

ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УДК 111.8: 291.2]+ 141.30

Віктор Котусенко

ПРОБЛЕМА АНАЛОГІЇ БУТТЯ У ТОМІСТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглянуто основні риси та функції поняття "аналогія буття" у натуральній теології томістичної традиції. Основну увагу зосереджено навколо особливостей підходу до даного питання засновника традиції Томи Аквінського та одного з найвпливовіших томістів Томазо де Віо (кардинала Кастані (1468 -1534), а також їхніх послідовників. Метою статті є показати, що доктрина аналогії буття репрезентує у натуральній теології своєрідний і оригінальний трансцендентальний метод, який дає змогу оцінити саму здатність людського інтелекту висловлювати позитивні судження про трансцендентний Абсолют

What we cannot speak about we must pass over in silence

Про те, про що не можна сказати, треба мовчати.

Людвіг Вітгенштайн. "Логіко-Філософський трактат "

Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum.

Бо ми не можемо осягнути про Бога те, чим він є, але лише те, чим він не є, і як все інше співвідноситься з Ним.

Тома Аквінський. "Сумма проти поган "

Проблема аналогії буття є дуже контраверсійною, що й виявляється у неоднорідному ставленні до неї, яке іноді набуває крайніх форм,— від повного ігнорування і фактичного незнання того, що ж взагалі може означати подібний термін — у одних філософських колах, до занадто великої слави — в інших. Це завжди загрожує серйозною неадекватністю сприйняття, особливо в галузі методології метафізики. Можливо, така доля випадає й іншим подібним ключовим термінам, особливо тим які, так само як і теорія аналогії буття, претендують на роль "природного", "справжнього", "дійсного" і т. п. методу метафізики, тобто й філософії загалом [1].

Питання про аналогію буття

впливає із проблеми, з якою рано чи пізно має справу будь-яка теорія (доктрина, вчення) теїстичного характеру, де присутня система позитивних суджень про трансцендентний Абсолют. Відповідна проблема формулюється, зокрема, у питаннях типу: "Як взагалі можливо, що люди щось висловлюють про Бога?" Це питання, в свою чергу, автоматично переводить нашу увагу на питання про відношення скінченного до нескінченного, яке, безперечно, в кожній теїстичній доктрині розв'язується по-своєму. Тим не менше, всі вчення про трансцендентного Бога змушені визнати, що їхні твердження про Абсолют з необхідністю буде висловлено в мові, яка походить зі скінченного світу явищ та

предметів. У такій ситуації й виникає нагальна потреба оцінити сам процес формування таких тверджень, їхнього висловлення і мислимості. Адже будь-яку одкровенню істину треба достатньою мірою осмислити, принаймні, для того, щоб її передати. А таке передавання завжди відбувається у скінченних образах, які самі по собі не можуть означати Бога. Відповідно, виникає потреба витлумачення як цих образів, самої "граматики" їхнього застосування і особливо — метафізичного підґрунтя цієї граматики.

Для тих різновидів теїстичних вчень, які розвивають "натуральну теологію", тобто, загалом визнають здатність природного інтелекту людини (без допомоги Одкровення) пізнавати певні істини про трансцедентний Абсолют, питання, що призводить до постановки проблеми аналогії буття традиційно формулюється таким чином: "Як можна пізнати існування нескінченного і трансцедентного Бога, розмірковуючи про скінченні речі, і в якому відношенні щодо них може перебувати такий Бог?". Подібне формулювання цієї проблеми одразу демонструє, що в цьому випадку йдеться не тільки про галузі логіки, лінгвістики і психології, але і безпосередньо про метафізику.

Таким чином, проблему аналогії буття у натуральній теології традиційно розглядають у трьох напрямках: логічному (лінгвістичному), гносеологічному (психологічному) та онтологічному (метафізичному) [2]. Об'єктами першого типу дослідження є самі слова, терміни, що їх ми вживаємо стосовно трансцедентного Абсолюту, а відповідне визначальне питання натуральної теології при цьому можна сформулювати так: "Як можна висловлювати судження про Бога?". Другий тип дослідження слід провести на рівні понять, при цьому натуральна теологія формулює відповідне питання так: "Як можна мислити про Бога?" Об'єктом третього, онтолого-

метафізичного різновиду дослідження повинні стати речі, а відповідне питання у натуральній теології набуває форми: "В яким стосунку перебувають речі відносно Бога?". Звертаючись до поняття аналогії буття в томістичній філософії, слід пам'ятати, що ці три аспекти тісно взаємопов'язані і досить часто суперечки про первинну природу цього поняття ставали нерозв'язними. Тим не менше, дослідники продовжують висловлювати різні погляди на природу аналогії буття, зокрема, у зв'язку зі збільшенням наукового інтересу до аналогії буття у середині та другій половині ХХ століття.

У своїх творах Тома Аквінський дуже часто демонструє всю важливість аналогії для натуральної теології, звертаючись до неї в своїх *"Суммах"*, коментарях на книги Арістотеля (зокрема, *"Метафізики"* та *"Никомахової етики"*), спеціальних працях, присвячених диспутативним питанням (*quaestiones quodlibetales*) і в трактаті *"Про начала природи"*. Головним покликанням цього методу, за Аквінатом, є спроба пояснити наше знання про єдність суб'єкта метафізики, про першоматерію та про той спосіб, у який можна вживати одні і ті ж атрибути стосовно Бога і світу. Разом з тим, Аквінат не написав жодної спеціальної праці про настільки важливий метод і навіть не присвятив йому жодного питання чи розділу спеціально.

Проте саме його називають творцем *теорії аналогії* як єдиного способу предикації, властивого для *"трансцеденталії"*, найголовнішою серед яких є *буття*. У своїх працях Аквінат наводить декілька різновидів поділу аналогічної предикації на типи, і ці різновиди не завжди співпадають між собою, що й породило непевність в даному питанні наступних коментаторів. Згодом виправити справу взявся один з найвпливовіших томістів-коментаторів Томазо де Віо (1468 - 1534), відомий під іменем кардинала Каєтана. У своїй відомій невеликій праці *"Про аналогію імен"* (*"De nominum analogia"*, 1948) він

вводить свою структуру аналогічної предикації, яку вважає найбільш автентичною з точки зору метафізики Томи Аквінського і тим самим справляє величезний вплив на наступні покоління томістів. Саме Каєтан надає аналогії статусу передусім метафізичного (а не логічного) методу. Від того часу, замислюючись над питанням аналогії, загальноприйнятим стало звертатися саме до його схеми з метою підтримки чи критики. У кардинала з'являється велика кількість прихильників. Проте вже незабаром Сильвестр Феррарський став одним з перших, хто не погодився з каєтанівською інтерпретацією. Ще більше критичних зауважень на адресу Каєтана було висловлено з табору скотистів (метафізична традиція, заснована Йоаном Дунсом Скотом) та представників барокової схоластики, зокрема, Франциска Суареса. Один з найголовніших діячів постреформаційного томізму, домініканець Йоан від Святого Томи (1589 - 1644) [3] зауважив свого часу, що доктрину аналогії слід вважати передусім логічною ("діалектичною", вживаючи справжній середньовічний термін), а не метафізичною, як у Каєтана. Традиція такого протистояння інтерпретацій довгий час проіснувала практично без змін, і лише у ХХ столітті, разом з постановкою питання про "очищення від нашарувань" справжньої філософії Аквіната, постала серйозна проблема неупередженого розгляду каєтанівського вчення про аналогію, позицій його критиків, і, врешті, того, що мав на увазі сам Тома Аквінський. До цього слід додати і той факт, що схема Каєтана досі має величезну кількість прихильників, крім того, навіть критики змушені до неї звертатися з огляду на вже сформовану загальноприйнятність каєтанівських понять.

Для Томи Аквінського головна гносеологічна функція аналогії полягає не в тому, щоб уможливити наші висловлення про Бога в майбутньому.

Тим більше годі сподіватись, що вона додасть нам якогось нового знання про Бога. Ця функція передусім полягає у з'ясуванні того, як може бути так, що до цього часу ми (або хтось інший) могли висловлювати судження про Бога. А таке висловлення є емпіричним фактом у випадку теїстичної доктрини. Тобто, чи можливо, щоб твердження, висловлені в людській мові, щось означали, коли ми формуємо їх відносно Бога? Формулюючи це питання у стилі лінгвістичної філософії, можна запитати, чи мають такі судження значення, чи вони скоріш за все безсенсовні?

Зважаючи на загальний лінгвістично-логічний аспект, слід зазначити, що в сучасній логіці аналогічне розмірковування є різновидом правдоподібного недедуктивного умовиводу, наприклад:

- | | |
|------|---|
| якщо | 1. A1 має риси а, б, в, г,
2. A2 має риси а, б, в, г,
3. A3 має риси а, б, в, |
| то | A3 має також і рису г. |

Очевидно, що крім іншого, присутність подібного розмірковування значною мірою залежить від характеру самого зв'язку між а, б, в та г. Саме так міркуватиме людина, яка керується т. з. "здоровим глуздом". Усі погодяться, що у наведеній ситуації "розумно" припустити, що A3 має рису г. Крім того, оскільки тут очевидно прослідковується закономірність, аналогія широко може використовуватися у емпіричному, передусім природничо-науковому пізнанні.

До Томи Аквінського аналогічне розмірковування визначали як виведення окремого судження з подібного окремого судження. Подібний спосіб розмірковування був відомий вже Арістотелеві як виведення через подібність (за пропорцією, за прикладом). Від часів Цицерона існує традиція вживати в латинській мові термін грецького походження "analogia" і відповідне латинське слово "proportio" практично як синоніми.

У Аквіната поняття про аналогію невід'ємне від функції судження розуму про речі. При цьому він використовує спадщину Арістотеля, який на самому початку своєї праці "Категорії" умови раціональної систематизації буття вивів як окремі категорії. Ці умови, що в схоластичній філософії отримали назву *antergaedicamenta*, поділяються на дві групи: багатозначність (еквівокація) та однозначність (унівокація). Між цими двома крайнощами і розташована аналогія як такий різновид висловлювання, при якому зміст спільного імені реалізується в підрядних йому (денотатах) частково однаково, а частково по-різному. По-різному тому, що денотати представляють різні відношення; однаково тому, що всі ці різні відношення стосуються якогось одного терміну. Таким чином, аналогія суттєво відрізняється як від однозначності, так і від багатозначності. Кожен член аналогії стає предикатом залежно від свого відношення до цього головного терміну. Причому відбувається це не через зовнішні відмінні ознаки, а через внутрішні способи участі цього члена у ній.

Проте, слід відмітити, що Аквінат вживає латинський термін *analogia* у спосіб дещо відмінний від того, у який сам Арістотель вживає відповідний грецький термін. Як зазначає один з найвідоміших сучасних дослідників теорії аналогії буття Ральф Мак-Інерні, внаслідок того що Каєтан мав власну позицію відносно природи аналогічного судження, він не зміг узяти цей факт до уваги [4]. Наприклад, те, що Аквінат називає аналогією, не співпадає з відповідним грецьким терміном, а скоріш за все співвідноситься з тим, що Арістотель називає *legetai pollachos* (багатозначне твердження) [5].

Незважаючи на те, що аналогія відіграє надзвичайно важливу роль у метафізиці і логіці Аквіната, причина широкого її застосування, судячи з усього, залишається передусім теологічною. Саме

через аналогію найбільш адекватно можна висловити зв'язок між Богом і світом. Зокрема, акт творіння можна розглядати як дію Бога, яка інтелектуальним і природним чином перебуває в Богові до того, як постав сам світ, і тому до певної міри подібна до Нього. Знання Богом свого творіння, яке базується на Його сутності, численними способами імітується самим творінням. Таким творінням є і людина. Отже, подібність речей до Бога є також і передумовою будь-якого можливого людського знання про Бога.

Таким чином, виникає потреба вказати на співвідношення між Богом і світом якимось так, аби подібність між ними була достатньо виражена, але не цілковито. Бо якщо цю подібність не помічати або заперечувати, то прірва між Богом і світом виглядатиме абсолютно неподоланою. Бог у такому випадку був би чимось цілковито зовнішнім відносно свого творіння, і людина не могла б нічого ні пізнати, ні висловити про Нього. Крім того, втрачено було б головну мету творіння — прославляти Бога і повертатися до Нього як до найвищого Блага. З іншого боку, подібність між Богом і світом не повинна поставити під сумнів автономність і трансцендентність Бога. Коли ж довести таку подібність до певної межі (певного роду пантеїзму), то Одкровення і спасіння стають непотрібними, бо людина могла б отримувати безпосереднє знання про Бога. Отже, аналогія й виступає базисною формулою, яка забезпечує "золоту середину" між цими двома крайнощами і таким чином найліпше розв'язує проблему поєднання трансцендентального і іманентного світові у Богові. Адже за теорією аналогії, творіння і подібне, і неподібне до Бога. Хоча, як можна бачити, подібне розв'язання питання про протиставлення трансцендентності та іманентності Бога може легко створити ґрунт для перетворення поняття аналогії у беззмістовний термін, якому бракує точності й функціональної визначеності і

В. Котусенко

який використовують тому, що немає нічого кращого. Аквінат, судячи з усього, добре розумів цю потенційну загрозу і намагався уникнути неясностей у даному питанні. Ось чому, вводячи аналогію як логічну характеристику певних понять і засіб знаходження балансу між двома крайнощами — еквівокацією та унівокацією, Тома використовує ряд наступних аргументів на свою підтримку.

З одного боку, ніщо не може бути унівокативним предикатом (тобто таким, який висловлено недвозначно, *secundum eandem rationem* [6]) для створених речей і Бога. На підтримку цього можна навести хоча б аргументи Аквіната з обох "Сумм". Передусім, Бог перебуває у такому відношенні до речей, як причина до наслідку. Крім того, Бог суттєво відрізняється від створених речей. А в такому випадку, тобто, якщо форма причини відрізняється від форми наслідку, про унівокативність не може бути й мови. Те, що було неподільним і єдиним у Бога, поділене і помножене у речах. Крім того, унівокативність для Аквіната передбачає однаковий модус буття (*modus essendi*) для тих понять, відносно яких висловлено предикат. А для Бога і створеного світу різниця особливо разюча: у Бога сутність і існування співпадають, на відміну від речей. Саме тому ніщо не може існувати у один і той же спосіб у Богові і у речах. До того ж, унівокативне поняття, позначаючи дещо, що існує в той же самий спосіб у декількох речах, може бути повністю абстраговане з цих речей. Таким чином, усе, що можна висловити однозначно про декілька речей, повинно належати до однієї з п'яти "предикаблій" (рід (*genus*), вид (*species*), видова відмінність (*differentia*), привхідна ознака (*accidens*), властива ознака (*proprium*)). Але жодне з цих понять не можна вживати відносно Бога, який є абсолютною єдністю і не має привхідних ознак, на відміну від речей. До цього слід додати ще і те; що у Богові між суб'єктом і його властивостями немає різниці, вони ідентичні, а у речах суб'єкт лише має певні

властивості, але не має повної ідентичності з ними, хоча й є більшою чи меншою мірою причетним до цієї ідентичності.

З іншого боку, Аквінат заперечує і можливість еквівокативного висловлення про Бога і творіння. Адже у випадку еквівокації єдиною властивістю, яка поєднує денотати, є спільна назва. Класичним прикладом такої назви стало слово "пес" (*canis*), яке позначає як, власне, собаку, так і сузір'я. Очевидно, що немає жодної властивості, яка внутрішньо була б присутня цим двом настільки різним речам. Вони отримали спільну назву лише випадково. Тома Аквінський заперечує еквівокативність висловлення понять про Бога на підставі того, що якби вони були такими, то ми не могли б отримати ніякого знання про Бога через Його творіння [7]. У такому разі не тільки спроби щось доводити про існування Бога чи якісь Його атрибути, а навіть вже саме висловлення якихось тверджень про це були б помилковими, адже не існувало б жодної підстави чому саме цій назві атрибутів Бога віддано перевагу перед іншими подібними назвами. А на аргумент про те, що в такому випадку все одно залишалась би можливість негативної, апофатичної теології, Аквінат відповідає, що будь-яка негація вже передбачає позитивне поняття про те, що заперечується. У випадку Бога - це твердження, що Він існує (є живим — *vivens*), а це вже не може бути еквівокативним позначенням. Крім того, якби наші твердження про Бога були багатозначними, ми б практично ствердили відсутність будь-якої подібності між Богом і створеними речами. Проте між ними існує подібність, хоча б тому, що між причиною і наслідком завжди, за Т. Аквінським, існує певна подібність.

У схоластичній традиції звернення до аналогії як до методу вважається безумовно виправданим, коли йдеться про питання трансценденталій. *Трансценденталіями* у схоластиці

називають ряд найважливіших позакатегоріальних понять, які в середньовічній традиції (включно з філософією Аквіната) найчастіше називалися досконалостями (*perfectiones*). У метафізиці їх визначають як найперші і найзагальніші властивості буття, що перевищують категоріальні та родові обмеження і з необхідністю властиві кожному буттю як буттю. Найголовнішими серед них традиційно вважають наступні шість: *ens* (буття), *res* (рiч), *unum* (єдине), *aliquid* (iнше), *verum* (iстинне), *bonum* (благе). Причому п'ять останніх наведених тут трансценденталій зводяться до першої (буття), це потверджує будь-яка класична метафізична побудова, наприклад, того ж самого Тома Аквінського або Йоана Дунса Скота. Проте між Дунсом Скотом і Аквінатом iснує суттєва рiзниця, яка й означає проблему аналогії буття. Адже Дунс Скот став захисником положення про однозначність (унiвокативність) буття, висловлене на противагу вченню Аквіната.

Разом з тим, багато томiстiв, продовжувачiв лiнii самого Аквіната, наголошували, що буття не є однозначним ще й тому, що поза ним нiчого не iснує. Це, в свою чергу, означає, що коли ми говоримо: "Рябко, Сiрко, Джим — пси", то те, що їх вiдрiзняє, є зовнiшнiм вiдносно "псовостi", коли ж ми говоримо: "Рябко, Сiрко, Джим — буття", то те, що їх вiдрiзняє, нiяк не може бути зовнiшнiм вiдносно буття, адже буття включає в себе i рiзницю мiж ними. Цей приклад яскраво iлюструє одну з вiдомих тез схоластики про те, що буття не є родом (*genus*), бо поза ним немає нiчого, що б могло складати вiдмiннiсть i дiлити його на види. Все виступає якимось буттям, а рiзноманiтнiсть буття виникає внаслiдок власної внутрiшньої рiзнородностi. Бути означає бути в певний спiсiб. Таким чином i отримуємо так званi *entia*, рiзноманiтнi аналогiчнi випадки буття. А аналогiя виступає в такому випадку єдиним можливим способом застосування

одного поняття до рiзних *entia* в рiзний спiсiб, тотожний для рiзних конкретних випадкiв лише пiд певним кутом зору.

Подiбний подiл на рiзноманiтнi способи буття (т. з. *modi entis*) дуже яскраво проведено на початку трактату Аквіната "Про iстину" ("*De veritate*") [8], де вiн говорить, що буття саме по собi є першим i найбільш загальним поняттям. Адже всi наші рiзноманiтнi сприйняття вже сприймаються як буття. А всi iншi поняття формуються шляхом певного "додавання" чогось до буття, яке, вiдповiдно, є найзагальнiшим серед усього. Але це "додане" не може бути зовнiшнiм до буття, адже воно з необхідностю також буде мати буття. Натомiсть поняття, що їх було додано до буття, можуть виражати рiзнi способи буття, якi непрямо у ньому присутнi.

Стосовно конкретних рiзновидiв аналогії Тома Аквінський у першiй книзi *Коментаря до "Сентенцiй" Петра Ломбардського* [9] видiляє три головнi її типи:

1) Виключно поняттєва аналогiя (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*)

2) Виключно буттєва аналогiя (*secundum esse tantum et non secundum intentionem*)

3) Поняттєво-буттєва аналогiя (*secundum intentionem et esse*)

Такий подiл є природним, якщо, разом з Томою, виходити з предикацiї понять, якi є iнтенцiйним вiдбиттям речей. Поняття в такому випадку можна сприймати тiльки трояко, як тут i вказано. Слiд зауважити, що Тома дотримується головних особливостей цього подiлу i в iнших, пiзнiших працях, хоча й вживає iнодi зовсiм вiдмiннi термини.

У вищезгадуванiй працi "*De nominum analogia*" кардинал Каетан ввiв свою класифiкацiю аналогії, до складу якої входять *analogia inequaiitatis* (аналогiя буттєвої нерiвносцi), *analogia attributionis* (аналогiя атрибутцiї, пропорцiї) та *analogia proportionalitatis* (аналогiя пропорцiї-

В. Котусенко

ности). За Каєтаном, якщо брати поняття аналогії у його первісному значенні, то тільки третій тип можна назвати справжньою аналогією, а перший взагалі репрезентує щось зовсім невідповідне, що з точки зору філософа виступає як еквівокація, а з точки зору логіка — як унівокація. Від цього типу Каєтан намагається поступово перейти до все більш властивої для метафізики Аквіната аналогії.

Другим типом у нього виступає аналогія атрибуції (пропорції у точному сенсі), яка відповідає "виключно поняттєвій аналогії" Аквіната. Приклад цього різновиду аналогічного висловлювання можна взяти від Аквіната або Арістотеля — термін "здоровий" ми вживаємо стосовно ліків, людини, сечі тощо, але "людина" виступає суб'єктом "здоров'я", "ліки" — його причиною, "сеча" — знаком. Тобто, аналогічні речі перебувають у різноіх відношеннях щодо носія головної властивості: деякі є причиною цієї властивості, деякі — її ознакою і т. д. Цей тип аналогії дуже сильно пов'язаний з відношенням причини до наслідку. Він поділяється на дві частини, кожна з яких, у свою чергу, відповідає чотирьом типам причин: відношення "двох (багатьох) до одного" (*analogia duorum ad tertium*) та взаємовідношення "одного до іншого" (*analogia unius ad alterum*). Хоча Каєтан зводить ці різновиди до одного типу, сам Аквінат у своїх творах чітко їх розрізняє [10]. Приклад з терміном "здоровий" може бути відношенням "двох до одного". В цьому випадку "головним аналогом", до якого всі інші перебувають у відношенні, є лише людина, бо саме до неї предикат "здорова" відноситься у формально найбільш властивому сенсі. Одразу видно, що цей різновид аналогії не матиме застосування для висловлення того самого предикату про Бога і творіння, бо не існує жодного типу буття, про який можна було б сказати, що до нього певний предикат відноситься у більш властивому сенсі, ніж до Бога,

тобто, не існує буття, яке передувало б Богові.

Натомість аналогію "взаємовідношення одного до іншого" всі томісти вважають більш властивою для метафізики. Вона має свій прояв (якщо використати термінологію Каєтана) як у згаданому вище випадку аналогії атрибуції, так і в разі використання аналогії пропорційності, у останньому випадку особливо відповідним чином. При цьому предикат формально теж належить лише одному з аналогатів (головному), а іншому — лише в похідний спосіб. У застосуванні до теології, коли аналогами є Бог і творіння, відношення, на якому базується ця аналогія, є відношенням творчої причинності. Творіння у відношенні до Бога є його наслідками відповідно до різних засобів їхньої участі в досконалості свого Творця, на які вказують, наприклад, "п'ять доріг" доведення існування Бога Томи Аквінського. Тому, коли, наприклад, говоримо і про Бога, і про певну людину як про "добрих", або про "існуючих", слід мати на увазі, що, беручи значення "добротою" чи "існуючого" зі світу, який нас оточує, ми у цьому випадку вживання аналогії говоримо лише те, що Бог здатний бути причиною добра чи існування у творінні. Всі подібні "досконалості", які формально перебувають у скінченний спосіб у творінні, у самому Богові існують *віртуально*, що мовою схоластики якраз і означає, що Він здатний підносити їх до стану існування у речах.

Якщо ж ми хочемо сказати більше про Абсолют, то тут якраз і приходиться знову на допомогу третій тип аналогії, за терміном Каєтана — аналогії пропорційності, а використовуючи поняття Аквіната — аналогії *plurium ad plura* (багатьох до багатьох). Її, у свою чергу, поділяють на аналогію пропорційності в невластивому значенні (метафору) та у властивому (точному) значенні. Через цей тип аналогічної предикації у томістичній метафізиці

можна виразити безпосереднє відношення способу партиципації досконалості до буття. У випадку метафори, щоправда, не можна говорити про наявність формальної партиципації однієї і тієї ж риси у різних аналогатах, але наявна подібність наслідків. Зокрема, беручи до уваги класичний приклад, можна сказати, що ми називаємо лева "царем звірів" внаслідок того, що його дії стосовно інших диких звірів подібні до дій царя відносно людей, але ніхто при цьому не скаже, що ми його так називаємо тому, що в нього формально є царська влада. Так само і у випадку з судженнями про Бога: Його ми називаємо "розгніваним" тому, що Він перебуває у такому ж відношенні до своїх карних дій, як і розгнівана людина — до покарань, які вона у такому випадку може накласти на інших людей. Формулюючи це точніше, можна сказати, що аналогія пропорційності імплікує, що аналогічність, про яку ми говоримо, формально перебуває у кожному з аналогатів, але лише у спосіб, який визначено природою самого аналогату. Тобто, вживаючи, наприклад, термін "життя" аналогічним способом, кажучи, що рослини, тварини, люди і Бог — живі, ми практично говоримо, що кожен з них має життя лише у спосіб, який визначений його природою. Себто, рослини мають життя у властивий для рослин спосіб, людина — у властивий для людини, а, врешті, Бог — у найвищий спосіб, який ми не можемо собі уявити, спосіб, що він властивий лише для самосущого буття. Тут слід зауважити, що намагання на цій основі побудувати у квазі-математичній формі якісь співвідношення типу "життя тварини так відноситься до сутності тварини як життя людини до сутності людини" практично ведуть до нескінченності і стали для деяких дослідників ознакою краху теорії аналогії буття, яка, на їхню думку, ні до чого практично не призводить. Адже у випадку відношення "життя людини так відноситься до сутності людини як життя Бога до сутності Бога" зі сторони Бога ми

отримуємо практично дві невідомі, які ми можемо лише до певної межі замінювати різними атрибутами Бога, зокрема: "перша причина", "чистий акт" і т. д. Тим не менше, такі побудови можуть часто бути корисними з точки зору метафізики, особливо коли поєднати різні способи аналогічної предикації у загальну схему, за якою відношення між Творцем і творінням описуватимемо у термінах аналогії пропорції (атрибуції), а відношення між різними творіннями — за допомогою аналогії пропорційності.

Проте загальний розвиток дослідження аналогії буття у томістичній літературі поступово відводить різних авторів від концентрації на квазі-математичних формулах в бік постановки дещо глибших питань. Зокрема, питання слід сформулювати не просто про співвідношення, а про те, в який спосіб сама можливість вживання нами до нескінченного буття категорій, що їх було взято зі скінченного порядку, зумовлена тим фактом, що цей скінченний порядок залежить від нескінченного (самосущого) буття. А це вже переводить питання у зовсім іншу площину — проблем самосущого буття і природи самої причинності. З цього приводу слід згадати думку авторитетного томіста ХХ століття Етьєна Жільсона, що мета аналогії не в тому, щоб дозволити нам створювати поняття про природу Бога, порівнюючи його риси з рисами творіння, а в тому, щоб, знову ж таки, ствердити існування Бога. І саме дослідження аналогії буття в такому випадку треба здійснювати у площині не понять, а суджень [11]. А щодо Бога будь-яке судження, навіть предикативне, є судженням про існування. Але зрозуміти цієї істоти, яка є лише актом існування, ми не здатні. З другого боку, завдяки постійному нагадуванню Аквіната про те, що кожний наслідок подібний до своєї причини, ми розуміємо, що кожна дія цієї істоти є аналогічною до своєї причини. Звичайно, поняття, яке ми створюємо про цю дію, жодним чином не може перетворитися на поняття Бога, яке

для нас завжди залишиться недоступним, проте, своїм судженням ми можемо віднести до Бога назву, яка позначає своєрідну досконалість вказаної дії. Це міркування знову спрямовує нас у метафізичну площину, якщо взяти до уваги той факт, що про скінченні речі ми можемо говорити без формулювання судження про їхнє існування, як, наприклад, кажучи, що і носоріг, і одноріг мають ріг на голові. А от про Бога не можна сказати, що "Він є добрий", не кажучи тим самим того, що існує добре буття, самосуца доброта, яка не може не існувати. -

На підставі цих міркувань можна виправдати подане деякими авторами, зокрема, Сертільянжем [12], визначення томізму як "агностицизму визначення", адже будь-яка дефініція стосується сутності і поняття. Але при цьому слід

пам'ятати, що томістичну традицію ніяк не можна позначити терміном "агностицизм судження", що й демонструє плідне застосування доктрини аналогії буття, яка виконує, таким чином, роль методу трансцендентального характеру, котрий дозволяє гостро поставити питання про принципову здатність людського інтелекту пізнавати Абсолют та висловлюватися про Нього. Картина недосконалості людського пізнання, яку при цьому зображує Аквінат, не могла задовольнити всіх. Саме цим часто і пояснюють появу цілих теорій навколо тих аспектів метафізики, яким сам Тома Аквінський не схильний був приділяти особливої уваги. До таких аспектів можна віднести і вчення про аналогію буття, яке стало чудовим засобом перевірки метафізичних побудов томістів-коментаторів на валідність.

1. *Emmet ZX*The Nature of Metaphysical Thinking: 2-nd ed.-London:Macmillan and Compani Ltd., 1961. -P.5.
2. *Mascall E.L.*Istnienie i analogia (Existence and Analoge)/Prz. J.W.Zlelinska,- Warszawa:Pax,196L- S.136.
3. *Juande Santo Tomas.CUTSUS* Philosophicus/Ed.Reiser: 2-nd ed.- Roma, 1948.- Vol.1.- P.490b
4. *McInerny R.M.* The Logic of Analogy.- The Hague:Martinus Hijhoff,1961.- P.VI.
5. *McInerny R.M.* Aquinas and Analogy.- Washington:Catholic Univ. of America Press,1996.- P.33.
6. *S, Thoma de Aquino.* Summa Theologiae, I, q.13, a.5.- Roma:Marietti,1948.- P.67,
7. *S. Thoma de Aquino.* Quaestiones Disputatae.XI. De Veritate,q.2,a.II.- Roma, 1898.- P.59.
8. Idid.,q.I,a.I.-P.I.
9. *S. Thoma de Aquino.Scvyptum* Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. I-II. Ed.R.P.Mandonnet.19. q.5. 2 ad 1.- Paris,1929.- P.56.
10. *S. Thoma de Aquino.* Summa Theologiae, I. q.13, a.5.- Roma:Marietti,1948.- P.68.
- M.Gilson E.* Tomizm (Le Thomisme).- Warszawa:Pax,1960.- S.158.
12. *Sertillianges A. D.* Ls christianisme et les philosophies: 2 tomes.- Paris:Aubier, 1939.- T. 1.- P.270

RESUME

The article analyzes the main features and functions of the notion of analogicity (analogy) of being in thomistic natural theology. The greatest attention has been paid to representation of the peculiarities of different approaches to the question, in particular those of Thomas Aquinas himself and one of the most influential thomists, Thomas de Vio (Cardinal Caietanus, (1468 - 1534) as well as their followers. The article has as its aim to demonstrate that the doctrine of analogy of being represents a very specific and original trascendental method of the natural theology which allows to estimate the ability of the human intellect to express positive judgements about the Transcendental Absolute.