

МЕТАФІЗИЧНЕ УЯВЛЕННЯ ПРО АНАЛОГІЮ: СПРОБА УТОЧНЕННЯ ПОНЯТЬ

У статті здійснено аналіз поняття аналогії в метафізиці томізму, передусім з огляду на важливість теорії аналогії буття для побудови метафізичних відношень. Особливу увагу звернено на виокремлення властивого розуміння поняття аналогії з невластивих, які виникають внаслідок неправильного розуміння відносин між аристотелівським та томістичним вживанням терміна "аналогія". З цією метою особливе місце в статті посідає огляд переходу відповідних аристотелівських уявлень до творів Томи Аквінського, як у галузі метафізики, так і в логіко-гносеологічній площині.

Аналогія буття є головним принципом томістичної метафізики. Цей факт, з одного боку, існує внаслідок тривалого періоду розвитку аналогії як теологічного методу у попередників Аквіната, а з другого - внаслідок надання Томою Аквінським особливої ролі аналогії у розумінні співвідношення між Творцем та творінням зокрема, і досконалим та його подобою взагалі. Внаслідок цього існує величезний пласт томістичної літератури, яка присвячена питанню аналогії та її застосуванню в метафізиці. Проте дуже часто розуміння питання про аналогію сущого формується на основі схем інтерпретаторів томістичного спрямування, передусім кардинала Каетана, схема якого не відзначається цілковитою автентичністю передавання уявлень Томи. І дуже рідко звертається увага на джерела походження аналогії як метафізичного методу. Внаслідок цього часто виникає плутанина понять, яку й має на меті прояснити ця стаття шляхом демонстрації генетичного розвитку понять, що пов'язані з уявленням про аналогію.

Рідко можна зустріти такий термін, який би набув настільки широкого і неправильного розуміння, як аналогія. У побутовому розумінні під цим поняттям мають на увазі передусім певну подібність або схожість. Мало того, часто термін "аналогічний" вживають саме як синонім "схожого", "подібного". Щоправда, подібність може виявлятися в різних аспектах, наприклад - подібність функцій, походження, якостей і т. ін. Подібність, яка може слугувати базисом такого розуміння аналогії, може бути розумовою і буттєвою, тобто або мати поняттєву природу, або онтологічну. У першому випадку така поняттєва подібність

часто стає джерелом метафор, як, наприклад, у тому випадку, коли ми говоримо про "світло розуму" чи сміливу людину називаємо "левом". У другому ж - відображає певні реальні риси предметів і може бути корисною у емпіричному пізнанні світу. Проте узагальнююче розуміння аналогії все одно здебільшого зводиться до "подібності взагалі". Особливо життєво важливою для людини є функція порівняння речей між собою з метою знаходження однакового і відмінного в них. Вона є своєрідним посібником для класифікації речей емпіричним чином з метою їхнього подальшого відповідного використання. Відносно цього загального і досить невизначеного поняття іноді використовують термін "популярна аналогія" [1]. Проте навіть вже таке тлумачення дозволяє чітко зрозуміти, що як позначення властивості (а не відношення) аналогія означає певну подібність, яка перемішана з відмінністю (подібну неподібність або неподібну подібність, як її іноді позначають) [2]. У другому поширеному значенні під аналогією можуть мати на увазі своєрідний процес умовиводу, коли на основі певних відомих рис предметів ми робимо висновки про маловідомі предмети та їхні риси. Таке розуміння аналогії властиве найчастіше природничим наукам.

Подібні уявлення про аналогію часто переходять до філософії, і тоді, на жаль, справа погіршується. Передусім це небезпечно в галузі метафізики. Певні філософи під впливом "модних" концепцій у різні періоди схильні надуживати цим терміном, самі не завжди розуміючи його зміст. Або це може призвести до використання поняття аналогії як уявних порівнянь та надмірних і порожніх метафор

(наприклад: Бог як "Океан буття" чи подібних) [3]. А це породжує справедливую критику з боку протилежного табору філософів. Ця критика підживлюється тим, що серед прихильників філософського використання аналогії здебільшого годі віднайти якусь однаковість: під аналогією можуть у різній формі мати на увазі метафізичну категорію, особливий різновид категорії, діалектичне поняття з функцією ієрархізування, математично-космологічний принцип тощо. Проте найпопулярнішим різновидом філософських уявлень про аналогію є переконаність в тому, що це - особливий тип аргументації. На жаль, саме це уявлення, яке не зовсім відповідає дійсності, заважає деяким філософам зрозуміти аналогію як метафізичний метод. Адже те, що в томістичній метафізиці називається аналогією, позначає дещо зовсім інше, ніж "умовивід за аналогією (прикладом)".

Не допомагають краще зрозуміти суть метафізичної аналогії і лінгвістичні уявлення про це поняття. Адже лінгвісти також передусім говорять про просту подібність відповідних зовнішніх характеристик вербальної форми, навіть якщо у їхніх творах і йдеться про "формування за аналогією" [4] чи "асоціації лінгвістичних форм" [5]. Щоправда, лінгвісти визнають за аналогією статус психологічного явища, адже для її правильного функціонування необхідне "усвідомлення та розуміння відношень, які пов'язують форми між собою" [6].

У сучасній логіці аналогічне розмірковування є різновидом правдоподібного недедуктивного умовиводу, наприклад:

Якщо А1 має риси а, б, в, г

А2 має риси а, б, в, г

А3 має риси а, б, в

то А3 напевно має також і рису г [7].

Очевидно, що крім усього іншого, значною мірою вартість подібного розмірковування залежить від характеру самого зв'язку між а, б, в та г. Саме так міркуватиме людина, яка керується так званим "здоровим глуздом". Всі погодяться, що в ситуації, яку тут наведено, "розумно" припустити, що А3 має рису г. Крім того, оскільки тут очевидно прослідковується зв'язок із закономірністю, аналогія широко може використовуватися у емпіричному, передусім природничо-науковому пізнанні. Однак головним для логіки в аналогії залишається подібність загалом відмінних предметів у пев-

ному відношенні, що в черговий раз віддаляє нас від метафізичного розуміння цього поняття.

Подібний спосіб розмірковування був відомий вже Арістотелеві як виведення за прикладом (paradeigma). У *"Першій аналітиці"* (Кн. 2, гл. 24) [68b 3 8 - 69a19] він чітко відрізняє такий умовивід від індукції, з одного боку, та дедукції - з іншого [8]. Адже у випадку умовиводу за прикладом не йдеться ні про відношення частини до цілого, ні про відношення цілого до частини, а лише про відношення частини до частини. Тобто, такий аргумент призводить не до всезагальних, а до часткових висновків. Природно, що Стагірит визнавав цінність такої аргументації лише з точки зору риторики, а не науки, називаючи його у своїй *"Риторикі"* (Кн. 1) методом переконання за прикладом [1357b 25 - 1358 a 3] [9]. А в логіці такий метод може посідати місце лише правдоподібної аргументації на основі подібності. На початку *"Другої аналітики"* (Кн. 1, гл. 1) [71a8 - 11] Арістотель сам використовує аналогію, кажучи, що приклад є наведенням (індукцією) так само (подібно до того), як ентимема є силогізмом [10].

Цікаво, що стосовно цього типу аргументації Арістотель ніколи не використовує термін *analogia*. Однак саме з ним здебільшого асоціюють аналогічне розмірковування. Це властиво багатьом дослідникам, у тому числі і з томістичних шкіл. Наприклад, Ж.Марітен у своєму короткому введенні до логіки називає цей різновид умовиводу "розмірковуванням за аналогією" і отожднює його з недосконалою індукцією, яка від одного часткового знання веде до іншого часткового на основі подібності і тому не може мати статусу необхідності. Щоправда, Марітен зауважує, що насправді цей різновид умовиводу не має нічого спільного з *аналогічним знанням*, яке має метафізичну природу [11]. Але фактом залишається те, що більшість сучасних філософів не бачать в аналогії нічого більше за описаний шойно спосіб умовиводу, і внаслідок цього природно не припускають можливості жодного цінного використання аналогії в метафізиці.

Незважаючи на те, що розуміння аналогії в природничих науках досить подібне до логічного, статус цього методичного прийому в природничо-наукових дослідженнях незмірно вищий. Відбувається це внаслідок того, що аналогія залишається чи не найнадійнішим способом упорядкування емпіричного знання. Іноді йдеться навіть про певні "правила ана-

логії", які подибуємо вже в засновника новочасного емпіризму Джона Локка, що дозволяють нам дещо висловити про речі, які випадають з нашого поля зору, з неабиякою правдоподібністю [12]. Звичайно, здійснюється це також на основі подібності до вже відомих речей, відштовхуючись від якої ми можемо сформулювати деяке ймовірне знання, що стає гіпотезою, і потім, у процесі розвитку науки перевірити його, або спростувати, або перевести у ранг теорії. Історія розвитку науки знає надзвичайно багато випадків, коли випадково відкриті малодосліджені подібності між процесами та явищами світу призводили в подальшому до великих відкриттів [13]. Звичайно, сама аналогія не є ані індуктивним, ані дедуктивним методом, але вона найчастіше саме і є тим сугестивним знаряддям, що призводить до реального здійснення індуктивних або дедуктивних доводів. Таку часткову подібність у порядку емпіричної реальності, що стає базисом, на якому можна далі розвивати правильне природничонаукове мислення, називають іноді "експериментальною аналогією" [14].

Іноді вказують, що насправді такий метод є певним поєднанням індукції та дедукції і базується він на закономірності, яку можна сформулювати так: "Аналогічні риси, які ми розглядаємо як схожі, призведуть до схожих наслідків" [15]. Тобто, стає очевидним, що істинність такого міркування залежить від рівня нашого знання тих рис, які потрапляють у поле нашого дослідження. Якщо аналогія базується лише на поняттєвих подібностях, вона може виступати потужним сугестивним методом, але не способом доведення, постачаючи лише порівняння, але не висновки. Якщо аналогія має свою основу в речах, то рівень її валідності залежить від співвідношення подібних і неподібних рис. Чим більше в досліджуваних речах подібностей, тим вищий статус аналогічного умовиводу.

Загалом вважається, що в різних природничих науках аналогія як метод відіграє різну роль, з тенденцією бути частіше вживаною в "менш розвинених науках" [16]. Частково цей факт пояснюється тим, що в тих галузях природничих наук, які отримали достатньо індуктивних доводів на підтримку своїх гіпотез і теорій, сам сугестивний метод аналогії не є ані частиною доводу, ані необхідною частиною побудови наукового знання, цікавлячи передусім здебільшого істориків науки. А сама

аналогія хоча і відіграє роль важливого методу постачання гіпотез, проте, досить ненадійного у порівнянні з іншими методами, які забезпечують більш надійну верифікацію нашого знання.

Проте серед праць на теми логіки природничонаукового дослідження іноді трапляються такі, в яких автори наголошують на неправильному розумінні аналогії тільки як сугестивного методу, що базується лише на подібності. Зокрема, існує майже непомічена у свій час позиція Ш.Мерсьє (Ch.Mercier), який наполягав на тому, що для розуміння аналогії первинним є поняття про неї як про "порівняння відношень", або пропорційність [17]. На думку цього дослідника, причиною відсутності аналогії в підручниках з логіки є її принципова відмінність як від індукції, так і від дедукції. Таке розуміння наближає нас до математичної пропорції, з одного боку, і до метафізичного усвідомлення аналогії, з іншого.

Термін "аналогія" походить від грецького *analogia*, який, у свою чергу, складається з прийменника *ana* та іменника *logos*. Останній, як на це неодноразово вказували дослідники, має дуже багато значень, в тому числі "поняття", "основа", "міра", "сене", "відношення" та "розум" [18]. Найближчим відповідником цього поняття в латинській мові є *ratio*. У випадку вживання прийменника *ana* як префікса можливі декілька інтерпретацій значень. По-перше, *ana* може позначати "згідно з...", тобто, разом з *logos* цю фразу можна перекласти як "згідно з мірою". По-друге, і на це важливо звернути увагу у нашому випадку, префікс *ana* може позначати зворотнє відношення (певним чином відповідаючи латинському префіксу *retro*), отже, *analogia* можна інтерпретувати також як "взаємовідношення між поняттями", або й навіть як "взаємовідношення між відношеннями", тобто, як пропорцію. Коли це слово входить до складу фрази *kata then analogian*, то таке словосполучення позначає пропорційність. Інші форми вживання терміна *analogia*, як вказують дослідники, походять від цієї фрази, що має чітке значення [19].

Традиція вживати в латинській мові термін грецького походження *analogia* і відповідне латинське слово *proportio* практично як синоніми йде з часів Ціцерона та Квінтіліана. Іншими найближчими синонімами цього терміна, що існують у класичній латинській мові, є *convenientia* та *similitudo*. Саме так і

розуміє термін *analogia* Тома Аквінського, за своєю спадщину своїх попередників. Зокрема, у його “Коментарі на “Метафізику” знаходимо вираз “за пропорцією, себто за аналогією” (*proportione vel analogia*) [20]. Як стосовно пропорції, так і стосовно аналогії Тома Аквінський говорить про “точне відношення однієї кількісної величини до іншої” (*certa habitudo unius quantitatis ad alteram*) [21]. Так само у цілому ряді творів він вживає вирази, подібні до наступного: “згідно з аналогією, тобто, згідно з пропорцією” (*secundum analogiam, idest proportionem eandem*) [22].

Слід вказати, що первісний грецький термін *analogia* мав передусім математичний вжиток як подібність між двома відношеннями, тобто пропорційність. Саме на це поняття нам слід звернути увагу. Воно зустрічається не тільки у математиків, але і у деяких логіків та філософів. Зокрема, Дж.С.Мілль як головне значення терміна “аналогія” наводить “подібність відношень” (первинне розуміння якого належить математикам). А аналогія як “будь-яка подібність” (вторинне значення) є поширеним, але не головним поняттям. Цікаво, що в першому значенні аналогія для Мілля може слугувати базисом для аргументу без жодного сумніву щодо своєї правоти [23]. Особливо це стосується математики, де умовивід за аналогією стає необхідним, як і будь-який інший. Тільки в сучасній математиці термін “аналогія” для позначення пропорції практично не використовується.

Використання терміна *analogia* у значенні пропорції передусім базується на найголовнішому творі, з якого античність та середні віки дізнались про математичну пропорцію – “Началах” Евкліда [24]. У цьому творі представлена розвинена теорія пропорції, що стосується будь-яких кількісних величин. Для її побудови необхідне розуміння не лише відношення між двома величинами (*proportio simplex* – проста пропорція), а й чітке уявлення про певну ідентичність відношень (*proportio complex seu proportionalitas* – пропорційність) – точне відношення між відношеннями, до складу якого входять, відповідно, чотири величини. В математичних термінах перше відповідає арифметичній пропорції, друге – геометричній. Аквінат розуміє цю відмінність: “*Et hoc ideo quia proportionalitas nihil est aliud quam aequalitas proportionis, cum scilicet aequalem proportionem hoc ad hoc,*

et illud ad illud. Proportio autem nihil est aliud quam habitudo unius quantitatis ad aliam.” (“Отже, пропорційність є нічим іншим як рівністю відношень (пропорцій – В.К.), як, наприклад, відношення цього або того до іншого. Пропорція ж є нічим іншим як відношенням однієї кількості до іншої”) [25].

Аквінат розширює своє розуміння пропорції у наступному уривку з “Сумми теології”: “... *proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, qualibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur.*” (“... Термін “пропорція” вживають у двох значеннях. Перше, як точне відношення однієї кількісної величини до іншої, і, таким чином, подвійність, потрійність та рівність є видами пропорцій. По-друге, як відношення одного (однієї речі) до іншої”...) [26]. Тобто, Тома Аквінський виводить використання пропорції поза межі виключно математики. Саме в цьому і полягає найбільш сумнівний для багатьох філософів момент. Якщо аналогія у значенні кількісної пропорції претендує на метод філософії, то слід певним чином виправдати поширення кількісних характеристик на не кількісні. Інакше вона не буде відігравати тієї ж ролі, що в математиці. На подібний аргумент філософи томістичної школи звично відповідають введенням різних значень аналогії. Річ у тому, що аналогія як математична пропорція є поняттям однозначним (як і всі математичні терміни), тобто, відповідає “першій імпозиції цього імені” [27]. Як така однозначна пропорція вона належить лише класу кількісних (а, отже, таких, які можна виміряти) величин, стосовно яких вона завжди має одне й те ж саме значення (чітко визначеного відношення одних з них до інших). До речі, це справджується як у випадку співвимірних, так і у випадку неспіввимірних величин, наприклад, раціональних та ірраціональних [28]. Тобто, саме відношення не обов’язково повинно бути виражене в точних вимірних одиницях. Таким же чином (однозначно) рід виступає предикатом по відношенню до всіх індивідів та видів, що входять до його складу. У цьому значенні сама категорія кількості виступає родом по відношенню до окремих випадків, у яких про неї йдеться. Проте аналогія “у властивому їй значенні” як метод метафізики подібна не до пропорції (відношення між кількісними характеристиками речей, які

завжди стосовно них однозначні), а до пропорційності (відношення між відношеннями).

Аквінат, коментуючи Арістотеля, посилається на другу главу четвертої книги “Метафізики” [1003a33 – b16], де Стагірит обговорює проблему того, яким чином можлива наука, яка вивчає буття як таке, якщо буття не є родом. Адже в III книзі [998b22-27] було показано, що ані єдине, ані буття не можуть бути родами для речей [29]. Але як у такому випадку одна наука може займатися сутністю і акциденціями, якщо немає жодного роду, який би їх об’єднував? Це питання для Томи Аквінського має сенс лише якщо взяти до уваги міркування Арістотеля стосовно логіки доведення і використання її в будь-якій науці, які Стагірит викладає передусім у “Другій аналітиці”. Предмет науки (*genus subiectum*) є однозначним для всіх предметів доведення, які під нього підпадають.

У своєму коментарі на це місце у “Метафізиці” Тома Аквінський вказує: “*Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum ens, scilicet tam substantias quam accidentia.*” (“Усі ті (речі), які спільно отримують предикат від чогось одного, навіть якщо воно висловлюється про них не однозначно, а аналогічно, підпадають під розгляд однієї науки; але буття таким же чином є предикатом для багатьох суцільних (речей); тому всі суцільні (речі) підпадають під розгляд однієї науки, яка розглядає буття як буття, тобто як субстанції, так і акциденції.”) [30]

Найважливішим висловленням Арістотеля в даному місці “Метафізики” [1003a32-34] є слова про те, що “про буття йдеться, щоправда, в різних значеннях, але не завжди по відношенню до чогось одного, до однієї природи і не за однієї назви” [31]. Далі йде порівняння висловлення “буття” з висловленням “здоровий” стосовно найрізноманітніших речей. На думку як Арістотеля, так і Аквіната, цей приклад має важливе значення – якщо ми зрозуміємо яким чином термін “здоровий” може бути спільним для багатьох різних речей, ми зможемо також зрозуміти, яким чином “буття” може бути спільним для всіх тих речей, які позначено цим терміном. Саме

стосовно «висловлення в різних значеннях» (*legetai pollachos*) Тома Аквінський вживає свій термін *analogia*. Натомість, сам Арістотель не вживає ані слово *analogia* у називному чи давальному відмінках, ані фразу *kat'analogia*. Чим пояснити цей факт? Простим незнанням Аквінатом грецької мови? Перш ніж звинувачувати Тома Аквінського у істотній помилці, на думку автора, слід звернути увагу на той визначний факт, що незважаючи на вживання різних термінів, подальший аналіз текстів Арістотеля і Аквіната ясно показує, що останній практично завжди, звертаючись до терміна *analogia* в латинському оригіналі, мав на увазі те, що Арістотель називав “висловленням у різних значеннях”. Це, зокрема, підтверджується тим, що сам Арістотель протиставляв цей різновид висловлювання як однозначності, так і двозначності. А саме це і має на увазі Тома Аквінський, коли говорить про аналогію. У цій ситуації вибір терміна має другорядне значення, якщо сам термін вживається послідовно в одному і тому ж значенні. Щоправда, ситуація з терміном *analogia* суттєво ускладнена тим фактом, що його було запозичено з грецької мови, і тому, природно, Арістотель вживає у своїх текстах оригінальний термін, але у зовсім відмінному від аквінатівського значенні [32].

Іноді Тома Аквінський вживає у значенні аналогії не лише дієприкметник *analogice*, чи якісь похідні від нього, а цілі фрази, які, проте, означають ту ж саму спробу передати арістотелівське поняття “висловленого у різних значеннях” (у латинському перекладі – *multipliciter dicitur*). Саме так він позначає його у коментарі до п'ятої книги “Метафізики”, де обговорюється перелік тих слів, які, на думку Арістотеля, є особливо важливими для першофілософа, бо вони найбільшою мірою стосуються предмета, принципів і особливостей його науки. Аквінат говорить: “*Et quia ea quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicuntur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum; ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt.*” (“І оскільки ті речі, які розглядаються у цій науці, є спільними для всіх (речей), хоча й висловлені не однозначно, а у певному порядку (згідно з першим і наступним) про різне (різні речі), як було показано у четвертій книзі, він (Арістотель – В.К.) перш за все розрізняє значення тих імен (назв, імен-

ників), які підпадають під розгляд цієї науки") [33]. Із самого тексту видно, що для Томи Аквінського "висловлення у певному порядку (згідно з **першим і наступним**) про різне" (*dicatur de diversis secundum prius et posterius*) означає практично те ж саме, що й "аналогічне висловлення про різне" (*dicatur analogice de diversis*), згадуване трохи раніше. І обидва ці поняття цілком співвідносяться з тим, що у Арістотеля називається "висловленням у різний спосіб відносно спільної природи, яке не є двозначним" [34].

Співвіднесення згадуваних термінів можна бачити також і у коментарі Аквіната до сьомої книги "Метафізики". У цьому місці [1030a16 - 27] Арістотель вказує, що означення (*horismos*) та суть речі (*to ti esti*) не мають одного значення у випадку сутності і привхідної ознаки, але вони так само не вживаються і у багатозначний спосіб [35]. Але у який тоді спосіб вони мають значення? Арістотель дає відповідь терміном *plenachos legetai* (висловлене по-різному), який було перекладено на латину як *multipliciter dicitur*. Тільки сутність є чимось, що має "що" (*quid*), тим, що існує саме по собі (*per se*). Якщо визначення виражає цю щосність (*quidditas*), то тоді виглядає, що визначити можна лише сутності. Натомість Арістотель, вивчивши сперше можливість того, що лише сутності мають суть і тому тільки їх можна визначити, переходить потім до припущення того, що і привхідні ознаки у певний спосіб мають суть і тому їх також можна визначити, подібно до того, як у похідному і залежному від сутності значенні (у певному відношенні) можна сказати, що привхідні ознаки є. Даючи відповідь на питання "Що таке біле?", ми говоримо: "Колір", хоча при цьому зрозуміло, що білість не є річчю, яка існує сама по собі. Її суть, як вказує у своєму коментарі Аквінат, є "**більше подібною на сутність, ніж самою сутністю**" (*"et hoc quid, magis est substantiale quam substantia"*) [36].

У цьому місці Тома Аквінський ясно співвідносить арістотелівське *multipliciter dicitur* (висловлене по-різному), яке вжито тут, у сьомій книзі, з власним *analogice dicitur* (висловлене аналогічно), яке було згадано раніше у зв'язку з четвертою книгою. Суть і визначення не висловлюються однозначно про сутність і привхідні ознаки, але вони так само не висловлюються про них цілковито двозначно (*omnino aequivoce*). Це висловлення не двозначне, тому що "у тому, що висловлено

двозначно, немає відношення до чогось одного" (*"cum in aequivocis non habeatur respectus ad aliquod unum"*) [37]. Натомість суть і визначення висловлюються "аналогічно у відношенні до одного" (*"sed dicitur analogice per respectum ad unum"*) [38].

У цьому ж місці свого коментаря на "Метафізику" Тома Аквінський робить важливі зауваження про висловлювання за аналогією. Передусім, аналогія прямо пов'язана з тим, що називається **причетністю (партиципацією)**: *"ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis"* ("тому спосіб буття сутності, а саме - бути чимось - за **причетністю** властивий згідно з певною **пропорційною подібністю** усім іншим категоріям") [39]. По-друге, тут же Аквінат говорить про "**пропорційну подібність**" (*similitudo proportionis*). Цей термін має ключове значення для теорії аналогії буття. По-третє, з цього і попередніх уривків видно, що для Томи Аквінського аналогічний спосіб позначення з необхідністю передбачає **спільний термін**, різні значення (*rationes*) якого виглядають як додавання чи віднімання певних ознак. Тут слід зауважити, що хоча цей термін, який є спільним для багатьох речей, має різні значення у кожній з цих речей, він все одно відноситься до однієї речі. Саме ці терміни, які перебувають між крайностями однозначності та двозначності, Аквінат називає аналогічними.

Незважаючи на описані вище відношення між термінами *analogia* у Аквіната та *legetai pollachos* у Арістотеля, твори Стагірита упродовж століть, на жаль, за томістичною традицією читали так, ніби термін *analogia* він вживав у тому самому значенні, що й відповідний запозичений латинський термін Тома Аквінський. На думку як автора, так і інших дослідників, найголовнішу роль в цьому зіграло позитивне, але дещо неадекватно реалізоване прагнення кардинала Каєтана утвердити грецьке вживання терміна як регулятивне [40]. На жаль, ця помилка зустрічається не тільки у коментаторів XV-XVII ст., а й в серйозних працях відомих дослідників XX ст. До найвпливовіших серед них слід віднести Г.Л.Мускенса (G.L.Muskens) та представника домініканського ордену С.М.Раміреса (S.M.Ramirez).

Наприклад, Г.Л.Мускенс намагається відшукати у Арістотеля відповідники до три-

частинного поділу аналогії, який було запропоновано лише наприкінці XV ст. у праці кардинала Кастанта *"Про аналогію імен"*, не кажучи вже про те, що він абсолютно не сумнівається, що Тома Аквінський вживає термін у автентичному грецькому значенні, і, взагалі, між відповідними доктринами Аквіната і Арістотеля немає ніяких розбіжностей, що, як було вже показано, не відповідає дійсності [41].

Отець **Сантьяго Марія Рамірес**, автор не просто великої - грандіозної багатотомної праці *"Про аналогію"* (*"De analogia"*), вважає, що термін "аналогія", як у оригінальному грецькому значенні, так і у значеннях, властивих іншим мовам, передусім латинській, має одну тривалу історію розвитку від античності до наших днів, опис якої він і намагається здійснити. На жаль, віддаючи належне цьому авторові у спробі систематизувати опис настільки важливого поняття, слід зауважити, що він не помічає різниці між уживанням поняття *analogia* у Арістотеля і у Аквіната [42]. Для прояснення питання, таким чином, слід розглянути, в яких значеннях Стагірит вживає термін *analogia*.

Відомий дослідник філософії Арістотеля Дж.Овен (G.E.L.Owen) нещодавно висунув припущення, що Арістотель на певному етапі розвитку своєї філософії практично заперечив існування науки про буття як таке [43]. Навіть зважаючи на те, що Стагірит чітко розумів ті способи висловлення про буття, які так добре ілюструє приклад зі "здоровим", ми змушені визнати, погоджуючись з Овеном, що разом з запереченням платонівського вчення про "ідею блага", особливо у своїх етичних творах, він практично заперечує метафізику. Бо як і у випадку Платона, так і у випадку науки про буття як таке, загальні терміни, які вживаються, стосуються настільки великої кількості речей, що практично неможливо звести всі терміни до якогось одного загального поняття, яке б стояло над ними усіма. Тобто, існують способи буття, які не можна звести один до одного. Бути означає бути чимось одним або іншим, а висловитися про всі (або хоча б декілька) з цих випадків буття якимось одним терміном практично неможливо. Тому, на думку Овена, тут ми доходимо до заперечення науки про буття як таке. Проте, абстрагуючись від складного питання про хронологію арістотеліських творів, ми, однак, бачимо, що у четвертій книзі *"Метафізики"*

Арістотель ясно говорить, що наука, яка досліджує буття саме по собі, а також усе те, що до нього належить саме по собі, існує. Овен зауважує, що це суперечить тим твердженням, які пронизують етичні твори Стагірита, але при цьому стає зрозуміло, що причиною такого радикального повороту було відкриття філософом у час написання тих трактатів, які пізніше ввійшли до *"Метафізики"*, способу висловлення про буття. Цей новий спосіб принципово базується на тому, що Овен називає **"фокальним значенням"** (**focal meaning**) [44]. Слово має "фокусне значення" у тому випадку, коли є декілька різних визначень, які відповідають йому, але одне з його значень є первісним таким чином, що воно повторюється у кожному з усіх інших визначень. На думку Овена, Арістотель створює вчення про "фокусне значення" ще у свій ранній період, коли він протистояв спробам створити загальну науку про буття як таке. Зокрема, у творі *"Евдемова етика"* [1236a 7 - 33] філософ репрезентує метод "фокальних значень" як спосіб вживання термінів, подібних до "лікуючий" [45]. Лікар є "лікуючим", якщо він знайомий з мистецтвом лікування, розчин чи інструмент є "лікуючим", якщо він слугує тій людині, яка вміє лікувати. Очевидно, що термін "лікуючий" у стосунку до людини і до розчину не однозначний, адже немає жодного значення, яке було б спільним для цих обох випадків. Але так само цей термін не вжито і двозначно, бо існує певна залежність значення "лікуючий" у випадку з розчином від відповідного значення у випадку з лікарем. Саме цей аналіз значень, залежних одне від одного, на думку Овена, є початком вчення Арістотеля про науку, яка вивчає буття саме по собі. Отже, у цьому випадку маємо спільний предикат, який набуває різних, але певним чином пов'язаних значень у різних випадках свого застосування. Цей зв'язок запроваджується за допомогою певного первісного значення, від якого залежать усі інші значення. Якщо знову звернути увагу на те, що такий предикат не є ані однозначним, ані двозначним, то стає очевидним, що дослідник називає "фокусним значенням" практично те, що у Аквіната називається "аналогічною назвою".

Сам Овен навіть не згадує у своїх працях, присвячених Арістотелю, терміна *analogia*. Але важливим для нас є те, що аналізуючи відповідні частини четвертої книги *"Ме-*

тафізики", він співвідносить їх з тими місцями в "Нікомаховій етиці", де сам Арістотель вживає термін *analogia*. Наприклад, обговорюючи питання про те, що ж ми називаємо благим, Арістотель зауважує, що цей термін вживається у значенні категорій сутності, кількості і відношення, і тому не може бути чимось присутнім у всіх випадках, бо в такому разі він стосувався б однієї категорії, а не кількох. Він запитує [1096b 27 - 29]: "Але що ж тоді ми маємо на увазі під "благим"? Це, напевно, не щось таке, що лише випадково має спільну назву. Чи всі добрі речі є одним завдяки походженню з одного блага і причетності до одного блага, чи вони є одним скоріше за аналогією (*kaf analogian*)? Ясно, що як зір у тілі, так розум у душі, і так далі у всіх випадках" [46]. На жаль, у цьому місці Арістотель зупиняється і посилається на те, що це завдання повинна розв'язати інша наука. Коментатори найчастіше під цим розуміли посилення на "Метафізику" (IV, 2). Це вже є, певним чином, підтримкою аргументу про те, що Арістотель, звичайно ж, визнавав цінність єдиного наукового знання про буття чи про блага. Проте, як у "Нікомаховій етиці" [1096a 17-23], так і в "Евдемовій етиці" [1218a 1-15] Арістотель визнає "різні значення "благого" і те, що цей термін вживається в різних категоріях. Водночас, він зауважує, що "існує певний загальний порядок первинності у цих різних випадках благаго". Щоправда, як для Овена, так і для інших дослідників важливим залишається питання, про яку ж первинність йдеться - логічну чи онтологічну (природну). Логічну первинність можна побачити у випадку, коли фокусне значення передбачає інші значення спільного предикату. Онтологічну первинність ілюструють, як правило, фактом того, що А може існувати без Б, але не навпаки. На думку Овена, в "Етиці" йдеться виключно про онтологічну первинність [47].

"Метафізика" XII, 4 (1070a 30 - 1070b 21). Якщо вживанню терміна *analogia* в етичних працях Арістотеля у зв'язку з нашою темою можна не надавати надто великої уваги, то більш серйозною є ситуація з "Метафізикою". Овен звертає нашу увагу на це місце у зв'язку зі спробою спростувати "тенденцію коментаторів описувати теорію, наведену у четвертій книзі "Метафізики", як "аналогію буття" [48]. Для Овена сказати, що термін "буття" має "фокусне значення" означає, що всі суд-

ження про не-сутність можна звести до суджень про сутність. На користь цього аргументу, на його думку, свідчить твердження Арістотеля [1044b 8-11] про те, що не-сутності не можуть мати матерії, бо вони залежать від сутності як від свого субстрату [49]. Натомість у іншому місці "Метафізики" [1070a 31-32] Арістотель говорить, що "причини і первні в одному значенні різні у різних предметах, а в іншому - якщо брати до уваги загальне в них і їхнє співвідношення (*an katholou lege tis kai kat'analogian* - si quis dicat universaliter et secundum *proportionem*) - вони одні й ті ж самі у всіх" [50]. Щоправда, у цій же главі Арістотель говорить, що у сутностей є одні і ті ж самі елементи і первні, а у тих випадках, коли ми говоримо про інші категорії, крім сутності - йдеться про різні первні та елементи: "у цьому сенсі не всі мають одні і ті ж первні, хіба лише у сенсі відношення (*ton analogon - proportionaliter* (лат.)) як, наприклад, можна було б сказати, що існує три принципи: форма (*to eidos*), брак (форми) (*he steresis*) та матерія (*he hyle*)" [51]. Тобто, подібне формулювання не припускає зведення не-сутностей до сутностей. Саме у цьому і полягає головна відмінність між формуванням "фокусного значення", коли встановлюється певний зв'язок між різними визначеннями двозначного слова, і тим, що Арістотель у цьому місці називає аналогією, коли аналіз різних значень не проводиться, а натомість ці різні значення просто поєднані у деяку схему пропорції. Тому Овен зауважує, що коли Арістотель говорить про те, що первні всіх речей ті ж самі у сенсі відношення (за аналогією), первинність, яку він надає субстанції тут, є лише онтологічною, а не логічною. При цьому, на думку Овена, первинність терміна у випадку "фокусного значення" є логічною, а не онтологічною, а у випадку аналогії, як бачимо, все навпаки. Таким чином, Арістотель ніколи не поєднує ці способи предикації в якийсь один і чітко їх розводить. Це ще раз потверджує, що Тома Аквінський вживає термін *analogice dicuntur* для позначення того, що Арістотель називає *pollachos legomena*, тим самим створюючи проблеми для подальших коментаторів як власних, так і арістотелівських творів. Самого Аквіната, що-правда, звинуватити в змішуванні цих термінів не можна. Навіть незважаючи на незнання грецької мови, рівень прочитання в цьому питанні Аквінатом Арістотеля залишається чітким і безпомилковим. Можливо,

підстави для цього були створені якісними перекладами Вільяма фон Мьорбеке та інших перекладачів, які чітко співвіднесли аристотелівський термін *pollachos legomena* з *multiplaciter* (у Аквіната згодом - *analogice*) *dicuntur*, а для передання аристотелівської *analogia* використовували класичне *proportio*. Цей термін зовсім не випадковий - аналіз аристотелівських текстів демонструє, що головним значенням *analogia* для автора є математичне. Щоправда, при цьому залишається відкритим питання, чому ж так часто після Томи Аквінського коментатори були схильні плутати ці поняття?

Арістотель, таким чином, вживає *analogia* для позначення реальних відношень (між речами як вони існують), а *pollachos legomena* для позначення відношення між поняттями (між речами як ми їх знаємо). Аквінат наголошує, що ця відмінність важлива, і саме вона відрізняє Арістотеля від Платона, який, на думку Томи Аквінського, плував *modi essendi* (способи існування) та *modi praedicandi* (спосо-

би висловлення). І зі свого боку, для розуміння метафізики Томи Аквінського слід пам'ятати про відмінність між цими поняттями, тобто, не розглядати гносеологічні питання в онтологічній площині і навпаки.

Таким чином, Арістотель ніколи у своїх творах не використовує термін *analogia* для позначення того, що Аквінат називає аналогією буття. І навпаки, Тома Аквінський ніколи не використовує термін аналогія у тому значенні, у якому його використовував Арістотель, а звертається натомість до терміна *proportio*. Тому існує чітка відповідність між аналогією буття і аристотелівськими "двозначними висловленнями у відношенні до одного". Розуміння цього факту дозволяє уникнути непорозуміння в інтерпретації творів Арістотеля, особливо подібних тим, що були породжені штучним зведенням вчень Каєтана, Томи Аквінського та Арістотеля до однієї доктрини аналогії буття авторами томістичної традиції.

1. Penido M. T.-L., Le role de l'analogie en theologie dogmatique. - Paris: Vrin, 1931. - P. 13.

2. Anderson J.J. The Bond of Being. - St. Louis; New York: Greenwood Press, 1969, - P. 6.

3. Див.: De Munynk P.M., OP, L'analogie metaphysique // Revue neoscholastique de Philosophie. - Louvain: L'Institut Supérieur de Philosophie, 1923. - P. 130.

4. Jespersen O. Language, Its Nature, Development and Origin. - London: Allen & Unwin, 1922. - P. 70, 93, 129-130.

5. Middleton G. An Essay on Analogy in Syntax. - London: Longmans, 1892. - P. 7-11.

6. Де Сосюр Ф. Курс загальної лінгвістики (*Cours de linguistique generale*). - К.: Основи, 1998. - С. 208.

7. Кондаков НМ. Логический словарь. - М.: Наука, 1971. - С. 29-32.

8. Аристотель. Сочинения. - М.: Мысль, 1978. - Т. 2. - С. 248-249.

9. Aristotle. Rhetoric: <http://www.public.iastate.edu/~honeyI/Rhetoric/rhet1-2.html#1357b>

10. Аристотель. Сочинения. - М.: Мысль, 1978. - Т. 2. - С. 257.

11. Maritain J. An introduction to Logic (Petite logique). - N. Y. - London: Sheed & Ward, 1937. - P. 286.

12. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. - IV. - Chap. 16. Sect. 12: <http://www.ilt.columbia.edu/publications/Projects/digitexts/locke/understanding/chapter0416.html>

13. <http://www.Dsvch.mcgill.ca/Depg/fac/dunbar/analogv.html>

14. Penido M. T.-L. Le role de l'analogie en theologie dogmatique. - Paris: Vrin, 1931. - P. 19.

15. Sauvage G.M. Analogy // New Advent Catholic Encyclopaedia <http://www.newadvent.org/cathen/01449a.htm>

16. Anderson J.F. The Bond of Being. - St. Louis; New York: Greenwood Press, 1969. - P. 11.

17. Mercier CA New Logic. - London, 1912. - P. 345-349.

18. Тухолас АГ. Геракліт. - К: Абрис, 1995. - С. 78.

19. Anderson J.F. Op. cit. - P. 15.

20. Metaphys. V, lc. 8, n. 14:

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/cmD05.html#82444>; Див. також Q. D. de ver. q. 8, a. 1, ad 6: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/qdv08.html#53146>.

21. S. T. I, q. 12, a. 1, ad 4; Q. D. de ver. q. 8, a. 1, ad 6; III Sent., d. 1, q. 1, a. 1, ad 3:

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis>

22. Ethic. I, lc. 7, n. 14; Phys. I, lc. 10, n. 7; I, lc. 13, n. 9; De caelo I, lc. 12, n. 11; Comp. th. I, cp. 27; De nat. 6; Q. D. de ver. q. 2, a. 11, co.

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis>

23. Mill J.S. A System of Logic (7th Ed.). - London, 1868. - Vol. II. - Bk.3. - Chap. 20 (On Analogy). - P. 86.

24. <http://aleph0.clarku.edu/~diovce/java/elements/toc.html>

25. Ethic. V, lc. 5, n. 2:

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctc0314.html#73643>

26. S.T., I, q. 12, 1, ad 4.

27. Ramirez J.M. OP. De analogia secundum Doctrinam Aristotelico-thomisticam // La Ciencia Tomista. - 1921. - № 24. - P. 23.

28. *Heath T. A History of Greek Mathematics.* - Oxford: Clarendon Press, 1921. - Vol. 1. - P. 384.
29. *Аристотель.* Сочинения. - М.: Мысль, 1976. - Т. 1. - С. 108.
30. *Metaphys.* IV, lc. 1, п. 6:
<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/cmpQ6.html#82099>
31. *Аристотель.* Сочинения. - М.: Мысль, 1976. - Т. 1. - С. 119.
32. *McInerny R.M.* Aquinas and Analogy. - Washington: Catholic University of America Press, 1996. - P. 33.
33. *Metaphys.* V, lc. 1, п. 1:
<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/cmp05.html#82314>
34. *McInerny R.M.*, Aquinas and Analogy. - Op. cit. - P. 34.
35. *Аристотель.* Сочинения. - М.: Мысль, 1976. - Т. 1. - С. 192-193.
36. *Metaphys.* VII, lc. 4, п. 3:
<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/cmD07.html#82899>
37. Ibid.
38. Ibid.
39. Ibid.
40. *McInerny R.M.* Op. cit. - P. 37.
41. *Muskens GL.* De vocis analogiae significatione ac usu apud Aristotelem. - Groningen: Wolters, 1943.
42. *Ramirez Santiago Maria.* De analogia / Ed. Victorino Rodriguez. - Madrid: Institute de Filosofia "Luis Vives," 1970.
43. *Owen G.E.L.* Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle // Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by Martha Nussbaum. - Ithaca: Cornell University Press, 1986. - P. 180-199.
44. *Owen G.E.L.* Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century I/ Papers of the Symposium Aristotelicum / Ed. by I. Düring, G.E.L. Owen. - Göteborg: Elanders Boktryckerie Aktiebolag, 1960. - P. 169.
45. *Aristotle.* Eudemian Ethics.: http://www.non-contradiction.com/ac_works_b27.asp
46. *Аристотель.* Сочинения. - М.: Мысль, 1984. - Т. 4. - С. 61.
47. *Owen G.E.L.* Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. - P. 185-186.
48. Ibid. - P. 192-193.
49. *Аристотель.* Сочинения. - М.: Мысль, 1976. - Т. 1. - С. 230.
50. *Aristoteles.* Metafizyka. - Lublin: RW KUL, 1996. - Т. 2. - С. 204-205.
51. Ibid. - С. 206-207.

Victor Kotusenko

METAPHYSICAL CONCEPT OF ANALOGY: THE ATTEMPT OF CLARIFICATION OF THE NOTIONS

The article represents the analysis of the notion of analogy in Thomistic metaphysics, especially from the point of view of importance of the theory of analogicity of being for constructing metaphysical relations. A special attention is paid to the distinguishing the correct understanding of the notion of analogy from the wrong ones, which appear because of the misunderstanding of relations between Aristotelian and Thomistic usage of the term "analogy". Due to this reason the large part of the article is devoted to the overview of the transition of the corresponding Aristotelian concepts to the works of Thomas Aquinas, both in the domain of metaphysics and in epistemology.