

ЕТИЧНИЙ ВИМІР ТОМІСТИЧНОЇ АНАЛОГІЇ

У статті проаналізовано основні метафізичні засади застосування вчення Томи Аквінського про аналогію у контексті питання про висловлення поняття «блага» як одного з трансцендентальних понять, предикація яких залежить від розв'язання питання про предикацію поняття «сушого». Стверджується, що, попри недостатню увагу дослідників, котрі були схильні зосереджуватись на метафізичному та логічному вимірах томістичної аналогії, вона також; відіграє вагомий роль у вченні про співвідношення між трансцендентним і трансцендентальним вимірами блага, характерного для створених речей.

Уявлення про те, що між благом і буттям існує внутрішній зв'язок, є дуже давнім в історії філософії. У середньовічній західноєвропейській філософії ця тема набула систематичного розвитку завдяки вченню про «трансценденталії» (*transcendentalia*), у середньовічному значенні - особливі філософські поняття, що виходять поза межі категоріального поділу. Вони пронизують, усі аристотелівські категорії не тому що вказують на реальність поза ними, а тому що не зводяться цілковито до жодного з родів сушого. Сам термін було введено Йоанном Дунсом Скотом, хоча вчення про такі поняття властиве багатьом філософам XIII ст., таким як Альберт Великий, Філіпп Канцлер та ін., і, звичайно, Томі Аквінському. Трансценденталії - це властивості усього, що існує. Тому всі трансценденталії (такі як «єдине» (*unum*), «благо» (*Bonum*), «істинне» (*verum*) тощо) зводяться до єдиної, найголовнішої серед них - «сушого» (*ens*). А питання про значення поняття «сущє» є найголовнішим питанням метафізики, від відповіді на яке залежить саме її існування.

Історія методу, який у Томи Аквінського та його послідовників називається аналогією, розпочинається з відповіді Аристотеля на вчення Парменіда про буття. Аристотель наполягав на тому, що «сущє» є багатозначним, і у певний антиметафізичний період розвитку своєї філософії навіть не бачив способу зведення значень всього, що існує, до єдиного поняття. Тобто трансцендентальні філософські поняття, серед яких «сущє» є найголовнішим, принципово не можуть мати однозначного визначення. Всі вони мають універсальну властивість багатозначності та залежності значення від контексту. Але для філософського осмислення подібних понять необхідно, щоб ця багатозначність не стала на заваді більш-менш однозначному вжитку поняття, бо лише у такому випадку філософська система, в якій їх розглянуто, може мати цілісність. Таким

чином, фундаментальною філософською проблемою стає збереження поняттєвої єдності трансцендентальних понять, які вживаються принципово багатозначно, оскільки позначають речі не однієї категорії.

Виразно виділяються два крайні, радикальні способи розв'язання цієї проблеми, що співвідносяться з двома засадничими типами співвідношень між різними значеннями одного поняття, які було виділено ще Аристотелем у вступі до «Категорій» (Cat. I, 1, 1a 1-15) [3]: унівокативності (граматичним відповідником якої є синонімія) та еквівокативності (граматичним відповідником якої є омонімія). Кожен з філософів схильний до однієї з цих протилежностей у своєму вжитку трансцендентальних понять. У першому випадку мислителі схильні по жертвувати їхньою контекстною різноманітністю заради поняттєвої єдності і, наголошуючи на унівокативності поняття, вимагають, щоб його було вжито у абсолютно одному і тому ж значенні у кожному з контекстів, практично як при визначенні родових понять. У іншому випадку - філософи прагнуть передусім зберегти різноманітність значень трансцендентального поняття, що залежить від контексту, наголошуючи на його еквівокативності, але при цьому перестають бачити прийнятний спосіб збереження поняттєвої єдності, і це призводить до заперечення епістемологічної значущості таких понять (адже в такому випадку трансцендентальне поняття в різних контекстах вжито омонімічно, в абсолютно не пов'язаних між собою значеннях). І лише деякі філософи, такі як Тома Аквінський, вважали, що можна знайти баланс між крайньою унівокативністю та радикальною еквівокативністю. Перед ними стоїть складне завдання - в рамках філософської системи (яка, щоб бути системою, потребує певного рівня поняттєвої єдності) передати онтологічний факт еквівокативності сушого (і залежних від нього трансцендентальних понять блага, істини

тощо), тому що його вжито стосовно існуючих речей у різних значеннях.

Але ці різні значення все-таки якось співвідносяться між собою. І саме тому Арістотель на початку 4-ї книги «Метафізики» зауважив, що «про суще йдеться у різних значеннях, проте завжди у відношенні до одного, з огляду на якусь спільну природу, і не цілковито еквівокативно» (Metaph., IV, 2, 1003a 33-34) [5]. Дослідники помічають, що це твердження Стагірита прямо пов'язане з увлеченням про можливість єдиної науки про суще у всіх його різноманітних проявах, науки про суще як таке, тобто метафізики. Арістотель зміг сформулювати основні засади цілісної науки про суще як таке лише після того, як зрозумів саму можливість групування значень сушого (то $\acute{\omega}\nu$) навколо одного (προς $\epsilon\nu$). У сучасних історико-філософських студіях, завдяки дослідженням Овена та Овенса, це групування називають «фокальним значенням» [6], або «еквівокацією προς $\epsilon\nu$ » [7]. Саме з часу відкриття Арістотелем цього відношення між різними значеннями сушого розпочинається плідне застосування тієї структури, яку в томізі називають аналогією, оскільки внаслідок особливостей розвитку середньовічної коментаторської традиції аристотелізму Тома Аквінського ототожнював поняття προς $\epsilon\nu$ (*ad unum*) та *analogia*.

Використовуючи аристотелівські терміни, ми можемо сказати, що у цьому разі маємо справу таки з еквівокативністю, проте не з крайньою, яка дійсно призводить до омонімії і втрачає епістемологічне значення, а з «контрольованою еквівокацією», яка дає змогу формулювати поняття та судження особливого типу, що можуть виконати завдання філософії зі зведення множинності до єдності. Розвиток метафізики як окремої та цілісної дисципліни прямо залежить від розвиненості у ній здатності до формування своїх трансцендентальних понять шляхом «контрольованої еквівокації». Інакше - метафізична система приречена на скочування або в напрямі недиверсифікованої єдності (помилка Парменіда), або в напрямі необ'єднуваного плюралізму (помилка атомізму). І в тому, і в тому випадку метафізика рано чи пізно припиняє своє існування як систематична доктрина. Крім того, більшість метафізиків визнає, що предмет їхнього пізнання завжди подано начебто не повністю, а з іншого боку - майже всі вони вважають множинність як таку непізнаваною.

Такий спосіб групування значень поняття і формування відповідних суджень, коли можна уникнути крайнощів унівокативності та еквівокативності, проте є ближчим до еквівокативності, отримав у середньовічній філософії назву аналогії. Поступово утворившись із елементів антич-

них та ранньосередньовічних філософських шкіл, з розвитком теологічних та метафізичних методів у XIII ст., передусім завдяки діяльності Тома Аквінського, вчення про аналогію почало відігравати надзвичайно важливу роль у формуванні та вживанні трансцендентальних понять, насамперед сушого, але також і інших - блага, істини, єдиного тощо. Відповідно, аналогія (у середньовічному розумінні - як посередній шлях між унівокацією та еквівокацією) стала рятівним методом томістичної метафізики, який забезпечив її цілісність як науки у аристотелівському значенні.

Проте одразу впадає в око те, що список основних трансценденталій збігається з найголовнішими атрибутами Бога, відносно якого передусім і вживають поняття «Суший», «Благий», «Єдиний», «Істинний» тощо. Без розуміння того, як засобами повсякденної мови висловлювати такі поняття, унеможлиблюється не лише метафізика, а й позитивна (катафатична) теологія. Тому у Тома Аквінського як професійного богослова вчення про аналогію застосовувалося передусім у контексті питання про те, як певні позитивні атрибути можуть бути застосованими і до Бога (Творця), і речей (творіння), і це при тому, що первинні значення всіх цих понять ми отримуємо з повсякденного досвіду, тобто, виходячи від речей. У разі унівокативного застосування позитивних атрибутів до Бога і творіння є небезпека стирання межі між ними, що загрожує Божественній трансценденції (відповідь «процесних теологів» XX ст.), а у випадку еквівокативності між ними - небезпека агностицизму внаслідок повної омонімії (відповідь негативних теологів). Тому аналогія як посередній шлях між унівокацією та еквівокацією стала також і рятівним методом томістичної теології. Позаяк у разі визнання акту творіння шлях найменування Творця (від сухих до Сушого) протилежний реальному порядку (від Сушого до сухих), доктрина аналогії стає надзвичайно цінним методом теологічної епістемології.

Одним з найголовніших атрибутів Бога є «Благий», тому вчення про трансцендентальний характер блага є не менш важливим, ніж доктрина про трансцендентальний характер сушого. Арістотель, критикуючи на початку «Нікомахової етики» (Eth. Nic. I, 6, 1096a 17-34) [4] вчення Платона про єдину Ідею Блага, говорить, що поняття блага має так само багато значень, як і поняття сушого. Тобто на застосування аналогії (у середньовічному значенні) в контексті поняття блага вказав сам Стагірит. Благо перебуває у всіх категоріях, і саме онтологічна відмінність різних категорій перешкоджає унівокативному висловленню його про них. Тобто немає єдиної Ідеї Блага, яка була б якоюсь окремою реальністю.

Натомість благо є чимось засадничо спільним для всіх різноманітних речей, як і буття. Разом з тим, філософи неоплатонічної школи свого часу знову сформуливали уявлення про те, що Благо у властивому значенні належить лише Богові. Тому у середньовічній філософії ця проблема формулюється як питання про співвідношення між благістю Бога та благістю у конкретних речах і діях. І знову саме аналогія стає рятівним методом томістичної метафізики блага, що має важливе значення для етичної теорії.

Тут виявляється фундаментальна метафізична проблема: якщо трансцендентальне поняття блага є, з одного боку, якоюсь мірою застосовним до всіх речей (а всі трансценденталії є *communia* і, за Аквінатором, пронизують (*circumeunt*) усі категорії), а з другого боку - у найбільш властивий спосіб застосовуються до Бога (який перебуває поза категоріями суцього) як його імена, то яке відношення між цими двома способами найменування? Висловлюючись історично, чи можна узгодити аристотелівський підхід до трансцендентальних понять, зокрема блага, як таких, що перебувають в усьому, що існує (трансцендентальність), та неоплатонічне уявлення про виключне приписування блага Богові (трансцендентність)? Конфлікт між цими уявленнями очевидний: аристотелівська трансцендентальність та неоплатонічна трансцендентність блага виглядають незводимими полюсами, що дуже добре усвідомлював Боецій, котрий написав великий, проте дуже складний і неймовірно впливовий у подальшому твір на цю тему «*De hebdomadibus*». У повному варіанті його назва така: «Яким чином речі можуть бути благими, не будучи благами субстанційно». Якщо благо є характеристикою, спільною для всіх речей внаслідок їхнього буття, то як, власне, передати унікальність першого Блага, пов'язаного з Богом? А з іншого боку, ствердження трансцендентності Блага, здається, взагалі заперечує його трансцендентальність.

Автори попередніх досліджень аналогії у томістичній традиції розглядали лише застосування Аквінатором аналогії стосовно суцього (або поняття суцього), відношення між Творцем та творінням, або ж суто як логіко-семантичний метод, що цікавий своєю альтернативою чистій унівокації та еквівокації. У результаті - метафізичне, логічне і теологічне значення аналогії (відносно Бога і суцього) було досліджене досить добре, незважаючи на наявність різних традицій інтерпретації. Але систематично значення аналогії для вчення про благо у Томи Аквінського і для етики загалом розглянуто було, на нашу думку, недостатньо. І це при тому, що самі тексти Аквінатора, до яких звертаються дослідники його вчення про аналогію, рясніють прикладами, в яких поняття блага вважається так само аналогічним,

як і поняття суцього, а більшість його висновків є практичними і стосуються моральних аспектів.

Частково це пов'язано з тим, що, незважаючи на досить детальні студії теорії чеснот (особливо нещодавні) і вчення про природний закон (вже протягом тривалого часу), етична теорія Томи Аквінського в своїй цілісності досі належним чином не досліджена, і це при тому, що вже побіжний розгляд структури, наприклад, «Суми теології», однозначно показує, наскільки важливими для самого Аквінатора були питання моральної теології. Основною причиною цього занедбання, яке, однак, має тенденцію до зменшення, слід вважати поширене неадекватне розуміння натуралізму Аквінатора. Деякі видатні дослідники, такі як Е. Стамп та Н. Кретцманн, закликали до переоцінки того різновиду морального реалізму, який ми подибуємо в Аквінатора, зважаючи на його важливість навіть з огляду на сучасні етичні дискусії [8]. Проте оскільки така переоцінка вимагає аналізу метафізичного підґрунтя етичної теорії Аквінатора, в останні роки виникла потреба у міждисциплінарних працях, в яких на основі досягнень багатьох дослідників метафізики Томи Аквінського у XX ст. було зроблено висновки про значення метафізичних уявлень для етики і самого Аквінатора, і, по можливості, з огляду на сучасний стан етичної думки.

В останні десятиліття багато дослідників, такі як Ешворт, вважали за необхідне вказати на запозичення Аквінатором доктрини аналогії та залежність його самого і його послідовників, які розвивали це вчення, від філософського контексту, що впливало на характер теорії. Не применшуючи значення таких досліджень, слід зауважити, що, попри запозичення, саме філософія і теологія Томи Аквінського стали тим ґрунтом, який, увібравши у себе досягнення попередників у логіці, семантиці та метафізиці, дав змогу сформулювати доктрину про аналогію суцього, блага та інших трансценденталій.

У Аквінатора немає спеціального твору, присвяченого темі аналогії, але він дуже часто прямо чи опосередковано застосовує її як теологічний, метафізичний та етичний метод, виражений у відповідних, дуже специфічних логіко-семантичних структурах. При цьому він звертається до аналогії майже у кожній праці, у надзвичайно різних контекстах, найчастіше у конкретних випадках, як відповідь на специфічні аргументи. Згодом, після того як Генріх Гентський розвинув імпліцитно закладені у вченні про аналогію Томи Аквінського елементи у свій спосіб, що дозволило Йоану Дунсу Скоту продемонструвати серйозні несумісності у цій теорії, багато послідовників Томи протягом століть вважали за потрібне розвинути теорію аналогії зважаючи на цю кри-

тику, але це було вже філософування у цілком відмінному контексті і з огляду на зовсім інші проблеми. Тому численні дослідники спадщини томістичної школи слушно вказували і вказують на суттєві відмінності між уявленнями томістів та самого Томи. При цьому дехто з дослідників помітив, що сам Аквінат використовує аналогію у такий спосіб, що багато з пізніших закидів проти доктрини аналогії не є слушними стосовно його самого. На нашу думку, багатий матеріал творів Аквіната дійсно дає підстави для такої позиції. Тома дуже обережно застосовує аналогію, не прагнучи її систематичного виокремлення як над-методу, а радше усвідомлюючи її вкоріненість у самому характері філософської мови і мови взагалі. І саме тому він застосовує її у такій множині контекстів і питань.

Попри це, з множини контекстів, у яких Тома Аквінський використовує аналогію, реально досліджено було лише деякі, передусім суто теологічні та метафізичні: відношення між Богом та світом, субстанцією та акцидентами тощо. Але лишається ще дуже багато інших контекстів та питань, у яких аналогія дозволяє Аквінату сформулювати свою, почасти унікальну позицію, наприклад, у питанні про співвідношення між трансцендентальним характером блага та трансцендентністю Першого Блага, співвідношення між різними значеннями таких етичних понять, що вкорінені в метафізиці, як дія (*actus*), чеснота (*virtus*), щастя, стан (*habitus*) тощо.

Як ілюстрацію тісного зв'язку між уявленнями Аквіната про аналогічність сушого та блага можна навести його міркування з I - го артикулу 5-го питання першої книги «Суми теології» [1], який присвячено питанню про те, чи благо відрізняється від сушого реально (*utrum bonum differat secundum rem ab ente*). Звичайно, відповідь самого Аквіната на нього негативна. «Благо» та «суше» є тим самим згідні з реальністю (*secundum rem*), хоча й відмінні концептуально (*secundum rationem*). Із самого характеру аргументування видно, що за цим дуже специфічним питанням у Томи стоїть питання про те, що означає для будь-якої існуючої речі бути доброю. Тобто, оскільки йдеться про суще як таке, будь-яку річ, благо не зводиться тут до жодної з категорій чи окремих вимірів реальності. «Благо» у цьому контексті - не категоріальний предикат, а трансцендентальний термін, котрий вживається відносно будь-якої реальності, яку в якому завгодно сенсі можна назвати доброю.

Важливо також розуміти, що у рамках онтологічного підходу Аквіната «благий» є предикатом, котрий стосується самої речі, яку називають такою. Тобто, говорячи про щось як про добре, наприклад, про добре дерево, Тома вживає це

поняття як внутрішній предикат, котрий позначає щось у самому дереві, а не те, наскільки воно корисне для наших потреб. Тобто «благий» у нього стосується реальності благої самої по собі, і саме в такому значенні Тома запитує про сенс поняття «благий» стосовно всього існуючого. Це яскраво суперечить частому вживанню поняття «добрий» у сучасній мові для позначення зовнішнього відношення, як, наприклад, коли ми називаємо доброю погоду, яку не порівнюємо при цьому з тією метою, якої вона сама по собі має досягти, а натомість співвідносимо з тією низкою цілей, які є цілями інших речей чи істот, і в такому значенні - є досить випадковими відносно характеристик погоди самої по собі.

Відповідаючи на питання про те, що ж саме робить дещо бажаним, Тома ототожнює бажане з «досконалим» (*perfectum*), що означає завершеність, яка і є найбажанішою. Між ідеєю бажаності та ідеєю досконалості, таким чином, є внутрішній зв'язок, тому що всі речі прагнуть власної досконалості. Кожна річ прагне бути вдосконаленою тим, чого вона прагне. Тому у міру того, як річ стає досконалою, вона відноситься до своєї досконалості як до здійснення свого бажання. Тобто досконалисть певної речі стає реалізованою єдністю об'єкта прагнення, котрий удосконалює, та самого суб'єкта, котрий прагне удосконалення від об'єкта. І тому у міру того, як річ є досконалою, вона є «добрим-для-себе» і «добрим-у-собі», тому що прагне власної досконалості. Досконале - це те, що досягнуло своєї мети.

Крім того, Тома ототожнює досконалисть з актом. Річ не може бути досконалою, якщо якісь її потенції не було реалізовано, вона не є завершенною доти, доки не перебуватиме у властивому для себе акті. Тому кожен акт є досконалистю і благом. Саме за допомогою поняття акту Тома Аквінський пов'язує *ratio boni* та *ratio entis*. Він стверджує, що «буття є актуальністю кожної речі», і, таким чином, досягає метафізичного підґрунтя зведення блага до буття: «суше» позначає акт буття, бути в акті означає бути досконалим, а бути досконалим означає бути благим. Тому поняття сушого та блага відповідають тій самій реальності, а відрізняються лише поняттєво, а саме - благо додає до сушого аспект бажаності (*ratio appetibilis*), якого не виражає «суше» саме по собі.

Наведені стислі міркування Аквіната в цьому артикулі мають величезне історико-філософське значення, тому що в них він обґрунтовує внутрішній зв'язок між благом та буттям. Благо не надходить до речей ззовні, а належить їм згідно з їхнім найінтимнішим принципом - буттям. Кожне суще, як суще, є благим. Внаслідок того, що суще та блага збігаються не в усіх аспектах, а лише відносно їхньої реальності, і відрізняють-

ся концептуально, цю ключову тезу дослідники іноді називають «тезою реальної ідентичності» [9]. Проте слід зауважити, що цю тезу в жодному разі не можна тлумачити як екзистенційне судження. Аквінат не хоче цим сказати, що деякі речі є добрими, чи що будь-яка існуюча річ є доброю. Теза реальної ідентичності стосується значення терміна «добрий», взятого як внутрішній предикат. Тома має на увазі: те, що означає для будь-якої конкретної речі бути доброю насправді не відрізняється від того, що означає для неї бути. Річ є доброю у міру того, як вона є актуальним сущим, і це має місце внаслідок того, що предикат «добрий» має своє формальне підґрунтя у бутті суб'єкта, стосовно якого його висловлено. Проте з огляду на значення поняття *res* у схемі Аквіната, зрозуміло, що в даному випадку недостатньо просто сказати, що ці обидва терміни просто вказують (як на референт) на один об'єкт у реальності так, як начебто два окремі формальні поняття зійшлися в одному суб'єкті. Тома хоче сказати, що вони позначають *{significant}* одну й ту саму реальність (*res*), хоча й з огляду на різні формальні аспекти. А відмінність у модусі позначення (*modus significandi*) при посиленні на одну й ту саму реальність є однією з типових ознак застосування аналогії у філософії XIII ст.

Трансцендентальне значення терміна «добрий» як ідентичного з поняттям «сушого» наявне у внутрішньо наповненому вжитку цього поняття навіть у повсякденній мові. Якщо дерево називають добрим, то мають на увазі, звичайно, не лише те, що це просто дерево, а те, що це дерево певною мірою досконале, тобто таке, яке виросло, плодоносить і не має серйозних вад. Отже, дерево, яке вповні актуалізувало потенції своєї природи. Саме цей аспект актуалізації прагне передати Аквінат, коли говорить, що добро позначає не просто суще, а «досконале суще», яке означає для нього повноту буття, якої здатна досягти річ відповідно до міри, заданої їй її природою.

Розвинувши тезу про те, що бути доброю для окремої речі означає бути досконалою, Аквінат стверджує, що благо є предикатом, який суб'єкт отримує не ззовні, а з самого себе. Адже для кожної речі благо є бути досконалою, позаяк кожна річ у онтологічній системі Томи прагне бути настільки завершеною, цілісною та позбавленою вад, наскільки це можливо. Аквінат вважає, що кожна річ має природне прагнення (*appetitus*), тобто активну тенденцію до своєї власної досконалості. Тому добро окремої речі стосується не лише об'єктивного стану актуалізованості природи речі (добро-у-собі), але також речі, яка є доброю і досконалою, відноситься до власної

актуалізованої досконалості як щось блага (добро-для-себе).

Проте нетотожність між буттям і буттям благим все одно залишається. І саме вона стає темою відповіді на перший закид (теза про те, що «благо» нібито реально відрізняється від «сушого», яку Тома прямо асоціює з Боецієм) у цьому питанні. Спростовуючи цей закид, Аквінат дуже послідовно і стисло викладає основні засади метафізичного співвідношення між сущим та благом [2]. По-перше, на його думку, незважаючи на те, що у речах між благом і буттям є тотожність, є відмінність між «сущим абсолютно» (*ens simpliciter*) та «благом абсолютно» (*bonum simpliciter*). Бо «суще» у властивому сенсі застосовують відносно чогось, що перебуває в акті. Тому «суще абсолютно» позначає щось, що повністю позбавлене потенції. Цей акт є субстанційним буттям кожної речі. Тому саме через субстанційне буття дещо називається «сущим абсолютно», а через акти, які додаються певним чином до субстанції, річ називається «сущим відносно» (*ens secundum quid*), як-от у випадку «буття білим», котре позначає «суще відносно», тому що цей акт додано до чогось, що вже перебуває в акті.

Але «благо» вживається цілком у протилежний спосіб, бо воно позначає досконалість, внаслідок чого виражає значення кінцевості (*ratio ultimi*). Тому річ називають благом абсолютно лише тоді, коли вона має кінцеву досконалість через акти, які додаються до первинного, субстанційного буття. Таким чином, річ, котра має субстанційне буття, є «сущим абсолютно», а от благом - лише відносно (*secundum quid*), тому що у міру своєї актуальності вона має певну досконалість. Але з боку цілковитої актуальності, коли річ отримує кінцеву досконалість і актуальність, котру вона повинна мати, річ стає сущим відносно і благом абсолютно. Це завершення означає здійснення всіх потенцій речі, котре виявляється у відповідній діяльності. Наприклад, недоброчесна людина є благою лише відносно, у міру того, як вона лишається людиною, але з точки зору браку тих досконалостей, котрі людина повинна мати, вона радше виступає злою, а не «благою абсолютно».

Як видно з наведених міркувань, томістичне уявлення про трансцендентальність блага кожної окремої речі нерозривно пов'язане з метафізичним вченням про буття, для висловлення якого широко використовується метод аналогії. Саме тому, хоча й у опосередкований через метафізику спосіб, аналогія стає способом висловлення про внутрішньо присутнє в речах благо, який дозволяє водночас зберегти прийнятну єдність вжитку самого поняття і ствердити унікальність значення поняття «блага» у кожній окремій речі чи процесі сушого.

ся концептуально, цю ключову тезу дослідники іноді називають «тезою реальної ідентичності» [9]. Проте слід зауважити, що цю тезу в жодному разі не можна тлумачити як екзистенційне судження. Аквінат не хоче цим сказати, що деякі речі є добрими, чи що будь-яка існуюча річ є доброю. Теза реальної ідентичності стосується значення терміна «добрий», взятого як внутрішній предикат. Тома має на увазі: те, що означає для будь-якої конкретної речі бути доброю насправді не відрізняється від того, що означає для неї бути. Річ є доброю у міру того, як вона є актуальним сущим, і це має місце внаслідок того, що предикат «добрий» має своє формальне підґрунтя у бутті суб'єкта, стосовно якого його висловлено. Проте з огляду на значення поняття *res* у схемі Аквіната, зрозуміло, що в даному випадку недостатньо просто сказати, що ці обидва терміни просто вказують (як на референт) на один об'єкт у реальності так, як начебто два окремі формальні поняття зійшлися в одному суб'єкті. Тома хоче сказати, що вони позначають (*significant*) одну й ту саму реальність (*res*), хоча й з огляду на різні формальні аспекти. А відмінність у модусі позначення (*modus significance*) при посиленні на одну й ту саму реальність є однією з типових ознак застосування аналогії у філософії XIII ст.

Трансцендентальне значення терміна «добрий» як ідентичного з поняттям «суцього» наявне у внутрішньо наповненому вжитку цього поняття навіть у повсякденній мові. Якщо дерево називають добрим, то мають на увазі, звичайно, не лише те, що це просто дерево, а те, що це дерево певною мірою досконале, тобто таке, яке виросло, плодоносить і не має серйозних вад. Отже, дерево, яке вповні актуалізувало потенції своєї природи. Саме цей аспект актуалізації прагне передати Аквінат, коли говорить, що добро позначає не просто суще, а «досконале суще», яке означає для нього повноту буття, якої здатна досягти річ відповідно до міри, заданої їй її природою.

Розвинувши тезу про те, що бути доброю для окремої речі означає бути досконалою, Аквінат стверджує, що благо є предикатом, який суб'єкт отримує не ззовні, а з самого себе. Адже для кожної речі благом є бути досконалою, позаяк кожна річ у онтологічній системі Томи прагне бути настільки завершеною, цілісною та позбавленою вад, наскільки це можливо. Аквінат вважає, що кожна річ має природне прагнення (*appetit*), тобто активну тенденцію до своєї власної досконалості. Тому добро окремої речі стосується не лише об'єктивного стану актуалізованості природи речі (добро-у-собі), але також речі, яка є доброю і досконалою, відноситься до власної

актуалізованої досконалості як щось блага (добро-для-себе).

Проте нетотожність між буттям і буттям благим все одно залишається. І саме вона стає темою відповіді на перший закид (теза про те, що «благо» нібито реально відрізняється від «суцього», яку Тома прямо асоціює з Боецієм) у цьому питанні. Спростовуючи цей закид, Аквінат дуже послідовно і стисло викладає основні засади метафізичного співвідношення між сущим та благом [2]. По-перше, на його думку, незважаючи на те, що у речах між благом і буттям є тотожність, є відмінність між «сущим абсолютно» (*ens simpliciter*) та «благом абсолютно» (*Bonum simpliciter*). Бо «суще» у властивому сенсі застосовують відносно чогось, що перебуває в акті. Тому «суще абсолютно» позначає щось, що повністю позбавлене потенції. Цей акт є субстанційним буттям кожної речі. Тому саме через субстанційне буття дещо називається «сущим абсолютно», а через акти, які додаються певним чином до субстанції, річ називається «сущим відносно» (*ens secundum quid*), як-от у випадку «буття білим», котре позначає «суще відносно», тому що цей акт додано до чогось, що вже перебуває в акті.

Але «благо» вживається цілком у протилежний спосіб, бо воно позначає досконалість, внаслідок чого виражає значення кінцевості (*ratio ultimi*). Тому річ називають благом абсолютно лише тоді, коли вона має кінцеву досконалість через акти, які додаються до первинного, субстанційного буття. Таким чином, річ, котра має субстанційне буття, є «сущим абсолютно», а от благом - лише відносно (*secundum quid*), тому що у міру своєї актуальності вона має певну досконалість. Але з боку цілковитої актуальності, коли річ отримує кінцеву досконалість і актуальність, котру вона повинна мати, річ стає сущим відносно і благом абсолютно. Це завершення означає здійснення всіх потенцій речі, котре виявляється у відповідній діяльності. Наприклад, недоброчесна людина є благою лише відносно, у міру того, як вона лишається людиною, але з точки зору браку тих досконалостей, котрі людина повинна мати, вона радше виступає злою, а не «благою абсолютно».

Як видно з наведених міркувань, томістичне уявлення про трансцендентальність блага кожної окремої речі нерозривно пов'язане з метафізичним вченням про буття, для висловлення якого широко використовується метод аналогії. Саме тому, хоча й у опосередкований через метафізику спосіб, аналогія стає способом висловлення про внутрішньо присутнє в речах благо, який дозволяє водночас зберегти прийнятну єдність вжитку самого поняття і ствердити унікальність значення поняття «блага» у кожній окремій речі чи процесі суцього.

1. *Thomas de Aquino*. Summa theologiae, I, q. 5 a. 1 co.- http://www.corpuslhomisticum.org/sth_1003.html#28413.
2. *Thomas de Aquino*. Summa theologiae, I, q. 5 a. 1 ad 1.-http://www.corpuslhomisticum.org/sth_1003.htm1#28414.
3. *Аристотель*. Категории II Собрание сочинений: В 4 т. - М.: Мысль, 1978. - Т. 2. - С. 53.
4. *Аристотель*. Нікомахова етика I Пер. з давньогрецьк. В. Ставнюк. - К.: «Аквілон-Плюс», 2002. - С 18-21.
5. *Aristoteles*. Metafizyka I Tlum. T. Zeleznik. - Lublin: RW KUL, 1996. - Т. 1.-S. 150-151.
6. *Owen G. F. I.* Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle II Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy I Ed. by Martha Nussbaum. - Ithaca: Cornell University Press, 1986. - P. 180-199.
7. *Owens J.* Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought, 3rd ed., rev. - Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. - P. xxx i.
8. *Slump E., Kretzmann N.* Being and Goodness II Being and Goodness: the Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology I Ed. by S. MacDonald. - Ithaca, London: Cornell University Press, 1991.-P. 98.
9. *Te Velde R.* The Concept of the Good According to Thomas Aquinas II Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in antike und Mittelalter. - Jan A. Aersten zu Ehren. Herausgegeben von Wouter Goris. - Leuven: Peeters, 1999. - P. 85.

Viktor Kotusenko

THE ETHICAL DIMENSION OF THOMISTIC THEORY OF ANALOGY

The article analyzes the basic metaphysical principles of applying Thomas Aquinas's doctrine of analogy in the context of predication of the term "good" as one of the transcendental terms, the predication of which depends on the solution of the question of predicating the term "being". It is stated that regardless of insignificant attention of researchers who were inclined to emphasize metaphysical and logical aspects of Thomistic analogy, it also plays an important role in the doctrine of relations between the transcendent and the transcendental aspects of goodness inherent in creation.