

# ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

---

---

*Світлана Конончук*

●

## ВЧЕННЯ ПРО ІНДИВІДУАЦІЮ В МЕТАФІЗИЦІ Й. КОНОНОВИЧА-ГОРБАЦЬКОГО

Дослідження про творчу трансформацію викладання історії філософії України неминуче привело вчених до з'ясування типу та характеру філософування у першому вищому навчальному закладі, відкритому в XVII столітті, - Києво-Могилянській Академії. Останнім часом вчені зробили суттєвий крок у цьому напрямку.

Києво-Могилянська Академія стала закладом, покликаним втілити установку на формування раціонального пласту в культурі українського народу. З початком її функціонування здійснюється корінний поворот до теоретичного філософського дискурсу, хоча й у схоластичній формі. Досхоластичний етап пов'язується дослідниками з діяльністю братських шкіл, письменників-гуманістів. Він характеризується "переважанням способу філософування на основі ідей патристичних творців отців східної церкви, через які вже пробиваються паростки гуманістичних і реформаційних тенденцій" ([1], 222). Братства, отже, не створили теоретичної філософії в її повному обсязі. Результати їхньої діяльності вилилися у полемічній літературі та викладених у ній світоглядних ідеях, що використовувалися письменниками для обґрунтування своїх поглядів.

Вторгнення схоластики (зокрема, логіки) на східно-слов'янський простір було викликано необхідністю формування нового типу мислення та світогляду. Схоластика - неорганічне за своєю суттю явище для України. Історики української філософії підкреслюють, що серед творів східнослов'янських авторів з XI по XVI ст. включно "ми не знаходимо творів, в яких би спеціально розроблялись категорії логіки та метафізики, логіко-дедуктивний вивід, котрі застосовуються для обґрунтування філософських положень, тобто не було того, що складає дійсну серцевину схоластики. Позитивні висловлювання про мудрість, розум та їх застосування до суджень про бога наявні і в патристиці, але вони не замінюють спеціальної розробки логічних проблем, які раціоналістично обґрунтовували богослів'я, без яких немає схоластики" [(2); 288].

Остання стала засобом "вишколу" для мислителів східнослов'янського регіону в межах своєрідності давньоукраїнської філософії, пов'язаної з

православною “обробкою” власного міфологізованого язичництва та засвоєння спадщини Візантії. Тому філософську діяльність українських учених у XVII ст. потрібно розглядати не як “індивідуально-авторську” розробку понять, що складаються в систему, а скоріше, як спроби насичення культури рефлексивно-понятійним рядом. У такому ракурсі необхідно цінувати опосередковану роль схоластики (через механізми культуротворення) в ідеологічному перевороті, що супроводжував народження ранньобуржуазних суспільних стосунків. Вона стимулювала глибоку та широку зміну свідомості народних мас, рівня їх мислення, будучи моментом духовного становлення українства.

Потрібно вказати, що філософські курси у Києво-Могилянській Академії відрізняються як від теології, так і від другої схоластики. Упродовж всього викладу матеріалу Стефаном Яворським, Йосипом Кононовичем-Горбацьким, Теофаном Прокоповичем ми постійно стикаємось із критикою поглядів томістів, представників другої схоластики, спрямованою на утвердження деяких філософських ідей Нового часу, - насамперед на поширення в Західній Європі картезіанських методів, ясеністських тенденцій, що вимагали ясності, очевидності, достовірності знань, опори на силу розуму.

Й. Кононович-Горбацький стоїть біля витоків нового етапу в розвитку духовної культури українського народу; його творчість стала одним із перших взірців наукової організації мислення за новим типом рефлексії. Філософські пошуки вченого не можна оцінювати лише з точки зору їх відповідності релігійним догмам. Адже на відміну від західноєвропейської схоластичної теології, тогочасне православ'я в Україні взагалі не створило власної філософії релігії, як це було здійснено Томою Аквінським в рамках католицизму.

На жаль, фактів біографії Кононовича-Горбацького, відомостей про нього та його твори обмаль. Свідчення про його життя вкрай скупі ([3]). У науково-історичній літературі фігура вченого постає з 1635 року, коли його було запрошено на викладацьку роботу до Києво-Могилянської Академії. Вірогідно, що освіту Кононович-Горбацький міг здобути у Замойській Академії (місто Замостя Руського воєводства). Дослідниками висловлюється думка, що походить він з міщанського кола ([4]). В 1635-1636 роках Й. Кононович-Горбацький стає викладачем риторики в Києво-Могилянській Академії, результатом чого став написаний в характерному стилі українського бароко найстаріший в Україні курс красномовства “Оратор могилянський” (“*Orator mohileanus*”) ([5]).

Наступним етапом творчості Й. Кононовича-Горбацького був прочитаний ним трирічний (з 1639 до 1642 року) курс філософських дисциплін, який, цілком можливо, включав у себе, крім “Підручника з логіки” (“*Subsidium logicae*”) ([6]), ще й (за аналогією з подібними сучасними зарубіжними курсами) “Фізику”. Третій рік студій у Києво-Могилянській Академії був присвячений розглядові метафізичних і етичних проблем.

Як людина високого духовного сану, Кононович-Горбацький переніс свою діяльність з освітньої ниви на іншу. Після того, як він був настоятелем Михайлівського монастиря у Києві, отримав чин єпископа білоруського, в якому, очевидно, і помер у 1650 чи 1653 році ([7]).

Викладацька діяльність Кононовича-Горбацького, високоосвіченої людини, прекрасного знавця античних літературних джерел (як про це свідчать його роботи), тодішніх напрямів філософської думки, історичних пам'яток,

духівника фундатора Києво-Могилянської Академії Петра Могили, сподвижника Ісаїї Трофимовича-Козловського, Касіяна Саковича, Сильвестра Косова, його учня та наступника на філософській кафедрі Інокентія Гізеля, була спрямована на вирішення завдання, поставленого перед духовним життям України формування філософської рефлексії як теорії. З цієї точки зору творчість та діяльність Кононовича-Горбацького викликає інтерес сучасних дослідників як піонерська, бо заклала фундамент і багато в чому визначила рівень викладання у КМА.

Кононович-Горбацький викликав повагу оточуючих, користувався значним науковим авторитетом серед своїх колег та впливом на студентів, його високо цінували за силу переконання. Як вказував В. Аскоченський, вчений “за свої знання був удостоєний особливої уваги П. Могили, за старання про навчання в школах він разом із Трофимовичем і Оксеновичем від лица руської Церкви був відряджений депутатом на Яський собор. Там всі вони, за відгуком Патріарха Нектарія, показали себе “мужами, дійсно гідними подиву, всякою мудрістю та знаннями прикрашеними” ([3]; 158). Учений проявив організа-торський талант, виконуючи з 1642 до 1646 року обов’язки ректора Києво-Могилянської Академії.

У силу ідеологічної ситуації, що склалася на середину XVII ст., Україні необхідно було протиставити полонізації освіту та науку на національній базі. Безсумнівно, знайомство з культурними досягненнями інших народів і принесення їх на наші території також приводило до засвоєння теоретичних знань, але на основі їх творчої адаптації до вітчизняних традицій.

Києво-Могилянська Академія з початку свого існування не була лише транслятором західно-європейських знань і відповідно - стилю мислення, у рамках якого існували ці знання. На нових історичних територіях йшло визрівання нового раціонально-понятійного світо мислення. Зокрема, завдяки “опорі” на розвинуту теорію умоспоглядання, досвіді логіко-дедуктивних операцій, розробці категоріального апарату, що забезпечувалося тією “гімнастикою” розуму, школою абстрактного мислення, котрі давала схоластика...” ([1]; 222).

Відсутність схоластики в Україні в “домогилянський” період ми схильні пов’язувати з іншою, ніж в Західній Європі, роллю церкви та релігії, що витікає з її філософської основи - неоплатонізму. Східне слов’янство йшло до ratio не шляхом занурення розуму всередину віри, змушуючи його обґрунтовувати дану в “Одкровенні” істину. Воно було далеке від раціонального вибору віри з роз’ясненням усіх догматів. “Внутрішній розум” виступав більше в ролі етико-морального, а не гносеологічного інструменту.

За всього цього ми не вправі утверджувати теоретико-понятійний спосіб категоріального сприйняття світу як вищий в духовній культурі. Скоріше, він покликаний забезпечити повноту та багатогранність останньої. Контакт “внутрішнього” і “зовнішнього” розуму привів до їх взаємозв’язку, врешті-решт, до синтезу двох типів свідомості - патріархального, що сягав корінням глибин традиційної народної культури, та іншого, пов’язаного з раціональністю західноєвропейського латинського взірця, до складної опосередкованої взаємодії стилів і типів філософування під впливом суспільних стосунків. Поштовхом такому синтезу стала не просто поверхова данина Києва західноєвропейській освіченості, а іманентне прагнення перевести “відчуття” життя в його “розуміння”.

Відзначимо, що тексти викладачів Києво-Могилянської академії не можна оцінити однозначно. В них є різноманітні за своїм рівнем, спрямуванням точки зору, напластовуються різні набутки культур, зберігається корпус схоластичних категорій (субстанція, субсистенція, супозиція та ін.), проникають елементи теологічних і природничих знань. У філософських курсах зібрана майже вся проблема схоластичної логіки і схоластичної гносеології.

Але в той час, коли роботи вчених початку XVIII ст., скажімо, Т. Прокоповича і Г. Щербацького, є чітким свідченням втрати схоластиком своїх філософсько-методологічних позицій, то праця Й. Кононовича-Горбацького “Підручник з логіки” (1640) уособлює започаткування цієї західноєвропейської традиції на українському терені. Водночас зазначимо, що його ж “Оратор могилянський”, в якому логічні прийоми та операції відіграють надзвичайно важливу, можна сказати, фундаментальну роль, вже втілює демонстрацію барокової стилістики та певний відхід від схоластичної формотворчості.

Одна з головних проблем схоластичної філософії, що ґрунтується на ідеях Аристотеля та їх середньовічних коментарів, пов'язана з існуванням індивідуумів, виникненням індивідуальних одиничних якостей і можливістю їх раціонального пізнання. Відомо, що ці питання, врівень з проблемою універсалій, стали здобутком середньовічних мислителів на Заході завдяки Порфірію і Боецію, а на Сході - анонімній “Книзі про причини”, яка є парафразом “Першооснов теології” Прокла. Цей трактат у перекладі латиною став відомий на Заході приблизно з XII століття і став предметом численних коментарів, тим самим істотно вплинувши на формування нової філософської методології в рамках схоластики і спричинивши бурхливий розквіт останньої в XIII столітті (8).

Велике значення, яке проблема “індивідуалізації” та “індивідуальності” мала в середньовічній схоластичній філософії, пояснюється тим, що від її вирішення залежало багато актуальних для теологічного дискурсу питань. Як відомо, у середні віки теологія посідала панівне місце в духовній сфері, тому всяке філософське питання також включалося у теологічний контекст. У цьому зв'язку філософська проблема індивідуалізації значима для таких пріоритетних питань теології, як св. Трійця, первородний гріх, безсмертя душі, воскресіння тіла та природа ангелів. Вищезгадані питання постійно обговорювалися у трактатах філософів середньовіччя під час вирішення проблеми індивідуалізації та існування індивідуумів.

Причому залежність цієї філософської проблематики від теології ніякою мірою не обмежувала філософську творчість. Більше того, концепції існування індивідуальних сутностей, які властиві сучасній онтології, мають середньовічне коріння. Так, вчення про “сукупні якості”, “чисту індивідуальність” та інші є в цілому ремінісценцією ідей схоластичної філософії (9).

Варто звернути увагу і на те, що західноєвропейська і арабська середньовічна філософія зазнали потужного впливу неоплатонізму, хоча і в помітно аристотелізованій формі. Ієрархія взаємопов'язаних онтологічних рівнів - це ключова ідея неоплатонізму. Якщо у Плотіна ці рівні були зв'язані між собою, бо вважалися послідовними етапами божественної еманції, то, очевидно, що для теїстичної та креаціоністської парадигм домінантною в середньовічному світогляді подібна ідея була неприйнятною (10).

Середньовічні мислителі перенесли (можливо, навіть не віддаючи собі в цьому

звіту) вагу цієї проблематики з онтології у сферу філософії мови і запровадили новий принцип, що зумовлює взаємозв'язок ієрархічних рівнів буття - формальний. Хоча у самого Плотіна, а тим більше у його послідовників, відзначався значний інтерес до філософії мови і логіки, все ж головне місце посідала метафізика, як вчення про дійсну реальність, що не зводиться до її феноменальних проявів, - реальність Єдиного, яке еманує і тим самим створює безліч форм і предметів, котрі неє безпосередньо Єдиним, але не можуть існувати і розглядатися у відриві від нього (11).

Головним постулатом філософії мови Плотіна було гіпостазування понять, тобто тут ми маємо справу з ремінісценцією традиційної античної концепції Слова-Логосу, розробленої переважно Філоном Александрійським і його наступниками. Семантика мови у цьому випадку порівняно проста: зв'язки між словом-символом і річчю-десигнатом встановлюються на тій підставі, що слово є відображенням світу форм, тобто втіленням форми, а річ, у свою чергу, є втіленням слова.

Специфіка західноєвропейської схоластики полягає в її прагненні примирити два, на перший погляд, протилежних підходи до філософії мови: з одного боку, плотінівський, з другого - генетичний емпіризм Аристотеля, де річ слугує основою для формування понять. Можна сказати, що схоласти приймали обидва ці підходи як взаємодоповнення, і якщо Тома Аквінський більше значення надавав концепції Аристотеля, то св. Бонавентура, в душі св. Августина, схилився до неоплатоністського трактування.

Але схоластів цікавили більше формальні аспекти мови, ніж її онтологічні експлікації. Розглядаючи різні онтологічні рівні і підкреслюючи їх принциповий поділ і неможливість звести один до одного, схоласти підкреслювали їх зв'язок за допомогою формальних категорій - сутність (*essentia*), форма (*forma*), акт (*actus*) та ін.

Але завдяки цьому відтворювалася "аристотелівська" проблема: яким чином можливе раціональне пізнання одиничних речей, бо раціональне (абстрактне) пізнання скероване на пізнання загального, універсального і не в змозі "схопити" індивідуальні якості? Чи взагалі можливе раціональне пізнання одиничного, чи останнє є предметом чуттєвого сприйняття? Ця проблема тягне за собою іншу: якщо пізнання індивідуальних речей є справою наших органів чуття, а не інтелекту, то як у цьому випадку індивідуальні речі пізнаються субстанціями, позбавленими матерії, тобто ангелами і Богом?

"Глава" схоластів св. Тома, як уже згадувалося вище, у такому разі слідував за Аристотелем, стверджуючи що сутність індивідуального предмета не підлягає дефініції і тому залишається для нас невідомою. Наше інтелектуальне пізнання може здійснюватися шляхом загальних понять. Таким чином, ми не знаємо сутності *in concreto*, тобто безпосередньо в індивідуумах. Тома вважав, що річ набуває індивідуальності завдяки матерії, яка у цьому разі виступає принципом індивідуації, індивідуалізуючи загальне, тобто форму (12).

Як ми можемо переконатися, у цьому випадку середньовічний схоласт слідує за платонічною традицією. Онтологічні експлікації цього твердження досить прозорі: у такому разі річ виступає втіленням форми (*ідеї*). Причому саме матерія відповідальна за те, що ідея, втілюючись, проявляється так чи інакше.

Отже, позицію першої схоластики, виражену в ученні її найвидатнішого

представника св. Томи щодо індивідуації, можна охарактеризувати як амбівалентну. Вона методологічно поєднала елементи як аристотелізму, так і неоплатонізму, прагнучи більше до синтезу цих двох традицій, ніж до пошуку “третього шляху”.

Друга схоластика інакше намагалася розв’язати цю проблему. Дунс Скот, котрого справедливо вважають одним із найвидатніших мислителів схоластики цього періоду, вказував, що у нас є інтуїтивне пізнання одиничності, тобто у нас є інтуїція, предметом якої виступають індивідууми. Введення інтуїції як особливого типу пізнання і означає той “третій шлях” у питанні про пізнання індивідуумів, що ігнорувався попередньою традицією.

Зауважимо, що хоча філософське вчення Дунса Скота і сформувалось в руслі августинізму (саме з учення Августина та його послідовників Скот і запозичив поняття “інтуїція”), але він запропонував абсолютно нову інтерпретацію шеругу традиційних для цієї течії категорій. Так, на відміну від учення св. Августина, де предметом інтуїції, що народжується внаслідок божественної еманації, був Бог і пов’язані з ним істини, у Дунса Скота інтуїція тлумачиться інакше. Предметом її мислиться така “банальна” сутність, як матеріальна одинична річ.

Загальновідомо, що Дунс Скот відстоював можливість існування безлічі форм, які ніби “нашаровувались” одна на одну і таким чином створювали (“формували”) окрему річ. Бере участь у цьому процесі багато форм буття: родова, видова і, нарешті, індивідуальності (haecceitas). Річ набуває індивідуального існування через актуалізацію за допомогою цих форм.

Ми маємо тут справу з двома протилежними версіями індивідуалізації. Св. Тома стверджує, що принципом індивідуації є матерія, а Дунс Скот, у свою чергу, вводить поняття особливої форми індивідуальності - haecceitas.

Для середньовічного світоспоглядання, особливо у “готичний” період розвитку культури, важливими стали ідеї гармонійності, пропорційності, системності, внутрішньої завершеності (13). Це знайшло відбиток у філософії Дунса Скота, в світлі якої “річ” схоластами школи св. Томи залишилась ніби “недобудованою”. Крім того, спостерігався розрив між річчю як об’єктом пізнання і між суб’єктом, котрий пізнає. За допомогою концепції haecceitas Дунс Скот “добудовує” річ. Форма індивідуальності через це постає ніби вершиною піраміди, а концепція інтуїтивного пізнання індивідуальних сутностей відновлює втрачену єдність суб’єкта пізнання та речі. Таким чином досягається гармонійність і внутрішня завершеність, які є необхідними умовами “готичності”.

Вчення Дунса Скота і пізніших номіналістів, у свою чергу, сприяло формуванню пізньої схоластики. Вона, з одного боку, є продукт “розпаду” старої філософської традиції та водночас поживним ґрунтом для нової, раціоналістичної парадигми.

Як відомо, після глибокої кризи в кінці XV і упродовж XVI століття схоластика пережила період відносного відродження упродовж XVII століття, її “серцем” у цей період стала Іспанія. Цьому явищу можна знайти декілька пояснень. По-перше, Іспанія не піддавалася тому величезному впливу, який справив на іншу частину Європи гуманізм. По-друге, більшість університетів Іспанії та Португалії різною мірою продовжували дотримуватися схоластичної традиції філософування. Провідні діячі цього відновлення схоластики - перш за все іспанці - Васкез, Суарес та інші. Причому останній став найзначнішою

фігурою, затьмаривши собою всіх інших.

Проблема існування індивідуумів посідала значне місце у творчості відомого провідника томістичної лінії в пізній схоластиці - Томи де Віо Каетана. Він приділив значне місце питанням, пов'язаним з індивідуацією, у своєму коментарі на трактат "De ente et essentia" ("Про сутність та існування") св. Томи. Розглядаючи проблему індивідуації, він виділяє в ній два аспекти: 1) в силу чого природа визначених речей притаманна тільки їм одним і не стосується інших речей? 2) чому виникає множинність у речах, які стосуються одного і того ж роду, тобто речей зі спільною природою? Інакше кажучи: чому не можна говорити "людина" про камінь і "Сократ" про Аристотеля?

Каетан вважає, що обидві ці дистинкції визначаються через єдиний принцип. Таким принципом для вченого є *materia signata* (вторинна, визначена матерія). Ця матерія потенційно в собі утримує як якісні, так і кількісні характеристики, які, актуалізуючись, кладуть начало індивідуації ([14]; 439). Надалі Каетан дещо модифікував свою позицію в даному питанні, що знайшло відбиток у коментарі на "Summae theologiae" ("Сума теології") св. Томи. Коли раніше він розглядав матерію як єдиний метафізичний принцип, то пізніше дійшов висновку, що принципом індивідуації виступає матерія, але не як єдине, а як множинне. Тобто, він розглядає матерію як множинну за своєю природою ([14]; 435).

На наш погляд, Каетан у своїй другій концепції індивідуації зближує поняття "матерія" з поняттям "речовина", що, по суті справи, є загальною тенденцією, характерною для пізньої схоластики. Таким чином, з самого початку численна за своєю природою матерія множить якісні характеристики, притаманні речам певного роду, причому в кожному окремому індивідуумі ці якості виражаються по-різному, формуючи "Сократа" чи "Аристотеля" як окремі, незводимі одна до іншої сутності. Водночас Каетан не стає на позицію номіналізму і реїзму, відводячи в процесі індивідуації активну роль і ідеальним чинникам, наприклад, субстанційній формі.

Як вказувалося вище, одним із переломних моментів у історії філософії була сформульована Скотом концепція інтуїтивного пізнання. Після Дунса Скота постала проблема: якщо за допомогою інтуїції ми пізнаємо одиничне суще, то яким чином ми дістаємо знання про універсальне? Природно, що Суарес не міг обійти увагою цю проблему і постарався знайти її рішення.

На відміну від Дунса Скота, котрого в цій дилемі цікавила головним чином можливість інтуїтивного пізнання індивідуумів, Суарес займався, перш за все, проблемою пізнання універсалій, не обходячи увагою все ж і перше. Хоча у своїх творах Суарес досить гостро критикує вчення Дунса Скота, в його концепції виявляється досить сильний вплив останнього. Суарес учив, що всі речі, які існують реально, незалежно і відрізняються від того, що існує лише у зв'язку з одиничним об'єктом, є одиничними та індивідуальними. Більше того, вони можуть бути пізнані в їх індивідуальності. Отже, згідно з Суаресом, пізнання одиничних сутностей є фундаментальним для процесу пізнання.

Суарес погоджується зі Скотом у тому, що розглядати річ як індивідуальну, значить, говорити про конкретну річ (*aliquid reale*), доповнюючи природу речі, яка є загальною для багатьох речей. Але Суарес не бачить причини, яка змушує встановлювати, як постулат, особливий принцип індивідуальності, яким у Дунса Скота є *haecceitas*. За Суаресом суще, що складається з матерії та форми, утримує у своїй єдності (*compositum*) принцип індивідуальності.

Таким чином у нього принципом індивідуальності є поєднання матерії та форми.

Індивідуальні речі, які створюються внаслідок такого поєднання, можуть бути безпосередньо пізнані розумом ( а не інтуїцією, як у Дунса Скота) і саме розум пізнає те загальне, що є між різними одинично сушними і формує загальні поняття, тобто, універсали. Таким чином, Франциско Суарес у вирішенні питання про індивідуацію і проблеми пізнання індивідуальних сутностей проявляє себе як послідовний прихильник генетичного емпіризму Аристотеля. Навіть більшою мірою, ніж “батько” середньовічного аристотелізму Тома Аквінський.

У цьому випадку, що характерно і для філософської системи Суареса в цілому, ми стикаємось з реїзмом, тобто категорія “річ” уніфікує та витісняє розгалужену мережу категорій середньовічної схоластики: матерія, форма, сутність, субстанція, акциденція і т. ін. Суарес не прагне знайти причину індивідуації, яка була б зовнішньою щодо речі, кожна річ утримує в собі причину власного індивідуального існування. Таким чином “річ” стає основною категорією в метафізиці Суареса, а пізніше - центральною категорією онтології Нового часу. Немає підстав стверджувати, що у цьому випадку мав місце безпосередній вплив, але безперечно, що в цілому вчення Суареса справило значний вплив на формування філософської парадигми Нового часу.

Вітчизняна схоластика успадкувала від своїх західноєвропейських попередників і сучасників весь тягар проблем. Очевидно, що філософія, яка постала в Україні, у пізні середньовіччя, особливо після створення Києво-Могилянської академії, розвивалася у руслі другої схоластики, але, безперечно, був ряд моментів, які свідчать про оригінальність підходу до вказаної проблематики в рамках української філософії.

Так, наукова творчість одного із провідних представників української філософії першої половини XVII століття - Й. Кононовича-Горбацького, показує, що він блискуче орієнтувався у спадщині західноєвропейської схоластики і творчо шукав нові шляхи у філософії. Зокрема, у своєму “Підручнику з логіки” Й. Кононович-Горбацький бере до уваги, що характерною рисою схоластики є тісний зв'язок метафізики, з одного боку, та логіки і філософії мови, з іншого. Нагадаємо також, що методологічні канони схоластики вимагають від філософа формальної правильності умовисновків, що спираються на скрупульозний аналіз понять у рамках теорії.

Даний метод застосовує у своїй метафізичній системі і Й. Кононович-Горбацький, особливо, коли аналізує поняття “матерія” та “індивідуація”. Український схоласт визнає традиційне переконання про означену (*signata*) і неозначену (*nonsignata*) матерію. Причому першу він розуміє в дусі пізньої схоластики як таку, що має кількісні характеристики. Таке трактування відрізняється від поглядів св. Томи Аквінського, котрий під означеною матерією розумів матерію, яка існує в конкретних одиничних речах (або індивідуумах), наприклад, матерію, з якої складається Петро, на відміну від тіла людини взагалі. Себто в “ангельського доктора” мова йшла про матерію, яка стосується конкретного індивідууму, а не тієї чи іншої “речі взагалі” як роду чи виду.

Крім цього, представники пізньої схоластики вважають, що означену матерію характеризують перш за все її кількісні характеристики, а не те, що вона властива конкретному індивідууму. Тим самим *materia signata* з метафізичної категорії перетворюється на фізичний субстрат конкретних



субстанцій, що визначаються кількісно. Отже, “матерія” набуває фізичних коннотацій і її значення зближується з поняттям “речовина”. Слід відзначити, що батько філософії Нового часу Рене Декарт розуміє матерію подібним чином, а це тоді дало поштовх новій течії - фізикалізму.

Керуючись вказаним розумінням означеної матерії, Й. Кононович-Горбацький розглядає її не тільки і не стільки як принцип індивідуації, скільки як принцип екземпляризації, тобто, подріблення, розмноження і т. ін., тобто перетворення матеріальних субстанцій.

Отже, матерія у Й. Кононовича-Горбацького сприймається не як чинник, що зумовлює множинність, а як основа, субстрат, де ця множинність здійснюється. Кількість залежить від матерії, тому індивідуація та екземпляризація відбуваються в матерії. “...Матерія, - пише мислитель, - якимсь чином є принципом індивідуації не формально, а радикально в матеріальних предметах, тобто, є причиною і сутністю, через що в цих предметах індивідууми можуть розмножуватися, оскільки з матерії можуть утворюватися численні тіла ([6]; 108 (125). Із цих міркувань випливає, що матерія мислиться не як активний фактор, а швидше як носій, начало, котре сприймає дещо зовнішнє.

Слід пам'ятати, що св. Тома також вважав, що завдяки матерії індивідуація реалізується в конкретних субстанціях. Причому, в субстанції, що складається з матерії та форми, тільки матерія зумовлює наявність індивідуальних якостей. Очевидно, що у філософії Й. Кононовича-Горбацького матерія відіграє більш пасивну роль, ніж у св. Томи.

Пояснення цього знаходимо у тих його роздумах і судженнях, де він оперує категорією “універсальна природа”, яка вперше з'являється в Авіценні, а потім у Дунса Скота і його послідовників (15). Поняття “універсальна природа” знімає відмінність між матерією та формою, підводячи їх під загальний знаменник, а це відбилося на трактуванні інших категорій метафізики.

Тому український філософ стверджує, що матеріальна субстанція індивідуалізується не тільки через матерію, але і через форму. Він зазначає: “...Погоджуємося з тим твердженням, що матеріальна субстанція індивідується через форму, але не погоджуємося, що це Називає єдину форму, ми ж кажемо - “і через матерію”, зрозуміло, що матеріальну субстанцію” ([6]; 108 зв. (126). Розглядаючи цю проблему далі, він підкреслює, що матерія сама в собі має індивідуальність, тобто “...не доводиться, що одна форма є принцип індивідуації, але щодо найвищого, оскільки і перша матерія буде матерія, не має цього за формою, а має через себе “...” і не можна казати, що крім того, матерія індивідується за формою, оскільки матерія у своїй сутності єдинична поза формою” ([6]; 108 зв. (126).

Звідси виникає деяка невизначеність, а разом з нею і запитання: яку роль в індивідуації матеріальних субстанцій, на думку Й. Кононовича-Горбацького, відіграє форма? Дунс Скот, як уже вказувалося вище, вважав, що індивідуація здійснюється завдяки особливій формі - haecceitas. Київський професор це визнає, але погоджується також із Томою Аквінським. Тобто він підкреслює, що індивідуальність субстанцій зумовлена і матерією, і формою. Форма, вважає Кононович-Горбацький, активізує потенційну індивідуальність, що властива матерії з самого початку. Предметна субстанція через це “береться за матерією та формою” ([6]; 108 зв. (126).

Отже, у філософії Й. Кононовича-Горбацького матерія з самого початку індивідуальна, хоча і в потенції, але для своєї актуалізації потребує форми. У

зв'язку з цим виникає запитання: чи можна говорити про матеріалістичні начала його філософії і чи існують вони взагалі? Оскільки така інтерпретація не виключається, то і ми не обійдемо це увагою, зробивши деякі зауваження з цього приводу.

Спочатку слід визначитися з тим, що мається на увазі під терміном “матеріалізм”. На нашу думку, матеріалістичною слід вважати філософську концепцію (мова йде перш за все про онтологію), яка розглядає матерію як головний і єдиний онтологічний чинник. Категорія “матерія” в такій інтерпретації підміняє собою всі інші, виступаючи основою (субстратом), рушієм і фактором перетворення матеріальних об'єктів. Тоді припускається, що матерія розвивається, слідує власним внутрішнім законам.

Якщо звернутися до філософської концепції Й. Кононовича-Горбацького, то для нас стане очевидним, що останній ні в якій мірі не може вважатися матеріалістом. Незважаючи на певний відхід від інтерпретації “матерії”, як метафізичної категорії, і зближення понять “матерія” і “речовина”, ми не можемо ні вважати викладача Києво-Могилянської академії матеріалістом, ні нав'язувати йому матеріалістичні тенденції. “Матерія” для українського філософа, як і для його колег-схоластів, залишається пасивним елементом конструкції. Щоб актуалізуватися, тобто, щоб існувати в матеріальних об'єктах, вона потребує участі форми, яка і наділяє матеріальні субстанції існуванням. Таким чином, форма-акт, який є ідеальним (точніше, нематеріальним), залишає за собою провідну роль у метафізиці Й. Кононовича-Горбацького.

Враховуючи проте певні інновації, внесені українським філософом до традиційної схоластичної системи, все ж можна твердити не про матеріалістичні, а про фізикалістичні тенденції Й. Кононовича-Горбацького. Крім цього, з його іменем пов'язується початок в Україні раціоналістичної лінії на рівні професійної філософської рефлексії, перехід від притаманного східним слов'янам “життя в істині” (тобто по вірі), від постановки питання “як мудро жить?” до об'єктивістськи-теоретичного вирішення світоглядних проблем. Творчість Й. Кононовича-Горбацького стала своєрідним “вікном” у філософську європейську спілку, де в той час домінував раціонально-теоретичний рівень постановки та розробки філософських проблем.

Відзначимо, що й сама особа Й. Кононовича-Горбацького має велике значення для історико-філософського процесу в Україні. Живучи в період, коли на зміну схоластичній парадигмі поступово приходила парадигма філософії Нового часу, Й. Кононович-Горбацький своєю філософською творчістю перекинув “міст” до емпіризму та раціоналізму. Тому його можна також розглядати як одного із засновників української філософської традиції, яка від самого початку не була копіляцією філософських систем західноєвропейської філософії, а шукала власні шляхи, формує нові оригінальні концепції.

У цілому схоластика в Україні залишилася однією з можливих схем, виділених раціоналістичною думкою. Вона так і не зачепила глибинних підвалин української культури, хоч і не була відкинута, а посіла своє місце в академічній філософії. Адже ставлячись до схоластики як до обов'язкового дидактичного матеріалу, мислителі середини XVII - першої третини XVIII століття плекали традиційну “любов до мудрості”. Пізніше роздуми над схоластиком привели і до рефлексії над власною культурою, що сприяло перетворенню “мудрування” на філософію, як мислення у понятійній площині,

та прискорило його.

#### Джерела та література:

1. Ничик В. М. Актуальные проблемы изучения философского наследия Киево-Могилянской академии // Исторические традиции народов СССР и современность. - К., 1984. - 360 С.
2. Ничик В. М. Индексы запрещенных книге Изборнике Святослава 1073 г. и "Кирилловой книге" (1664 г.) // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - К., 1988. - 323 С.
3. Див.: Аскоченский В. Киев с его древнейшим училищем Академиею. - К., 1856, - Ч. 1 - 370 С. Ч. 2. - 566 С.; Петров Н. И. Киевская Академия во 2-й половине 17 в. - К., 1895.
4. Коркишко А. А. К характеристике общественно-политических воззрений И. Кононовича-Горбацкого // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. - К., 1984.
5. Kononowicz-Horbacki I. Orator mohileanus. Відділ рукописів ЦНБ НАНУ під шифром "Нові надходження 1969 року, Ё 80".
6. Kononowicz-Horbacki I. Subsidiium logicae. Відділ рукописів ЦНБ НАНУ під шифром 126 п/1276.
7. Петров Н. И. Киевская академия во второй половине 17 в. - К., 1895. - 172 С.
8. Щодо "Книги про причини" див. дослідження R. C. Taylor. A Critical Analysis of Liber de Causis // Neoplatonism and Islamic thought. Ed. by P. Morewedge, SUNY-Press. 1992. - P. 11-37.
9. Йдеться про концепції, відомі як "Bare particular" та "Bundle View". Див.: Gracia J. J. Introduction: The problem of individuation // Individuation in Scholasticism. Ed. Gracia J. J., State University of New York Press, - 1994. - P. 1-20.
10. Мова перш за все йде про домінантні у середньовіччя течії філософської думки. Не варто все ж обходити увагою різні "гетеродоксальні" теорії, як, наприклад, вчення Йогана Скота Еріугени, котрий відкрито користувався концепцією еманції.
11. Про філософію Плотіна див.: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. - Пер. Штоффер Е. - М., 1991. - 140 С.
12. Фома Аквинский. О сущем и сущности. Пер. В. Курановой // Историко-философский ежегодник '88. - М., - 1988. - С. 233.
13. Про зв'язок "готики" в архітектурі зі схоластикою див.: Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика. Пер. Панасьев А. И. // Богословие в культуре средневековья. Ред. Лутковский Л. - К., 1992.
14. Peterson L. Cardinal Cajetan and Giles of Rome // Individuation in Scholasticism. Ed. Gracia J. J., State University of New York Press. - 1994. - P. 439.
15. Про вплив філософії Авіценни на західноєвропейську схоластику зокрема див.: Гуашон А. М. Влияние Авиценны на Западе // Ибн-Сино и средневековая философия. Ред. Ашуров. Г. А. - Душанбе, 1981. - С. 153-166.

