мислитель яскраво ілюструє вплив Сурареса, який виявлявся в дедалі більшому відході від екзистенціалістичної позиції Аквіната в бік есенціалізму, незважаючи на розв'язання багатьох питань у томістичному стилі.

Загальною рисою розвитку томізму на території Речі Посполитої є те, що знайомство з ним відбувалося практично виключно через призму вторинних авторитетів, а не шляхом безпосереднього ознайомлення з текстами Аквіната. Ця традиція вповні властива й філософам Києво-Могилянської академії.

<sup>1</sup> Див.: *Czerkawski J. Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku.*— Lublin: RW KUL, 1992.— S. 164—165.

<sup>2</sup> Див.: *Харламович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви.*— Казань, 1898.— С. 62.

## Діалог професорів Києво-Могилянської академії з томізмом

У творчості киево-могилянців ми спостерігаємо дотримання головного методологічного принципу тогочасних університетів — у філософських курсах теологічні питання не ставляться. Інша річ, що організація філософських курсів відбувалася з огляду на богословську перспективу.

Конкретних прикладів свідомого прийняття томістичного напрямку, принаймні у вираженого щодо конкретних питань, у творчості киево-могилянців не знаходимо. Згадки про Тому носять оповідальний, ситуативний і цілком беземоційний характер. Оскільки знайомство з творами й уявленнями Аквіната відбувалося переважно через вторинні джерела, принаймні на етапі становлення Києво-Могилянської академії, філософія томізму виступає для киево-могилянців одним з можливих напрямків, про які йдеться в тих підручниках, які вони брали за основу в своїх викладах.

Діячі Києво-Могилянської академії усвідомлювали важливість систематичних викладів для розвитку філософії. Адже киево-могилянці мали величезну кількість прикладів того, що кожна з можливих в умовах богословського плюралізму традицій католицької церкви на першу половину XVII ст. мала свій особливий шедевр — твір, який ставав найвищим досягненням і водночас еталоном для цілої школи. Наприклад, для єзуїтів такою книгою була, безперечно, праця Суареса «Метафізичні диспути», для домініканців — «Філософський курс» Іоана від Св. Томи, для кармелітів босих — згадувані вже «Complutenses», популярні і в КМА, для скотистів — відповідні книги францисканця Бартоломія Мастріуса та бернардина Іоана Понціуса. Тобто, на той час не могло бути й мови про якесь рівноправне входження до загальноєвропейського філософського процесу без створення відповідних аналогів на православному ґрунті. Це, на нашу думку, й слугувало основним каталізатором процесу створення власних курсів професорами Києво-Могилянської академії.

Подібно до західноєвропейських, кожен курс киево-могилянців традиційно складався з артикулів, побудованих безпосередньо за методикою дискусійних питань (*quaestiones disputatae*), властивою для схоластики. Тобто кожен артикул було зосереджено на одній проблемі, а подання матеріалу відбувалося на основі порівняння опінії різних авторитетів у даному питанні, а не на основі текстурального аналізу їхніх творів (чим, власне, і відрізнялося від гуманістичного). Зберігалася давня середньовічна традиція викладу найбільш значущих суджень з приводу даного питання, лише потім — їхнє порівняння, і лише іноді — власна



позиція автора, яка, проте, набагато частіше виявляється в способі подання матеріалу, наприклад, які аргументи йдуть першими, а які після них тощо.

У XVII ст. в усій європейській філософії, включно з системами професорів Києво-Могилянської академії, встановлюється дисциплінарний поділ на метафізику, фізику, логіку та етику. Щоправда, дуже часто етичні питання ставали здебільшого об'єктом моральної теології, що, як новий курс, розвивалася в Європі тоді дуже активно. Твори киево-могилянців демонструють ще одну загальноєвропейську рису — займатися метафізикою стає чимдалі менш популярним, а найбільш інтенсивними секторами докладання наукових зусиль стають фізика і логіка. Можливо, одним з найголовніших факторів, що зумовлювали в цілій Європі виникнення цього явища, стає всезростаюча догматизація томізму у вигляді владного встановлення Аквіната як головного авторитета в богослов'ї та філософії. Києво-могилянці, звичайно, були вільні від подібного примусу і мали унікальну можливість обирати вторинні авторитети для себе на свій власний розсуд, що відбувалося найчастіше під впливом смаків єзуїтів. Єзуїтські мислителі, передусім Ф. Суарес, на відміну від традиції, що ставала дедалі поширенішою серед домініканців, сприймали метафізику як найголовніший підрозділ філософії, і саме такий підхід формально властивий для багатьох діячів Києво-Могилянської академії, наприклад, для І. Гізеля<sup>1</sup> та інших. Праці київських професорів яскраво ілюструють, подібно до всієї Європи, поступове перетворення метафізики в онтологію.

Основою систематичної побудови філософії в XVII ст. в Європі було аристотелівське уявлення про науку і взагалі людське інтелектуальне пізнання. На основі логічних уявлень Стагірита схоласти вирізнили три типи інтелектуального пізнання: просте поняття (*simplex apprehensio*), судження (*iudicio*) та умовивід (*ratio-cinjo*). Цю ж схему повторюють усі схоласти епохи, включно з киево-могилянцями. Вчення про три операції розуму в єзуїтській традиції належить до «малої логіки», яку ще називають формальною<sup>2</sup>. Але слід звернути увагу на те, що результатом будь-якого з цих типів пізнання як для Арістотеля, так і для схоластів, є поняття. Будь-яке метафізичне пізнання завершується утворенням поняття<sup>3</sup>, на різних рівнях — різного.

<sup>1</sup> Див.: Гізель І. Праця з загальної філософії. Уривки // Філософська думка. — 1970. — № 1. — С. 102—103.

<sup>2</sup> Boyer C. *Cursus Philosophiae ad usum seminariorum*. V. 1. — Lutetia Parisiorum: 1937. — P. 63.

<sup>3</sup> Krąpiec M. *Metafizyka. Zarys teorii bytu* // Krąpiec M. *Dzieła*. T. 7. — Lublin: RW KUL, 1995. — S. 103—106.



З'ясувати однозначно ставлення киево-могилянських професорів до томізму досить важко. Втім є дещо в побудові викладів, що свідчить про те, що кийвські професори більше критикували томізм, ніж з ним погоджувалися. Скажімо, І. Гізель при викладенні позицій томізму і скотизму, наприклад, у дрке принциповому питанні про реальний чи формальний поділ між сутністю та існуванням, як і годиться, наводить позиції і томістів, і скотистів. Але мало хто звертав увагу на той факт, що при традиційному поданні матеріалу схоластами, як, наприклад, у тій-таки «Сумі теології», спочатку слід подавати тези противника — ті, з якими автор збирається не погодитися і на які йому слід буде відповісти. Свою симпатію до скотизму І. Гізель лише зайвий раз підтверджує сакраментальною реплікою після викладення двох протилежних типів розв'язання питання: «Залишається ще відповісти на докази томістів»<sup>1</sup>. Тобто побудова аргументів у їхніх філософських курсах однозначно свідчить про підтримку професорами Києво-Могилянської академії скотизму, а отже — відторгнення томізму.

Предметом метафізики для філософів Києво-Могилянської академії, згідно із загальною перипатетичною традицією, виступає, за арістотелівською традицією, буття як таке (*ens qua ens*), але при уточненні можна виявити, що здебільшого розуміння предмета метафізики зумовлене передусім прочитанням Суареса, який уперше заявив про «реальне суще» як про головний предмет цієї дисципліни. Саме про «реальне суще» (*ens reale*) йдеться в більшості киево-могилянських курсів з метафізики, наприклад, у Ф. Прокоповича<sup>2</sup> чи А. Дубневича<sup>3</sup>.

Іноді в метафізиці професорів Києво-Могилянської академії можна знайти риси, що споріднюють її з томістичною. Наприклад, І. Волчанський визначає субстанційну форму як ентитативний акт (!), який встановлює єдність форми та матерії. Проте для остаточного вирішення стосовно ставлення певного професора до томізму слід дослідити ще невидані розділи. Наприклад, А. Дубневич<sup>4</sup>, С. Калиновський<sup>5</sup>, М. Козачинський<sup>6</sup> мають у своїх курсах з метафізики питання про те, чи є суще аналогічним, чи однозначним. Якщо подальші дослідження покажуть, що в цьому питанні певний автор курсу схиляється до аналогічної від-



<sup>1</sup> Гізель І. Праця з загальної філософії. Уривки // Філософська думка.— 1970.— № 1.— С. 113.

<sup>2</sup> Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— К.: Наук. думка, 1982.— С. 218.

<sup>3</sup> Там само.— С. 269.

<sup>4</sup> Там само.— С. 269.

<sup>5</sup> Там само.— С. 276.

<sup>6</sup> Там само.— С. 301.

повіді — вплив томізму навіть якщо він і відбувався через Суареса) беззаперечний. На жаль, на даний момент судження з цього питання скласти поки що не можна, доки не будуть опрацьовані відповідні уривки їхніх праць.

Певною «метафізичною схильністю» професорів Академії можна пояснювати критичне ставлення їх до атомізму, адже для класичної метафізики якраз і є властивим сприймати атомістичне вчення як свій антипод. Зокрема, Г. Кониський прямо висловлює своє неприйняття подібних ідей: «Не заслуговує на схвалення те що є атоми, тобто неподільні, нескладені тіла»

Стосовно питання про принцип індивідуації можна сказати, що для творів киево-могилянських професорів більш властивим є звернення до розв'язання цього питання в дусі Дунса Скота і Суареса, тобто схильність до формального, а не матеріального принципу дистинкції в речах. Наприклад, Г. Кониський заперечує, що матерія конкретна (*materia signata*) є принципом індивідуації, натомість вважає таким принципом форму, що означає свідоме приєднання до скотистської традиції. Іноді киево-могилянці пропонують у цьому питанні певний компроміс, намагаючись віднайти «загальноприйнятне уявлення», як, наприклад, С. Калиновський<sup>2</sup>.



146

Багато разів у творах професорів Києво-Могилянської академії, таких як І. Туробойський, І. Волчанський, зустрічається наголос на тому, що первинна матерія має власне, незалежне від форми існування<sup>3</sup>. Висловлення подібного судження у схоластичній традиції означає пряме заперечення томістичної доктрини. Професори Академії часто стояли саме на таких позиціях, чим дуже тішили радянських дослідників, що намагалися віднайти саме цей елемент. Проте загалом це також є даниною епосі — таке уявлення, як вже було згадано, є суаресіанського походження. Те, що це питання стоїть серед дискутованих, може свідчити про спробу переосмислення томістичної спадщини, як, наприклад, диспут про першоматерію у С. Яворського<sup>4</sup>. Часто професори Академії схвально висловлювалися стосовно суаресіанського заперечення реального розділення між сутністю та існуванням у речах.

Більш безпосередньо вплив томістичної філософії виявляється в теорії пізнання киево-могилянських професорів. Першим епі-

<sup>1</sup> Кониський Г. Філософські твори: У 2-х томах. — Т. 2. — К.: Наук. думка, 1990. — С. 26.

<sup>2</sup> Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 275.

<sup>3</sup> Див.: Там само. — С. 191, 226.

<sup>4</sup> Див.: Там само. — С. 176.

стемологічним елементом, пов'язаним з філософією Томи Аквінського, є вчення про «природне світло розуму»<sup>1</sup>, наявне у багатьох філософів Києво-Могилянської академії, але найяскравіше у І. Гізеля. Інтелект, що має це світло, виходячи з контакту з реальністю, яка існує фактично (дається йому через органи чуттів), формулює перші філософські поняття і засади буття. Тобто інтелект не є *tabula rasa* в емпіричному значенні, не має вроджених ідей (як у новочасних раціоналістів) і не споглядає предковічні ідеї в Бога (як у платоніків чи августиніанців). Природне світло розуму (*lumen intellectuelle*) розвивається лише завдяки контакту інтелекту з реальністю через органи чуття, внаслідок якого інтелект у цьому природному світлі конститує трансцендентальне поняття буття та інші трансцендентальні поняття. Саме в цьому сенсі у Томи Аквінського і йдеться про поняття буття як про те, що найперше дається інтелектові (*ens est id quod cadit primo in intellectu*)<sup>2</sup>. Разом з тим у киево-могилянців часто йдеться також про інтуїтивне осяяння (типовий елемент філософування в душі Дунса Скота), що свідчить про те, що в цьому питанні у них не було вироблено єдиної позиції.

По-друге, професори Києво-Могилянської академії опосередковано засвоїли томістичне уявлення про образ (*species*), завдяки якому суб'єкт і об'єкт пізнання, залишаючись різними реально, можуть вступати у пізнавальний зв'язок<sup>3</sup>. У І. Гізеля, зокрема, як зауважує Я. М. Стратій, «чуттєве пізнання завершується утворенням відображених образів внутрішнього чуття (*species expressae*), що через фантазію (не в сучасному розумінні. — В. К.) здійснюють вплив на виверження активним інтелектом інтелігібельних образів»<sup>4</sup>. Цікаво, що аналогічно уявляв процес пізнання Тома Аквінський. Уявні (а якщо точніше — індивідуальні) образи (*phantasmata*), котрі для інтелекту виконують роль, аналогічну тій, яку виконують кольори для зору<sup>5</sup>, і є подобою індивідуального сутнього в тілесному органі, спонукають інтелект до пізнання, але не детермінують його перебіг.



<sup>1</sup> Стратій Я. М. Філософія в Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. А. Ткачук. — К.: «КМ Academia», «Пульсар», 2000. — С. 92.

<sup>2</sup> Див.: Thomas de Aquino. De veritate, q. 21 a. 1 co. — <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amisic/qdv21.html>

<sup>3</sup> Див.: П'єч Р. Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського і Майстера Екгарта // Магістеріум. Вип. 1. Історико-філософські студії. — К.: Stylos, 1998. — С. 74.

<sup>4</sup> Стратій Я. М. Філософія в Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. А. Ткачук. — К.: «КМ Academia», «Пульсар», 2000. — С. 92.

<sup>5</sup> Див.: Thomas de Aquino. Summa Theologiae. I q. 76 a. 1 co. — <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amisic/st1075.html>

По-третє, для професорів Києво-Могилянської академії характерним є наголос на ролі самовизначеності інтелекту щодо об'єкта свого пізнання, що є спорідненим з томістичним вченням про вольове рішення інтелекту пізнавати. Я. М. Стратій, зокрема, зауважує, що для І. Гізеля та його колег по Академії властивим є наголос на тому, що для вибору об'єкта необхідна дієвість (діяльність) інтелекту<sup>1</sup>, що природним чином пов'язано з діяльністю волі.

По-четверте, причиною істини у філософії киево-могилянців виступає сама річ, що теж можна вважати томістичним елементом, хоча й опосередковано через Суареса. Можливість пізнавати істину про речі базується на законі пропорції між суб'єктом та об'єктом пізнання<sup>2</sup>, який, у свою чергу, є окремим випадком загального закону природи і буття. Тобто в черговий раз знаходимо підтвердження того, що в томізмі теорія про аналогію (пропорцію) суцього є визначальним як для метафізики, так і для гносеології.

Разом з тим професори Академії засвоюють також і скотівське вчення про «оцейність» (haecceitas), індивідуальну форму речі, яка містить її унікальні властивості, та «щосність» (quidditas), загальне поняття, яке є основою смислової визначеності речей і яке вицленується інтелектом шляхом абстракції з даних чуттів. У вченні про індивідуальну форму філософи Києво-Могилянської академії певною мірою протистояли томізму, але не були оригінальними, оскільки цей скотистський елемент метафізики, як уже сказано, був на той час дуже поширеним.

В галузі етики у професорів Києво-Могилянської академії можна бачити деякі споріднені з томістичними ідеї. Передусім більшість з них схиляється не до етичного волюнтаризму (як у Дунса Скота), а до етичного інтелектуалізму, тобто в питанні про співвідношення волі та розуму пріоритетного значення набуває саме розум. У людини, звичайно, лишається свобода волі, інакше етика як дисципліна не була б навіть можливою. Але, як зауважує в своєму відомому етичному творі С. Калиновський: «Воля не наказує інтелектові деспотично, а лише політично, як інтелект волі»<sup>3</sup>. Вплив розуму на волю лишається вирішальним, оскільки первинно саме він надає волі різні варіанти вибору між добром і злом. Крім того, інтелект морально спонукає волю, вказуючи на



<sup>1</sup> Див.: Thomas de Aquino. Summa Theologiae. I q. 76 a. 1 co. — <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/st1075.html>

<sup>2</sup> Див.: Піч Р. Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського і Майстера Екгарта // Магістеріум. Вип. 1. Історико-філософські студії. — К.: Stylos, 1998. — С. 73.

<sup>3</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 137.



благо. По-друге, дуже показовим є поняття про найвище щастя, яке отожднюється з пізнанням Бога (елемент, споріднений томістичній системі), пов'язаним з «ясним баченням» Його. Проте найбільше захоплення викликає наявність у творі С. Калиновського вчення про те, що надприродна допомога Бога можлива внаслідок того, що між Богом і людським інтелектом, осяяним сьйвом слави, існує метафізична пропорція<sup>2</sup>. Тобто професор Академії не тільки розмірковує етично у властивому для схоластики метафізичному стилі, а й використовує онтологічний елемент, який однозначно свідчить про вплив томістичної традиції (аналогія (пропорція) сущого). Інша річ, що лишається недослідженим рівень усвідомлення автором цього факту, як і те, наскільки опосередкованим був цей вплив.

### Роздуми над подальшим дослідженням

Здійснений аналіз показує, що рецепція професорами Києво-Могилянської академії західноєвропейських метафізичних, епістемологічних та етичних доктрин у XVII ст. мала еkleктичний характер. За умов ознайомлення з ними на рівні підручників, напевно, інакше й не могло бути. На нашу думку, більшої філософської оригінальності слід очікувати від філософських курсів першої половини XVIII ст., але ту епоху вже немає сенсу аналізувати з точки зору томістичних впливів внаслідок «завмирання» самої доктрини.

Однак філософські курси професорів Києво-Могилянської академії лишаються дуже цікавим об'єктом для вивчення. По-перше, цікавий сам факт звернення православного світу до такого рівня філософування. Тому дуже перспективними виглядають дослідження співвідношення філософських і теологічних уявлень професорів КМА. По-друге, курси з філософії XVII—XVIII ст. самі по собі є унікальними явищами, кожне з яких варте окремого видання і дослідження. Адже унікальність визначається не лише в способі розв'язання певних питань, а й у компоунванні матеріалу, акцентах, розкиданих по всьому тексту зауваженнях автора тощо. А для адекватної оцінки цієї унікальності недостатньо працювати з уривками і вторинними даними типу описів. Варто видавати сам підручник з детальним історико-філософським аналізом.

Що ж до впливу томізму, то він виявився вже в самій організації навчального життя Києво-Могилянської академії — опосередковано через засвоєння освітньої моделі езуїтів, які намагалися

<sup>1</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 98—99.

<sup>2</sup> Там само. — С. 94.



втїлити томїстичну програму в життя. Головним доктринальним чинником став той факт, що професори Києво-Могилянського колегіуму були більше знайомі з єзуїтськими джерелами, ніж з домініканськими чи францисканськими, і це, як уже було неодноразово сказано, були здебільшого підручники, а не систематичні праці.

Як видно з наведеного огляду, можна говорити про опосередкований вплив томїзму на системи професорів Києво-Могилянської академії у метафізиці, теорії пізнання та етиці. Проте рецепція томїзму внаслідок вторинності використовуваних джерел мала несистематичний характер. Хоча, очевидно, предметно вести мову про рецепцію класичних шкіл метафізики в творчості киево-могилянців можна буде лише тоді, коли побачать світ і будуть проаналізовані деякі ключові тексти, які ще досі лишаються відомими тільки з описів.

З огляду на останнє цю статтю варто сприймати передусім як заклик до дослідження. Оскільки схоластична філософія створювалася багатьма людьми, досліджувати її мають цілі групи вчених.

На основі проведеного аналізу, тим не менше, можна спробувати сформулювати певну гіпотезу, яку слід перевірити в подальшому. Незважаючи на опосередкований вплив у епістемології чи етиці, метафізична доктрина Аквіната для філософів Києво-Могилянської академії відігравала роль супротивника. Для протистояння з цим суперником було використано досягнення самої католицької філософії у вигляді єзуїтських праць. Подібне використання вимагало вже знання обох доктрин і основних особливостей їхніх взаємовідносин, які були використані в конфесійній боротьбі.

