

# ЗАРУБІЖНІ ГОСТІ

Д-р Роланд Піч  
(Німеччина)

## МЕТАФІЗИЧНЕ ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ТОМИ АКВІНСЬКОГО Й МАЙСТЕРА ЕКГАРТА

Темою пропонованої статті є порівняльний аналіз розв'язання проблеми метафізичного пізнання двома видатними філософами й теологами Середньовіччя — Томою Аквінським і Майстером Екгартом. Перший увійшов в історію філософії як систематизатор схоластики, як мислитель, що збагатив християнську думку гармонійним поєднанням філософського вчення Арістотеля з християнською теологією, започаткувавши філософський напрям, названий його іменем — томізм. Другий дав потужний імпульс багатовіковій традиції німецької містики. Спробуймо з'ясувати подібність і водночас відмінність в інтерпретації цих мислителів проблеми метафізичного пізнання.

Звертає на себе увагу те, що проблему метафізичного пізнання обидва філософи розглядають у зв'язку з проблемою співвідношення мислення і буття. Остання ж хвилює європейську філософію відтоді, як Парменід у своїх фрагментах поставив питання про ідентичність мислення і буття. Це в свою чергу спричинилося до виникнення різних варіантів його розв'язання. Тома, наприклад, доводить ідентичність мислення (*intelligere*) і буття (*esse*), натомість Екгарт надає перевагу першого над другим. Отже, спочатку зупинимося на метафізичному вченні про пізнання Томи Аквінського і розглянемо його водночас як вступ до середньовічного схоластичного мислення, а потім, проаналізувавши працю Екгарта «Паризькі питання» 1302 і 1303 років, викладемо його вчення про примат мислення над буттям.

Вчення про пізнання для Томи Аквінського є насамперед метафізикою пізнання, адже все пізнання ґрунтується у нього на бутті. Основною темою його метафізики пізнання є співвідношення мислення і буття. Для того, щоб зрозуміти цю метафізику пізнання, треба спочатку розглянути окремі моменти пізнання, не залишаючи поза ува-

гою і їхнє відношення до єдності пізнання. Будь-яке пізнання складається, на думку Аквіната, із чотирьох чинників: з предмета або об'єкта пізнання; з того, хто пізнає, або суб'єкта пізнання; з акту пізнання, завдяки якому встановлюється зв'язок між суб'єктом і об'єктом, а також з істини цього пізнання.

### 1. ПРЕДМЕТ АБО ОБ'ЄКТ ПІЗНАННЯ

Питання про предмет пізнання є для Томи Аквінського питанням про принципи, що конституують цей предмет. Відповідаючи на це питання, можна вирізнити два принципи або дві аксіоми, а саме: а) все пізнання ґрунтується на бутті і б) пізнаваність предмета залежить від міри чи ступеню буття цього предмета.

Розглянемо спочатку першу аксіому. Для того, щоби щось могло стати предметом або об'єктом пізнання, воно мусить бути. Це означає, що буття є основою пізнання. У коментарі до «Сентенцій» Тома пише: «Все, що пізнається, в якийсь спосіб повинно бути принаймні у свідомості того, хто пізнає» (*Quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente*)<sup>1</sup>.

У зв'язку з цим Тома розрізняє насамперед три різні способи (*modi*) буття, або існування. Так, річ може існувати як реально дійсне в собі самій, або як реально можливе в своїй основі, або як інтенціонально суще в тому, хто пізнає. («*Esse autem res potest tripliciter considerari: Vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta; vel prout est in potentia alicuius causae; vel prout est in apprehensione alicuius cognoscentis*»)<sup>2</sup>.

У праці «*De veritate*» («Про істину») Тома доповнює ці три способи буття способом — більше не існуюче. Це означає, що пізнати можна не лише те, що в даний момент реально чи інтенціонально існує, а та-

кож те, що є ще не дійсним, але й те, що вже минуло, те, чого вже нема. («*Quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet, quod illud, quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura, quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis, et ita non est inconueniens, si cognitio ponatur de rebus non aeternis*»)<sup>3</sup>.

Одначе умовою пізнання минулого має бути його дотичність до нині суцього, бо, згідно з Томою, в принципі пізнати можна лише справді нині існуюче. Це значною мірою вважається найвищою формою пізнання, пізнанням Бога.

У «*Sunima contra gentiles*» Тома уточнює своє розуміння актуальності пізнання: «Ніщо не можна пізнати, якщо воно існує лише потенційно, проте все пізнається, якщо воно актуалізоване» («*Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu*»)<sup>4</sup>. Однак принциповим для ангельського доктора є те, що суще приступне для розумового пізнання. «І це охоплює всі можливі відмінності й види суцього. Адже все, що може існувати, може бути також розумово пізнаним. («*Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis; quidquid enim esse potest, intelligi potest*»)<sup>5</sup>.

Чітко окреслений зв'язок між розумовим пізнанням і буттям вказує на другу аксіому: б) пізнаваність предмета залежить від міри чи ступеня буття предмета. У «*Summa contra gentiles*» Тома в такий спосіб формулює цей принцип: «Якою мірою річ причетна до буття, такою ж мірою вона дається до пізнання. («*Unumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate*»)<sup>6</sup>.

Щодо співвідношення обох принципів, то вважається, що перший «у незмінному вигляді застосовують для пояснення всіх видів пізнання (божого, ангельського, людського, тваринного)», тим часом, як другий «немодифіковано використовують тільки для божого пізнання, бо тільки для нього найпізнаваніше саме по собі є також дійсно найпізнаванішим. Для будь-якої живої істоти, надто для нашої природної свідомості Бог, найпізнаваніший сам по собі, фактично не є безпосередньо найбільш пізнаваним, адже ми у будь-якому разі не можемо до кінця пізнати Бога за його сутністю. Тому в усіх своїх працях, де Тома цитує цей закон, зауважує, що він має необмежену силу лише

сам по собі, взятий абсолютно (*in se* або *secundum naturam*), але не для нас, тобто не з огляду на нашу пізнавальну спроможність»<sup>7</sup>. Для пізнання Бога це означає, що, в абсолютному вимірі Бога повністю можна пізнати. Але людина не може цього зробити, тому що Бог перевищує її пізнавальну спроможність. У принципі ж вважається, що сам по собі Бог є найвищою мірою пізнаваним, оскільки, не маючи в собі жодної потенції, він є чистим актом (*actus purus*).

## 2. ТОЙ, КОТРИЙ ПІЗНАЄ, АБО СУБ'ЄКТ ПІЗНАННЯ

Питання про суб'єкт пізнання є для Томи питанням про принципи або аксіоми, які сприяють тому, що «щось» можна пізнати. Відповідаючи на це питання, можна виокремити два принципи, або аксіоми, а саме: а) будь-яка пізнавальна сила є іматеріальною і б) чим вищою є міра або ступінь іматеріальності, тим вища пізнавальна спроможність пізнавальної сили.

а) Будь-яка пізнавальна сила — іматеріальна. «Іматеріальність є підставою для того, щоб щось надавалося до пізнання. («*Immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva*»)<sup>8</sup>. Але не все тільки тому, що є іматеріальним, приступне для пізнання. Щось іматеріальне можна пізнати лише тоді, коли воно здатне поряд з власною формою приймати в себе також і інші форми. Тома каже: «Сутності, котрі пізнають, тим відрізняються від сутностей, які не пізнають, що останні не мають нічого, крім лише своєї власної форми. Та ж котра пізнає, навпаки, прагне, прийняти в себе також форму якоїсь іншої речі. Адже образ пізаного є у тому, що пізнає. З цього випливає, що природа сутності, яка не пізнає, є обмеженішою і вужчою. Навпаки, природа сутності, яка пізнає, має більшу широту і обсяг. Тому філософ (Арістотель) каже: «*Душа — це ніби все. (Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscentis natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et lemitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem. et extensionem. Propter quod dicit Philosophus 3 de Anima (cap. 8) quod «anima est quodammodo omnia»*»)<sup>9</sup>.

### 3. ПРОЦЕС ПІЗНАННЯ

Основна проблема пізнання полягає в тому, щоб подолати неузгодженість між об'єктом і суб'єктом пізнання. Тома спробував з'ясувати цю проблему, поділивши її на такі чотири питання: а) Як взагалі можливо, щоб дві речі могли вступити одна з одною в пізнавальний зв'язок у той спосіб, що одна річ є об'єктом, а інша — суб'єктом пізнання? б) У зв'язку з цим виникає наступне питання: чи достатньо цієї загальної умови можливості пізнання, щоб здійснити одиничний акт пізнання? в) Третє питання стосується суті процесу пізнання. І, нарешті, г) Постає питання про іманентну дію процесу пізнання.

#### А. Закон пропорції

На перше питання Тома відповідає формулюванням закону пропорції між об'єктом і суб'єктом пізнання. Для розуміння його слід розтлумачити окремі поняття. Поняття «пропорція» у Томи — двозначне. Перше й безпосереднє значення пропорції полягає в тому, що мова йде про певне вимірне відношення між двома обмеженими величинами: «*Habitudo quantitatis ad quantitatem*»<sup>10</sup>. Друге й переносне значення полягає у відношенні однієї речі до іншої («*Habitudo cuiuslibet ad rem alteram*»)<sup>11</sup>. Обидва значення необхідні для пояснення закону пропорції між суб'єктом і об'єктом пізнання. Якщо поняття *proportio* розуміти у його другому значенні, то для закону пропорції пізнання це означає, що будь-який суб'єкт пізнання відноситься до його об'єкту. Звідси випливає, що людина своєю кінечною пізнавальною силою може досягти тільки кінечне. Бог, навпаки, завдяки своїй безкінечній здатності пізнання може досягти лише нескінченне.

Тома пише: «Але як кінчене відноситься до кінченого, так і безкінечне до безкінечного. Якщо ми, згідно з нашим розумінням, яке є кінчним, можемо досягти скінченності, так і Бог, згідно зі Своїм розумінням, може досягти безкінечності. (*Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinitum, infinita capere potest*)»<sup>12</sup>.

Якщо поняття *proportio* розуміти в його першому значенні, то для закону пропорції пізнання воно означає, що всякий суб'єкт пізнання відноситься до цілком певного об'єк-

та пізнання і існує в точно визначеному відношенні.

Точно визначений об'єкт пізнання називають *objectum proprium* (власним об'єктом). Точно ж визначене відношення між суб'єктом і об'єктом пізнання полягає в тому, що кожен, хто пізнає, може пізнати тільки певний предмет. Все інше, що існує поза цим предметом, можна пізнати тільки завдяки цьому *objectum proprium*.

Між суб'єктом і об'єктом пізнання існує, таким чином, певна пропорція, відповідно певне співвідношення, як між потенцією і актом (*potentia i actus*) або між матерією і формою (*materia i forma*). І тут знову ж таки постає питання, чи існує поряд з цим ще одна загальна пропорція, тобто, чи певна пропорція є особливим випадком загальної пропорції. Тома вважає, що в сушому наявна загальна пропорція: кожній силі природи відповідає тільки щось таке, що відповідній силі, кожному індивідові відповідає лише якийсь певний індивід. Отже, безсумнівно, що

а) закон пропорції між суб'єктом і об'єктом пізнання є насправді окремим випадком загального закону природи і що

б) цю пропорцію слід розуміти як онтологічне, метафізичне співвідношення.

Закон пропорції означає: між суб'єктом і об'єктом пізнання існує тісний і визначений онтологічний зв'язок. Іншими словами, будь-який об'єкт пізнання перебуває у тісному онтологічному і гносеологічному зв'язку зі спорідненим йому предметом.

На підставі цих закономірностей стає зрозумілим, що людині складно адекватно пізнати Бога, бо між нею і Богом явно не існує відповідного первинного метафізичного зв'язку.

#### Б. Особливі умови для здійснення процесу пізнання

Закон пропорції, як він дотепер розглядався, лише у загальних рисах зміг пояснити, як може відбутися гносеологічний зв'язок; але закон не зміг пояснити умов, що уможливають пізнання, тобто, умов, за яких воно здійснюється. Тома називає дві такі умови: світло (*lumen*) і образи (*species*).

Першою умовою для здійснення гносеологічного зв'язку Тома вважає світло (*lumen*). Справді, у сфері відчуттів нічого не можна відчутти або побачити, якщо немає світла. Світло призначене робити щось видимим: воно, наприклад, робить прозорим

повітря, завдяки цьому щось можна побачити і пізнати. Тому Тома дію світла визначає як *actus diaphani*, тобто як процес, що спричиняє видимість, прозорість. Але *lumen* він в жодному разі не розуміє тільки як чуттєве світло. Згідно з різноманітними видами розумового пізнання Тома розрізняє також різні види розумового світла і каже, наприклад, про інтелектуальне світло (*lumen intellectuale*) і світло благодаті (*lumen gratiae*). Завдання інтелектуального світла (*lumen intellectuale*) полягає в тому, щоб зробити щось доступним для розумового пізнання. («*Lucis intellectualis... est intelligibilia facere in actu*»<sup>13</sup>).

Призначення благодатного світла (*lumen gratiae*), навпаки, полягає в тому, щоб дати змогу пізнати те, що стосується віри. Загалом же світло (*lumen*) потрібно для надання предметам видимості і, отже, доступності для пізнання. Світло як принцип Тома визначає в сфері зору або чуттєвого пізнання, але не в сфері пізнання розумового.

Щоб процес пізнання відбувся, поряд зі світлом (*lumen*) повинна існувати ще одна умова. Хоча той, котрий пізнає, і те, що пізнають, за винятком самопізнання, реально не ідентичні, те, що пізнають чи треба пізнати, мусить якимось бути в тому, хто пізнає, якщо воно дійсно має бути пізнаним. Як сполучну ланку між суб'єктом і об'єктом пізнання Тома вводить поняття образу (*species*). Саме завдяки останньому суб'єкт і об'єкт пізнання, хоча й залишаються реально різними, можуть набувати єдності. У цьому контексті *species* означає подібність до пізнаного предмета, до того ж ця подібність може набувати різних ступенів.

За своєю сутністю *species* подібна до самого предмета. Тому вона, замінюючи предмет, може з'єднуватись з суб'єктом пізнання. Щоправда, предмет у такий спосіб пізнається лише настільки, наскільки він, завдяки *species*, що його замінює, поєднується з суб'єктом пізнання. Цей розгляд сутності *species* з позиції об'єкта варто доповнити її розглядом з позиції суб'єкта пізнання. З цієї позиції *species* є метафізичною формою процесу пізнання. Розмірковуючи про це, Тома спирається на своє вчення про матерію і форму, на якому тут немає потреби зупинятися.

## **В. Сутність процесу пізнання**

З'ясування умов здійснення пізнання змушує пояснити сутність самого процесу пізнання. Описуючи його, Тома застосовує

низку таких метафізичних понять, як *operatio*, *actio* відповідно *passio*, *motus*, *mutatio* (*immutatio*), *generatio*, *emanatio*, *processio*, *conformatio*, *assimilatio*, *unio*, *perfectio* і *vita*. Ці поняття, жодне з яких самостійно не в змозі повністю пояснити процес пізнання, в сукупності дають уявлення про його сутність. Розглянемо кожне з них зокрема.

### *(a) Operatio*

За своєю суттю процес пізнання є насамперед операцією, роботою. Передумовою всіх *operatio* є суб'єкт, який є дійсним, оскільки діяти може тільки дійсне ( *nihil operatur, nisi secundum quod est in actu*)<sup>14</sup>.

Отже, *operatio* є процес, що йде вслід за справді існуючим. Акт пізнання утворює другий ступінь здійснення в процесі пізнання: перший ступінь полягає в реалізації можливості пізнання через *species*. На другому ступені набуває завершеного вигляду зв'язок між об'єктом і суб'єктом, зв'язок, що вже був встановлений завдяки поєднанню із *species*. Своєрідність *operatio* полягає в тому, що вона не є діяльністю суб'єкта, який приводить у дію або ж приводиться до дії іншим предметом. Наслідком цього для розуміння пізнання як *operatio* є те, що процес пізнання має свою мету в собі, а не назовні. За докладнішого розгляду сприймальну дію душі Тома називає першою операцією, активну ж дію — другою операцією. Однак, цим не вичерпується аналіз сутності процесу пізнання і він продовжує його характеристику розглядом поняття *actio*.

### *(б) Actio*

Поняття *actio* (здійснення) з точки зору метафізики можна вважати категорією буття. Акт пізнання як абсолютна *actio* постає як результат можливості пізнання, поєднаний із актуальною, здійсненою *species*. У цьому контексті все наше пізнання є *passio* (зазнаванням дії) і *actio* (здійсненням). По суті поняття *actio* містить в собі всі моменти, наявні в понятті *operatio*. Істотна різниця між *actio* й *operatio* полягає в тому, що поняття *actio* відзначається додатковим моментом спонтанного й активного.

### *(в) Motus (рух)*

За своїм поняттєвим змістом *motus* стоїть над *actio*. В цьому сенсі *motus* означає не просто рух, а те, що є посередині між якимось лише можливим буттям і його здійсненням, відтак перехід і шлях від можливого до дійсного. (*Motus... non est ens completum,*

sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum)<sup>15</sup>.

Згідно з цим спосіб буття *motus* вважається як дія чогось потенційно існуючого: «Будь-який рух, або зміна, є, власне, актом чогось існуючого в потенції як такої (*Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*)»<sup>16</sup>.

У процесі пізнання *motus* утворює все ж таки перехід не від можливого до дійсного, а від дійсного до дійсного і має свою мету в собі. Принципово вважається, що *motus* бере початок від першорухія, від Бога, без якого неможливий жоден рух.

Поняття *motus* на відміну від *operatio* і *actio* підкреслює характер абсолютної дії.

### (e) *Mutatio* (зміна)

Поняття *mutatio* Тома часто-густо вживає як синонім поняття *motus*. І все ж в *De veritate*<sup>17</sup> він показує різницю між *motus* і *mutatio*. В той час як *motus* (рух) означає перехід від дійсного до дійсного (наприклад, від білого до чорного), *mutatio* (зміна) пояснює перехід від існуючого до неіснуючого (від білого до не білого). Згідно з цим поняття *mutatio* охоплює такі поняття, як *generatio* і *corruptio*. З поняття *mutatio* не виникає жодних нових аспектів сутності акту пізнання.

### (d) *Generatio* (народження)

*Generatio* завжди означає перехід до буття, до того ж *generalis* (те, що народжує) надає *generatum* (народженому) його сутність. При цьому перехід здійснюється не поступово, а миттєво, фактично без проміжної ланки. *Generans* (те, що народжує) і *genitum* (народжене) схожі між собою щодо форми, тобто існує принцип, завдяки якому *generans* діє і його метою є *generare* (народжувати). З поняття *generatio* для сутності процесу пізнання можна зробити висновок: 1. Процес Божого пізнання є найдосконалішим *generatio*. Бог-Отець породжує Бога-Сина завдяки своєму живому і найдосконалішому самопізнанню. Це є *generatio* у власному розумінні слова, оскільки відбувається перехід до нового буття, до нової іпостасі, але цей перехід не здійснюється у часі і до того ж відбувається найдосконаліше передавання сутності від Батька до Сина. Батько і Син за своєю сутністю безумовно ідентичні. Це народження (*generatio*) є «інтелектуальним народженням» (*generatio intellectualis*)<sup>18</sup> «актом від акту» (*actus ex actu*)<sup>19</sup>.

2. Усі інші, не божественні процеси пізнання також можна визначати як *generatio*, бо й вони є переходом до буття, а саме, першою *operatio* пізнання є перехід від можливого до дійсного буття, другою *operatio* є перехід від дійсного буття до нового дійсного буття. В зв'язку з цим і в подальшому можна говорити про *generatio* і тому, що й тут *generans* (те, що народжує) передає *genitum* (народженому) свою сутність, і тому, що в справжньому процесі пізнання, в другій *operatio*, не існує реальної проміжної ланки між *generans* (тим, що народжує), дійсною можливістю пізнання і *genitum* (народженим), і тому, що *genitum* (народжене) існує тільки одночасно з *generans* (тим, що народжує) і в *generans* (в тому, що народжує). Тому духовну *generatio* (народження) також можна визначити як духовне народження. Розумове пізнання є ніби духовне народження, завдяки якому той, що пізнає, в своїй душі в ідеальний спосіб відтворює форму або сутність сприйманого об'єкта<sup>20</sup>. Завдяки поняттю *generatio* в процесі пізнання стає зрозумілим те, що він за своєю суттю означає передачу сутності того, що народжує (*generans*), і внаслідок цього нове народження цієї сутності.

### (e) *Emanatio* (витікання, еманация)

*Emanatio* — термін неоплатонівської філософії. Тома розуміє під еманациєю як творення, оскільки воно витікає з ідеї Бога, так і будь-яку появу речі або дії з іншої, до того ж слід розрізняти різні види і ступені. Незважаючи на це широке значення, поняття *emanatio* не додає жодного нового аспекту до розуміння процесу пізнання.

### (e) *Processio* (рух вперед, просування)

Незважаючи на те, що поняття *processio* охоплює поняття *emanatio*, *motus* і *operatio*, воно може виявити в пізнавальному процесі, зрозумілому як *processio intellectualis*, новий аспект. Метафізичною передумовою для *processio intellectualis* є *processio naturae* (природний процес), іншими словами, спочатку щось повинно бути, тільки тоді його можна осмислити, або ж, коротко кажучи, буття передувє мисленню. Втім для *processio* існує той самий закон, що і для *emanatio*, тобто: чим ближчий початок до мети *processio*, тим вищий ступінь вона має. В процесі пізнання поняття *processio* перш за все виділяє той аспект, який підкреслює, що передумовою існування будь-якого пізнавального буття неодмінно є буття реальне.

(ж) *Conformatio, Informatio, Formatio*  
(відповідність, інформація, формування)

Наступними поняттями, важливими на думку Аквіната, для пояснення процесу пізнання є поняття *conformatio, informatio, formatio*. Ці поняття дуже добре підходять для того, щоб прояснити в процесі пізнання аспект власне активності. Що стосується пізнання у зв'язку з поняттям *formatio* (утворення, формування), то воно означає подвійний процес. *Formatio* насамперед означає *operatio* (дію), в якій пізнавальні можливості поводяться пасивно; ці можливості переходять від потенції до дії спочатку завдяки сприйняттю *species*, яка є формою. Згодом, на етапі розумового пізнання настає друга *formatio*, адже утворюється *species expressa* (відбитий образ, усвідомлення відбитого предмета) або *verbum cordis* (внутрішнє слово). У цьому другому формуванні пізнавальні можливості поводяться активно і в ньому *formare* означає активне утворення (формування) пізнання. У першому формуванні активність виступає на боці предмета, у другому — на боці актуалізованих пізнавальних можливостей.

(з) *Assimilatio* (уподібнення, засвоєння)

Пізнання як *assimilatio* означає уподібнення того, що пізнає, до того, що пізнають. Далі Тома зазначає, що між двома предметами, з яких бодай один здатен пізнавати, може відбутися подвійне уподібнення, а саме: а) відповідне буттю і б) відповідне виявленню пізнання. Перше уподібнення ґрунтується на тому, що обидва предмети мають одну реальну природу; друге уподібнення полягає в тому, що той, котрий пізнає через *species*, створює образ того, що слід пізнати, в інтенціональний, а не реальний спосіб, і він стає подібним до того, що потрібно пізнати. У принципі вважається, що будь-яке пізнання відбувається завдяки певному уподібненню між суб'єктом і об'єктом пізнання.

(и) *Unio* (поєднання)

Оскільки будь-яке пізнання прагне насамперед подолати різницю між суб'єктом і об'єктом, то кожен пізнавальний акт перш за все є поєднанням (*unio*). Як і у випадку з уподібненням (*assimilatio*), Тома розрізняє два види поєднання (*unio*).

а) Пізнавальний акт стає можливим лише тому, що те, що пізнають, присутнє в тому, хто пізнає.

б) Досконалість суб'єкта пізнання виявляється в дійсному акті пізнання, який полягає в поєднанні суб'єкта з об'єктом пізнання. «Те, що пізнають, є досконалістю того, хто пізнає. Згідно з цим, розум саме тому є досконалим, що він дійсно пізнає, і це, безперечно, близько до того, що він утворює єдність з тим, що пізнається. (*Intellectum est perfectio intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit; quod quidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur*)»<sup>21</sup>.

В цьому поєднанні суб'єкта й об'єкта можна виокремити різні ступені:

а) об'єкт поєднується з суб'єктом тільки завдяки своїй *similitudo*,

б) об'єкт поєднується з суб'єктом через свою сутність, отже, без жодної особливої *species* і

в) об'єкт і суб'єкт є ідентичними.

Звідси випливає: чим глибше поєднання об'єкта і суб'єкта, тим вищий рівень пізнання.

З допомогою поняття *unio*, як і завдяки поняттю *assimilatio*, підкреслюється насамперед єдність пізнавального акту.

(і) *Perfectio* (досконалість)

Термін *perfectio* вже не раз вживався при описанні процесу пізнання і тут його варто викласти як власне поняття. Тома загалом визначає різницю між *perfectio prima* (першою досконалістю) і *perfectio secunda* (другою досконалістю) або *perfectio ultima* (вищою досконалістю). *Perfectio prima* характеризує річ, якщо вона конституйована в своїй цілісності. *Perfectio secunda* або *ultima* властива речі, коли вона досягла відповідної собі мети.

Для пізнавального процесу поняття досконалісті має такі три значення;

а) *prima perfectio* щодо пізнавального процесу полягає у переведенні пізнавальної можливості в реальну пізнавальну здатність;

б) *perfectio secunda* або *ultima* полягає властиво в самому пізнавальному акті. «Пізнання є досконалістю того, хто пізнає. (*Intelligere est perfectio intelligentis*)»<sup>22</sup>;

в) сам пізнавальний процес має різні ступені досконалісті. До того ж уважається: чим вищий ступінь буття об'єкта, тим вища досконалість (*perfectio*) пізнавального процесу, об'єктом якого є цей предмет. За допомогою поняття *perfectio* процес пізнання пояснюється як сходження до щоразу вищих ступенів досконалісті.

*(i) Життя (vita)*

Для пояснення процесу пізнання Тома застосовує також термін «життя». Для нього сутність життя перш за все полягає в саморусі. Такий рух є для Томи процесом пізнання як *actus perfecta* (актом досконалого), адже ніщо інше його не рухає. Тома каже: «Життя Бога є його пізнанням. (*Vivere Dei est eius intelligere*)»<sup>23</sup>. Поняттям «життя» Тома хоче показати, що буття, котре пізнає, є виявом справжнього вищого буття.

Підсумовуючи, сутність пізнавального процесу можна охарактеризувати так:

«Власне пізнавальний процес (так звана друга *operatio*) є суто іманентною діяльністю нематеріального суб'єкта; він є його остаточним смислом і метою, він — поза простором і часом, миттєвий перехід від можливого (тобто актуалізованої можливості пізнання) до дійсного, і, отже, є чистою активністю; він характеризується спонтанністю в «утворенні» відбитого пізнавального образу; суттєвим для нього є уподібнити того, хто пізнає, і те, що треба пізнати, щоб за допомогою цього їх поєднати, щоб спрямувати суб'єкт пізнання на пізнання певного предмета; в цьому пізнавальному процесі життя виявляє себе у формі вищій, ніж в усіх просторових «рухах»; незважаючи на це, його спосіб існування (за винятком божественного пізнання) відрізняється від існування всіх інших речей; його інтенціональний спосіб існування не надає йому буття поряд з реальними речами, але воно (інтенціональне існування) необхідно з ними пов'язане, воно передбачає «реальне» буття і тільки в ньому можливе. А тому, будь-яке інтенціональне існування пізнавальних актів поруч з реальним буттям і в ньому загалом уможлиблюється тільки через перше реальне буття, в якому інтенціональне і реальне буття («мислення і буття») збігаються. Передумовою всіх сотвореннях пізнавальних процесів є ще наявність певної потенційності, тобто незнання, від якого могло б початися знання. Крім того, передумовою будь-якого людського пізнання є ще й так звана перша операція пізнавального процесу, причому *sensus* і *intellectus possibilis* поводяться пасивно, рецептивно. Таким чином, Тома враховує характер будь-якого людського пізнання, яке, мабуть, як «сприйняття», але також і як «набуття суб'єктом визначеності через об'єкт» (Фіхте) поринає в рефлексивне споглядання»<sup>24</sup>.

Для Томи, все-таки, було очевидним, що метафізичну сутність пізнавального процесу не можна пояснити до кінця; його сутність розкривається тільки по завершенні цього процесу.

#### 4. ІМАНЕНТНА ДІЯ ПІЗНАВАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ АБО СЛОВО

Але описання і пояснення процесу пізнання не закінчується для Томи доти, доки не розглянуто також дію пізнавального процесу. За будь-якого метафізичного розгляду пізнавального процесу треба розрізнити причини (або передумови) і акт пізнання, а також акт сам по собі і його мету або його наслідок. Наслідок, або мету пізнавального процесу Тома позначає різними поняттями: духовне слово, *verbum intellectus* або *mentis* або *cordis* або *interius*, *intentio intellecta*, *conceptus mentis*, *interior mentis conceptus*<sup>25</sup>.

Суть цього інтелектуального слова полягає в тому, що воно постає з розумового процесу і саме з метою передати сприйняте в пізнавальному процесі самому суб'єктові пізнання або комусь іншому. Звідси випливає, що акт пізнання слід ясно і чітко відрізнити від інтелектуального слова або *verbum*, інакше кажучи, суть *verbum cordis* в інтелектуальному пізнанні слід розглядати у двох аспектах:

а) щодо буття слово є якимсь сформованим результатом, реальним наслідком пізнавального акту і

б) стосовно пізнання слово є тим, що пізнане, однак не предметом пізнання, а тим, що в ньому «осягнено».

Отже, незважаючи на те, що пізнання слід відрізнити від слова у своєму існуванні слово повністю залежить від пізнавального акту. Слово ж існує лише доти, доки є акт; з іншого боку, немає також ніякого дійсного пізнання без існування слова.

Що стосується суті слова, то її можна збагнути, з одного боку, з позиції суб'єкта, оскільки суттєвим для слова є бути тим, що з'явилося, з іншого боку, її можна збагнути з позиції об'єкта, оскільки суттєвим для нього є бути сповіщенням (виявленням).

З точки зору суб'єкта суть його слід вбачати в тому, що воно за змістом «подібне до свого «суб'єкта», як і *genitum* до *generans* (народжене до того, що народжує), або *principatum principium* (започатковане до початку). Але наступним принципом пізнаваль-

ного акту і водночас слова є не можливість пізнання як така, а можливість пізнання актуалізованих *species* (образів). Звідси Тома робить висновок, що слово також подібне до *species* (образу). Ця подібність між *species* і *verbum* означає повну змістову рівність. Тому для *species* і *verbum* вживається одне і те ж слово: *species intelligibilis* (інтелігібельний образ).

З точки зору об'єкта суть слова (*verbum*) треба визначити так: *verbum* є «подібністю» об'єкта, і до того ж настільки прямою, що його замість *verbum cordis* (слово серця, духу) можна сміливо назвати *verbum rei* (слово речі). Ця подібність на рівні інтелектуального людського слова є тотожністю суті з об'єктом, в той час, як на рівні Божого слова вона є повною сутнісною ідентичністю.

## 5. ІСТИНА ПІЗНАННЯ

Із попередніх розмірковувань з'ясувалося, що, виходячи із способу буття пізнання, метою будь-якої пізнавальної діяльності є слово, інтенціональна подібність предмета. Однак пізнання з допомогою слова прагне досягти самого предмета. Іншими словами, воно словом хоче витворити не тільки чисто суб'єктивний образ, а й реальний образ предмета, тобто істинне пізнання.

Метою будь-якого пізнання є істина.

Що для Томи є істиною, він докладно виклав у багатьох своїх працях. Із цієї величезної кількості праць для даного розгляду обрано «Коментар до «Сентенцій», «*Summa contra Gentiles*» («Проти язичників»), розділи із «*Summa Theologiae*» («Суми теології»).

### А. Поняття істини в «Коментарі до «Сентенцій»

Суть істини реалізується через акт пізнання, що сприймає річ такою, якою вона є; адже істина полягає у встановленому через пізнавальний процес співвідношенні тотожності між суб'єктом, який пізнає, та існуючим пізнаним об'єктом; отже, істина перебуває в інтелекті. Основа (фундамент) істини є в речі з боку її існування, але не з боку її сутності. Причиною істини є річ, оскільки вона завдяки своїй *similitudo* (подібності) (*species expressa* (усвідомлений відбитий образ)) наявна в тому, хто пізнає; але судження або висловлювання вказують тільки на істину інтелекту, свідомості, отже, це означає остаточне зрівнювання або уподібнення суб'єкта пізнання до пізної речі.

Тільки на підставі цього останнього факту вживається слово «*verum*» (істинне) в його прямому значенні; в переносному значенні «*verum*» вживається: якщо йдеться про річ, оскільки вона є причиною справжньої істини, якщо йдеться про вираз, оскільки він є ознакою істини. Але свою останню першопричину істина, як її висловлюють в прямому й переносному значенні у кожному разі про речі, має в першопричині всього суцього, в Бозі. Істина ж виразу (судження) зводиться до принципу протиріччя.

Традиційне визначення істини «*Veritas est adaequatio rei ad intellectum*» («істина — це зрівнювання речі з інтелектом», яке Тома приписує роботі Ісаака Ізраеля «*Liber de definitionibus*», є для нього власним виразом істини.

Слід зауважити, що наведеного визначення істини немає в Ісаака Ізраеля. Інші схоласти зводили визначення Істини до Арістотеля, який в своїй «Метафізиці» (Th, 10. 1051b 3-9) каже: «Істину висловлює той, хто відокремлене має за відокремлене і поєднане вважає поєднаним, навпаки помилку робить той, хто суперечить дійсності... оскільки не тому ти є білим, що ми справді віримо, що ти міг би бути таким, а тому, що ти є білий; ми, так би мовити, висловлюємо істину»<sup>26</sup>.

Інтелект характеризується подвійним пізнавальним процесом: або простим розумінням сутності, або судженням про існування сутності. Але оскільки суть істини набуває завершення тільки в пізнавальному процесі, який посилається на існування предмета, то істина в прямому значенні наближається до судження і його повідомлення у реченні, що виражає судження, до розуміння ж поняття і його повідомлення — тільки у визначенні, якою мірою сутності, поняттю можна приписати *ens rationis*. Отже, визначення є також судженням про наявне суще. Щодо Божого розуму вважається, що не він пристосовується до речей, а речі керуються божими ідеями. Отже, істина в Бозі спричинена не предметами; істина в людському інтелекті є дійсною тому, що людський розум уподібнюється до предметів (*adaequatio rei ad intellectum* відповідно *intellectus ad rem*).

### Б. «*Summa contra Gentiles*» («Проти язичників»)

Істина за Арістотелем існує тільки у формі судження; вона є «*adaequatio rei et intellectus*» (прирівнювання речі і інтелекту),



адже інтелект стверджує, що існує щось, що дійсно існує, і чогось немає, чого насправді також немає. Тому істина належить до завершеного судження, а не до акту, що породжує судження. Тому для істини не треба, щоб *intelligere* (розуміти) цілком уподібнювалося предметові, необхідно лише, щоб судження «було уподібнене» предметові, тобто, воно так мусить відповідати дійсності, як це стверджує інтелект.

## **B. Summa Theologiae** **(«Сума теології»)**

Згідно з Аквінатором<sup>27</sup>, істина є наслідком пізнання, до того ж пізнання істини відбувається тільки в інтелекті, який формулює судження. Детальніше Тома пояснює цей зв'язок в *S. th. i, 16, 2c*: Якою мірою інтелект пізнає предмет, такою мірою він здобуває *similitudo* речі в собі і тому є істинним. Істина полягає в однаковості інтелекту і речі. Тому пізнати цю однаковість означає пізнати істину. Це під силу тільки інтелектові, здатному формулювати судження. Він вирішує, що справа мається так, як він її пізнав в процесі сприйняття сутності. Тому істина в *sensus* (відчутті) і в інтелекті, що сприймає сутність, є ніби як справді у предметі (*ut in quadam re vera*), але не як пізнане в суб'єкті пізнання (*ut cognitum in cognoscente*); останнє ж означає слово «*verum*». Оскільки *perfectio* (досконалість) інтелекту є саме «*verum*» (істинне) як пізнане (*ut cognitum*); тому істина в строгому значенні слова міститься тільки в інтелекті, який формулює судження, а не в інтелекті, що осягає сутність, а також не в *sensus* (відчутті). Істина наявна в акті судження, а не у реченні, яке виражає судження.

## **6. ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ** **БУТТЯ І ПІЗНАННЯ В БОЗІ**

На завершення цього викладу треба коротко зупинитися на співвідношенні буття і пізнання в Богові.

В той час, як у створеному людському пізнанні між мисленням і буттям завжди є різниця, вона повністю відсутня в Бозі. На підставі досконалої повноти буття (*ipsum esse per se subsistens*) Бога в ньому зберігається абсолютна ідентичність між ним самим і тим, що можна пізнати. В Бозі буття і мислення (*esse et intelligere*) єдині, оскільки він абсолютно однаково володіє всіма досконалостями. Оскільки Бог містить в собі

будь-яку досконалість, вона також включає і його досконале пізнання. Тома виводить ці аспекти досконалості пізнання, по-перше, із нематеріальності, тобто духовності Бога і, по-друге, із безпосередності божественного акту пізнання. Те, що нематеріальне, завдяки своїй духовності завжди відкрите пізнанню: «Отже, те, що через свою природу відокремлене від будь-якої матерії і матеріальних обумовленостей, згідно зі своєю природою приступне для пізнання. (*Quod ergo per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam*)»<sup>28</sup>.

Оскільки віддаленість Бога від матерії є абсолютною, і Бог є чистим актом, то Він є найдосконалішим пізнанням і водночас абсолютною можливістю пізнання. Оскільки ж пізнання становить єдність його суб'єкта й об'єкта, ця єдність на рівні Божого пізнання означає щораз довершеніше божественне самопізнання. Другий аспект досконалості Божого пізнання стає зрозумілим внаслідок відсутності необхідної на рівні людського пізнання сповіщуючої *species*. Ця *species* (образ), яка означає духовну присутність того, що треба пізнати, а надто принцип пізнання, відсутня в Божому пізнанні, адже розмисел божий пізнає ніяким іншим духовним пізнавальним образом, крім своєї сутності. Таким чином, Бог пізнає безпосередньо, до того ж він одночасно є суб'єктом, об'єктом і суттю пізнання. Отже, тотожність у Бозі буття і пізнання Тома розуміє абсолютно й тотально, так, що не існує жодного примату буття над пізнанням. Від примату буття над пізнанням, наявного на рівні людського пізнання, слід чітко відрізнити перевагу назви «Буття» для позначення Бога.

### *Теорія Майстера Екгарта* *про перевагу пізнання над буттям в* *«Паризьких питаннях» 1302/1303 років*

На відміну від Томи Аквінського Майстер Екгарт доводить перевагу пізнання над буттям. Щоб зрозуміти це вчення Екгарта, розглянемо співвідношення пізнання і буття, як він його викладає в своїх «Паризьких питаннях» 1302/1303 років. Для даної розвідки обрано лише перше питання. Воно має заголовок: Чи тотожні в Бозі буття і пізнання? (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere?*)<sup>29</sup>.

В цьому першому питанні Екгарт сперечається з Томою і намагається спростувати його погляд на тотожність буття і пізнання.

«Паризькі питання» являють собою тези, які, однак, суперечать також і точці зору Екгарта в *Opus tripartitum*<sup>30</sup>, де він обстоює твердження про те, що Бог є буттям (*Deus est esse*). Ми не ставимо собі за мету в межах цього дослідження розв'язати цю уявну суперечність. Однак не виключено, що в уявно протилежних осмислюваннях Бога в усій творчості Майстера Екгарта відбивається прагнення до додаткової виразності.

### **1. Структура і зміст першого Паризького питання: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere?* (Чи є тотожним у Бозі буття і пізнання?)**

Питання містить три розділи.

а) В першому розділі (п. 1—2) Екгарт наводить аргумент Томи, який обстоює тотожність у Бозі буття і пізнання.

При цьому йдеться про п'ять аргументів, які Тома розгортає в «*Summa contra gentiles*» 1, 45 і шостий аргумент, що він його викладає в «*Summa theologiae*» I; 14.4.

Всі шість аргументів стверджують:

Першим доказом є те, що пізнання є іма-нентною дією, і все, що наявне в первинному, є першим. Отже, Бог сам є своїм пізнанням і своїм буттям. Звідси і т. д.

По-друге: в Бозі немає жодної акциденції, а відтак пізнання і буття в Бозі ідентичні. Оскільки Боже пізнання є тим самим, що є Бог і його сутність і т. д.

По-третє: немає нічого шляхетнішого від першого. Але неспання порівняно зі сном є для душі другим актом, і цей є дещо досконалішим від першого акту. Отже, звідси впливає, що пізнання є самим буттям Бога.

По-четверте: в Бозі немає жодної пасивної потенції. Але в ньому була б така, аби буття і пізнання в Бозі не були тотожними.

По-п'яте: кожна річ існує завдяки своїй діяльності. Отже, якби пізнання було чимось іншим, ніж буттям Бога, то було б можливо, щоб сам Бог спричинив наслідок, відмінний від себе і від того, чим він є. Проте це неможливо, оскільки наслідок є причиною, а перший не може мати жодної причини.

Далі: перше є безкінечним, а безкінечне не має наслідку.

По-шосте: пізнання так відноситься до пізнавального образу (*species*), як буття відноситься до сутності. Але Божа сутність слугує Богові пізнавальним образом. Отже: оскільки в Бозі буття ідентичне з сутністю, то всі згадані там речі повністю ідентичні»<sup>31</sup>.

б) В другому розділі Екгарт наводить аргументи, які свідчать про тотожність у Бозі буття і пізнання. Його аргументація завершується тезою, згідно з якою, якщо буття досконале, воно включає також життя і пізнання. Дослівно у Екгарта це звучить так: «Але напевно, що коли буття досконале, все дається за допомогою самого буття, — життя, пізнання і будь-яка дія; і не треба додавати (до буття) ще щось інше, аби досягти будь-якої дієздатності»<sup>32</sup>. І далі: «Таким чином, в Бозі саме буття є якраз пізнанням, адже воно творить і пізнає через саме буття»<sup>33</sup>.

в) В третьому розділі, який є найважливішим, Екгарт повертається до висловлювання св. Томи про ідентичність буття і пізнання в Бозі.

Перш за все розглянемо першу частину Екгартової тези: «Я заявляю, що більше не дотримуюсь думки, що Бог пізнає, оскільки Він є, однак Він є, оскільки пізнає (*non ita videtur mihi modo, eut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est*)»<sup>34</sup>. Тут ясно і чітко визнається перевага пізнання над буттям, до того ж пізнання щодо буття відводиться основна функція. У Екгарта говориться однозначно: «Пізнання саме є основою його буття (*est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*)»<sup>35</sup>. На підтвердження своєї думки він посилається на Св. Письмо і цитує з Євангелія від св. Іоанна I. I і 14. 6: «Оскільки в Євангелії від св. Іоанна I. I говориться: «Споконвіку було Слово, і Слово в Бога було, і Бог було Слово». Адже Євангеліст не сказав: «Споконвіку було Буття, і Бог було Буття». Але слово за своєю справжньою сутністю відноситься до інтелекту, і воно є там як вимовлюване, виразне або вимовлене, живе (слово), а не як (із буття і інтелекту) змішане буття або суще. Далі Спаситель каже: «я правда» (від св. Іоанна 14, 6). Але ж істина належить інтелектові»<sup>36</sup>.

Завдяки цим розробкам Екгарт розглянув насамперед аспект пізнання стосовно до мислення і буття. На доповнення до цього він додає згодом другу частину своєї тези: «Звідси буття на першому місці має сутнісну визначеність того, що може бути створеним (*Esse ergo habet primo rationem creabilis*)»<sup>37</sup>. Він обгрунтовує цю частину своєї тези Євангелією від св. Іоанна I, 3 і фразою із «*Liber de causis*» («Книга про причини»): «Усе через нього постало», слід читати так: все виникло через Нього, так що після цього

те, що виникло, здобуває буття. Тому автор «Книги про причини» каже: «Першою із створених речей є буття» (*prima rerum creatarum est esse*)<sup>38</sup>.

Отже, відношення між пізнанням і буттям розглядається Екгартом як причинний зв'язок. Буття і пізнання не можуть бути тождесними, оскільки пізнання обґрунтовує буття і сутність буття полягає в тому, що воно обґрунтоване. У зв'язку з цим, найрадикальнішою формою обґрунтування є створення буття, надання властивостей живої істоти. Тому Екгарт каже: «І тому Бог є Творцем, а не тим, хто може бути створеним, інтелектом і пізнанням, а не сушим або буттям. (*Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse*)»<sup>39</sup>.

Екгарт намагається пояснити цю тезу за допомогою трьох доказів.

Перший доказ він починає фразою: «Пізнання є вищим від буття (*intelligere est altius quam esse*)»<sup>40</sup>.

Далі говориться: «Адже ми всі кажемо, що творіння природи є творінням розумної істоти, і тому все, що рухає, є розумним, або може бути зведеним до розумної істоти, яка керує ним у його русі. Тому істоти, наділені інтелектом, довершеніші, ніж ті, котрі його позбавлені; як тільки недосконале в процесі становлення посяде першу сходинку, то дослідження, пов'язане з інтелектом і з розумною істотою як з найвищою і найдосконалішою, припиняється. І тому пізнання є вищим від буття (*Et ideo intelligere est altius quam esse*)»<sup>41</sup>.

Другий доказ стосується того, «що пізнання і те, що дотичне до інтелекту, належить до іншого рівня, ніж буття»<sup>42</sup>. Для Екгарта до інтелекту відносяться насамперед істинне і пізнавальна форма (*species*), і тому вони, як такі, є неіснуючими (*potentia*).

В третьому доказі вищий ступінь пізнання і безбуттєвість інтелігібельного об'єднуються і застосовуються для порівняння Божого і людського знання. Екгарт стверджує, що наше людське знання відрізняється від Божого знання, «адже Боже знання є причиною речей, в той час як наше знання спричинене речами. Отже, в той час як наше знання є відреченням від існуючого, яким воно спричинене, саме існуюче з цієї ж причини є відреченням від знання Бога, і тому все, що є в Бозі, перебуває над самим буттям і є цілковитим мисленням (*et ideo, quidquid est in*

*deo, est super ipsum esse et est totum intelligere*)»<sup>43</sup>. Причинний зв'язок між Богом і творінням, пізнанням і буттям Екгарт пояснює, зокрема, коментуючи зв'язки а) між принципом і похідним від принципу, б) між причиною і наслідком і в) між субстанцією і акциденцією.

а) Принцип і похідне від принципу:

«Принцип ніколи не є похідним від принципу (*principium nunquam est principiatum*), як крапка ніколи не є лінією. І тому, оскільки Бог є принципом саме існування, або існуючого, то Бог не є існуючим, або існуванням істоти»<sup>44</sup>.

б) Причина і наслідок:

Все, що є в творінні, є в Бозі тільки як в його причині, а не за його сутністю. І тому буття, оскільки воно належить творінням, є в Бозі тільки як в його причині, отже в Бозі є не буття, а прозорість буття... тому, отже, що все спричинене за своєю сутністю є існуючим, то Бог за своєю сутністю не є жодним існуючим»<sup>45</sup>.

в) Субстанція і акциденція.

«Звідси випливає,...: оскільки акциденції свою назву набувають в залежності від їхнього відношення до субстанції, яка за своєю суттю є існуючим, і якій, згідно з її сутністю, відповідає буття, то акциденції є не існуючим і не надають існування субстанції»<sup>46</sup>.

Екгарт завершує свою низку обґрунтувань посиланням на Арістотеля і пише: «Так стверджую я ще й тому, що Богові не відповідає буття і що він не є жодним існуючим, однак він є чимсь вищим від існуючого. Бо, каже Арістотель, як зір мусить бути безбарвним, щоб мати змогу сприймати всі кольори, і як сам інтелект може визначатися за допомогою існуючих в природі форм, аби мати змогу все пізнати, так і я заперечую існування Бога самого в собі і тому подібне, щоб він міг бути причиною всього сушого і міг все задалегідь в собі містити. Отже, в Богові нічого не заперечується, що йому підходить, радше, мабуть те, що йому не підходить. Ці заперечення, згідно з Іоанном Дамаскіним (у першій книзі), означають надмірність підтвердження. Отже, я нічого не заперечую в Бозі, що йому відповідає за природою. Тобто, я стверджую, що Бог задалегідь містить у собі все в чистому вигляді, повноту і досконалість, широке й велике, бо він є коренем і причиною всіх речей. І це він хотів сказати, коли стверджував: «Я є таким, яким Я є»»<sup>47</sup>.

## **2. Підсумкове тлумачення тези- про перевагу мислення над буттям у Майстера Екгарта**

Щоб зрозуміти перевагу *intelligere* (мислення) над *esse* (буттям) в «Паризьких питаннях», треба з'ясувати, по-перше, як Екгарт інтерпретує буття. По-друге, необхідно дослідити, в чому полягає несумісність буття і пізнання. На закінчення слід коротко викласти, в який спосіб провідним мотивом філософського дискурсу про Бога Екгарт робить питання про перевагу *intelligere* (мислення) над *esse* (буттям).

### **А. В «Паризьких питаннях» Майстера Екгарта буття має потрібне значення:**

а) *esse*, *ens* означає мати основу, причину.

На підтвердження варто було б навести такі вислови з екгартових «Питань»:

«Отже, основою (визначенням сутності) сушого є спадання від причини (*ratio ergo entis descendit a causa*)<sup>48</sup>.

«В тому, що спадає, отже виявляється сутнісне визначення (причина) сушого (*ergo in descendente ratio entis invenitur*)»<sup>49</sup>.

«До сутнісної визначеності сушого відноситься бути спричиненим (*est de ratione entis quod sit causatum*)»<sup>50</sup>.

Екгарт формулює це обґрунтування буття сушого як залежність від Бога: «Звідси, буття, в першу чергу, має сутнісне визначення можливого творення (*esse ergo habet primo rationem creabilis*)»<sup>51</sup>. Це означає, що через буття створене залежить безпосередньо від Бога. Узагальнюючи, можна сказати словами Майстера Екгарта: «Адже Бог є причиною всього сушого (*Deus autem est causa omnīs esse*)»<sup>52</sup>.

### **Б. Відмінність між пізнанням і буттям**

Відмінність і несумісність між пізнанням і буттям для Екгарта полягає в тому, що інтелект, на відміну від буття, позбавлений існування і не визначений, тобто відкритий для всіх форм. Вирішальним для переваги інтелекту є його здатність пізнавати *ratio* сушого, тобто істинну першопричину сушого. Це пов'язане з нествореністю інтелекту.

### **В. Несумісність пізнання і буття**

Несумісність пізнання і буття є для Екгарта вихідним пунктом і провідною ниткою, здатною пояснити відношення Бога до творення. Викладаючи це відношення, потрібно врахувати не тільки тексти "Паризьких питань", але й інші відповідні місця з праць Майстера Екгарта.

Вислів, що «Бог є чистим інтелектом» Екгарт доповнює висловом: «Бог не є ні буттям, ні сушим (*deus qui est creator et non creabilis, est intellectus et non ens vel esse*)»<sup>53</sup>. В німецькій проповіді «*Quasi Stella matutina*» («Ніби ранішня зоря») це означає: «Бог не є ні буття, ні матерія (*Got enist niht wesen noch güete*)»<sup>54</sup>. В обох висловлюваннях Бог аніскільки не заперечується; навпаки, заперечення має бути вираженням не так хиби, як, повноти.

«Коли я сказав, Бог не є буття, а є над буттям, то я тим самим не заперечив його існування, а навпаки, його звеличив»<sup>55</sup>.

Стверджуючи безбуттєвість Бога, Екгарт намагається пояснити його трансцендентність стосовно людського мислення. Інакше кажучи, він прагне показати відмінність між Богом і творінням. Відмінність між творінням і трансцендентністю є відмінністю між причиною і наслідком. При цьому причина не лише відрізняється від спричиненого, а й перевершує наслідок. Але Екгарт іде ще далі, коли він стверджує: «Нічого за своєю сутністю немає і в причині, і в спричиненому (*nihil est formaliter in causa et causato*)»<sup>56</sup>.

Оскільки, згідно з вченням Екгарта про буття, створене є сушим в прямому розумінні, Бог не може бути сушим. Щоб зрозуміти цю тезу, варто коротко зупинитися на вченні Екгарта про причини.

Для Екгарта істинна причина є не однозначною (*univoce*) причиною, а тільки відповідною, пропорційною (*analoge*). Однозначна причина наприклад, коли вогонь виникає з вогню, а не веде до жодної істинної першопричини, бо істинна першопричина передбачає абсолютну пасивність наслідку, яка наявна тільки тоді, коли «активне» (*activum*) є поза і над категорією пасивного. Все, що виникає у такий спосіб, наприклад, світло потребує і далі постійної присутності першопричини. Отже, якщо суще (*ens*) спричинене дійсно сушим, то згідно з вченням Майстера Екгарта виходить, що причина буття є чимось іншим і вищим від буття. Те, що Екгарт говорить про відмінність між причиною і наслідком як про відмінність між пізнанням (*intelligere*) і буттям (*esse*), стосується також співвідношення між принципом і похідним від нього.

Все досі сказане не залишає сумніву в тому, що для Майстера Екгарта Бог, як першопричина і принцип сушого, не може бути сушим або буттям. Більше того, Бог є чистим інтелектом. Екгарт поглиблює цей

вислів, вказуючи, особливо в *Sermo XXIX* «*Deus unus est*», на тотожність мислення (*intelligere*) і єдиного (*unum*) і пояснює, що «єдність, або єдине, очевидно, є властивим або властивістю інтелекту (*quod unitas sive unum videtur proprium et proprietates intellectus solius*)»<sup>57</sup>, адже «єдиний Бог є інтелектом, і інтелект є єдиним Богом (*Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus*)»<sup>58</sup>. Звідси однозначно випливає, що для Екгарта єдине й інтелект тотожні й виражають абсолютну досконалість Бога.

На завершення слід вказати на значення пізнання для містичної єдності (*unio mystica*) Бога й людини. У третьому «Паризькому питанні» Екгарт стверджує, що «саме

пізнання є певним різновидом божественної форми і божественного формотворення (*ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio*)»<sup>59</sup>. У проповіді «*Nunc scio vere*» («Тепер я справді знаю») він говорить про те, що «пізнання, однаке, має ключ і відмикає, і проникає, і підіймає завісу темряви над Богом»<sup>60</sup>. Це виявлення неприхованого божества є виявленням інтелекту (середньо-німецьке: розуму). Адже цей інтелект «знімає з Бога покрив матеріальності і сприймає його оголеним, позбавленим матеріальності, і буття, і будь-яких імен»<sup>61</sup>. І тоді набуває значення сказане Екгартом у проповіді «*Iusti vivent in aeternum*: «Бог і я ми єдині» (*Got und ich wir sind ein*)»<sup>62</sup>.

*Переклад з німецької Я. Стратій*

### Примітки

- <sup>1</sup> *Tomas Aquinas*, *Super IV libros sententiarum I*, d. 38, 4 c. — Paris, 1956.
- <sup>2</sup> *Ibid.*
- <sup>3</sup> *Tomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae de veritate*, II, 3 ad 12. — Torino; Roma, 1964
- <sup>4</sup> *Tomas Aquinas*, *Summa contra gentiles II*, 98. — Torino; Roma, 1961—1967,
- <sup>5</sup> *Ibid.* - I, 98.
- <sup>6</sup> *Ibid.* - I, 71.
- <sup>7</sup> *Alfons Hufnagel*. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin.* — Münster, 1932, 68,
- <sup>8</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa theologiae I*, 14, 1 c — Torino; Roma, 1952—1956.
- <sup>9</sup> *Ibid.* - I 14, 1 c
- <sup>10</sup> *Tomas Aquinas*, *Quaestiones disputatae de veritate VIII*, 1 ad 6. — Torino; Roma, 1964.
- <sup>11</sup> *Ibid.* - XXIX, 3 c
- <sup>12</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa contra gentiles I*, 69. — Torino; Roma, 1961—1967.
- <sup>13</sup> *Tomas Aquinas*. *In tertium et quartum sententiarum*, 3d 14, I, 1, cd 3 q.c. — Roma, 1570.
- <sup>14</sup> *Ibid.* - 2d 3, II, 1c.
- <sup>15</sup> *Ibid.* - 4d 1,1, 4, ad 2 q.c.
- <sup>16</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa contra gentiles II*, 17. — Torino; Roma, 1961—1967.
- <sup>17</sup> *Tomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae de veritate XXVIII*, I c — Torino; Roma, 1964.
- <sup>18</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa contra gentiles IV*, 14. — Torino; Roma, 1961—1967.
- <sup>19</sup> *Ibid.* - IV, 14
- <sup>20</sup> *Liberatore P.M.* *Die Erkenntnislehre des hl. — Thomas, Mainz*, 1861, 279.
- <sup>21</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa contra gentiles I*, 48. — Torino; Roma, 1961—1967.
- <sup>22</sup> *Ibid.* - I, 73
- <sup>23</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa theologiae I*, 18, 4 c — Torino; Roma, 1952—1956.
- <sup>24</sup> *Alfons Hufnagel*. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin.* — Münster, 1932. — S.68.
- <sup>25</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa contra gentiles I*, 53. — Torino; Roma, 1961—1967.
- <sup>26</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica Th*, 10. 1051 b 3-9.
- <sup>27</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa theologiae I*, 14-26. — Torino; Roma, 1952—1956.
- <sup>28</sup> *Tomas Aquinas*. *Summa contra gentiles I*, 47. — Torino; Roma, 1961—1967.

- <sup>29</sup> *Meister Eckhart*. Lateinische Werke, V. — Stuttgart, 1936.
- <sup>30</sup> *Meister Eckhart*. Lateinische Werke, I. — Stuttgart, 1964.
- <sup>31</sup> *Meister Eckhart*. Lateinische Werke, V. - Stuttgart, 1936. - S.37-39.
- <sup>32</sup> Ibid. - S.39.
- <sup>33</sup> Ibid. - S.40.
- <sup>34</sup> Ibid.
- <sup>35</sup> Ibid.
- <sup>36</sup> Ibid.
- <sup>37</sup> Ibid.-S.41
- <sup>38</sup> Ibid.
- <sup>39</sup> Ibid.
- <sup>40</sup> Ibid. - S.42.
- <sup>41</sup> Ibid.
- <sup>42</sup> Ibid.-S.43.
- <sup>43</sup> Ibid. - S.44.
- <sup>44</sup> Ibid. - S.45.
- <sup>45</sup> Ibid.
- <sup>46</sup> Ibid. - S.47.
- <sup>47</sup> Ibid. -S.48.
- <sup>48</sup> Ibid. -S.54.
- <sup>49</sup> Ibid.
- <sup>50</sup> Ibid. - S.46.
- <sup>51</sup> Ibid.-S.41.
- <sup>52</sup> Ibid. - S.45.
- <sup>53</sup> Ibid. - S.41.
- <sup>54</sup> *Meister Eckhart*. Deutsche Werke, I. - Stuttgart, 1958. - S.148.
- <sup>55</sup> Ibid. - S.436
- <sup>56</sup> *Meister Eckhart*. Lateinische Werke, V. — Stuttgart, 1936. — S.45.
- <sup>57</sup> *Meister Eckhart*. Lateinische Werke, IV. - Stuttgart 1956. - S.266
- <sup>58</sup> Ibid. - S.270
- <sup>59</sup> *Meister Eckhart*. Lateinische Werke, V. — Stuttgart, 1936. -- S.60.
- <sup>60</sup> *Meister Eckhart*. Deutsche Werke, I. - Stuttgart, 1958. - S.52.
- <sup>61</sup> Ibid. - S.146.
- <sup>62</sup> Ibid.-S.133.