

ТОМІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПРО АНАЛОГІЮ БУТТЯ ЯК ТЕОЛОГІЧНИЙ ТА МЕТАФІЗИЧНИЙ МЕТОД

Вчення Томи Аквінського (бл. 1225–1274) про аналогію буття широко відоме у теології та філософії, є комплексним і досить складним. У численних текстах Аквіната та його послідовників, де аналогія використовується прямо або опосередковано, можна помітити застосування кількох моделей і схем в описуванні цього методу. Деякі з них розглянуто досить побіжно, а деякі – докладніше і ґрунтовніше. Щоправда, тут немає розгляду загальної теорії аналогії, є лише окремі її поділи та посилання на елементи її структури [3]. Разом з тим спадщина Томи Аквінського лишає стійке враження узгодженості і послідовності послуговуванням аналогією як засадничим методом теології та метафізики. Цей метод допомагає у розв’язанні великої кількості проблемних питань, особливо щодо можливості відносин між Богом та створінням та можливості висловлення про Абсолют. Більше того, саме аналогія виступає підґрунтям єдності самої теології та метафізики [17, 15].

Щодо поняття аналогії у філософії та теології томізму слід брати до уваги, що сучасне його значення суттєво відрізняється від того, якого надають йому в своїх творах філософи. У вченні про аналогію Аквіната поєдналися аспекти пропорції і пропорційності, предикації “у різних значеннях” та “у відношенні до одного”, каузальності і причетності (*participatio*). Тобто багатопланове вчення про аналогію буття є зведенням багатьох аспектів використання теологічної та метафізичної мови до спільного методу. Розглянемо епістемологічну та онтологічну роль аналогії буття у Томи Аквінського як окремого теологічного й метафізичного методу.

Однією з найголовніших спільних характеристик різноманітних проявів аналогії є її роль у об’єднанні множинного в цілісність [14, 112]. Поняття єдності є одним із найскладніших і, водночас, найзасадничіших у філософії понять. З погляду томістичної традиції, яка ґрунтується на вченні Аристотеля, існує трояке відношення між єдністю та знанням [9, 242–243]. По-перше, є індивідуальні речі – прояви єдності, які самі по собі незалежні від нашого знання. Для позначення цієї єдності в схоластичній термінології існує поняття “нумерична єдність”. По-друге, є єдність, яку зовнішнім чином нав’язано розумом чистій множинності (наприклад, сузір’я). І по-третє, поняття єдності вживається щодо відношення сутнісних, квіддитативних понять, які не мають онтологічного статусу самі по собі (реалізм у чистому вигляді в середньовічному аристотелізмі виключається), але разом з тим і не є абсолютно довільними конструктами розуму. Це – поняття, які утворюються за допомогою абстракції, як-от “біле” чи “стіл”. Більшість аристотеліків погоджується з тим, що єдність цих понять є лише поняттєвою, бо в реальності всі білі речі є лише окремими речами. Але такі уявлення не призводять до суб’єктивізму чи скептицизму. Адже досить поширеною серед середньовічних аристотеліків є думка, що хоча поза розумом формально спільної для багатьох речей природи (сутності) не існує, проте існують певні підстави в одиничних речах для формування таких загальних понять розумом. Ці онтологічні підстави стають основою для формування і унівокативних понять, і понять, висловлених за аналогією [14, 119].

Щоправда, ці онтологічні підстави не є формально єдністю, завдяки якій утворюється поняття за аналогією чи унівокацією. Тобто, згідно з томістичним уявленням, спільність поняття формально міститься в розумі. Саме це уявлення і вплинуло на перебіг диспуту про природу і про “місце перебування” аналогії – в розумі чи в речах. Багато авторів, які писали на тему аналогії, порушували питання про те, належить аналогія до епістемологічного чи до онтологічного порядку [16, 165; 11, 203]. Але вчення Томи Аквінського про процес пізнання і

співвідношення між знанням та реальністю дає підстави твердити, що з'ясувати питання про поняття (концепт) у відриві від речей не є правильним і потрібне неприйнятне витлумачення уявлення про людське знання [14, 114]. Бо розглядати поняття зовсім у відриві від речей (за абстракцією від яких його було отримано) можна лише формально, з точки зору логіки. Але це далеко не повна картина процесу пізнання. Не можна вести мову про реальність так, начебто для цього нам не потрібно знати ці поняття.

Проілюструвати залежність понять від реального порядку можна на функціонально схожому прикладі унівокативного знання. З одного боку, про унівокативне поняття можна вести мову, лише посилаючись на взаємозв'язок між тим, що відомо про це поняття, та зовнішньою реальністю. З іншого боку, неправильно і навіть неможливо вести мову про певну тотожність як таку, що існує в речах без жодного зв'язку зі знанням. А спроба розв'язати цю дилему шляхом ствердження того, що в реальності є видова сутність, яку просто відкриває розум людини в процесі пізнання, наражається на серйозне питання, з яким завжди мав справу платонізм, – про потребу пояснити співвідношення між єдиним та множинним. Більше того, така позиція може логічно призвести до платонівського уявлення про відокремлену сутність або, в більш крайніх проявах, до пантеїзму. Тобто томістичне уявлення про формування унівокативного поняття передбачає складний взаємозв'язок епістемологічного та онтологічного рівнів.

Вищесказане значно більшою мірою стосується аналогії як методу теології та метафізики – її не можна сприймати в суто епістемологічній чи онтологічній площині. Сам Аквінат не займався широко питаннями психології нашого сприйняття буття, хоча й мав щодо цього певні уявлення. Так само він не часто акцентував увагу на особливій логіці поняття, утвореного за аналогією. Знання, отримане за аналогією, з погляду логіка, нічим не відрізняється від унівокативного знання, бо логік не займається дослідженням того способу, в який досконалості (*perfectiones*) перебувають у бутті, а лише того, в який ми їх схоплюємо за допомогою понять. До речі, саме внаслідок цього міркування метафізика (філософа) є обгрунтованішими і переконливішими, ніж міркування логіка [4]. Загалом, якщо розглядати аналогію як спосіб здобуття знання, то треба брати до уваги не лише те, в якому аспекті знання перебуває в нас, а також і те, що це – знання про реальність. Тому більш адекватним уявленням про аналогію у Томи Аквінського буде те, згідно з яким аналогічність з'являється лише за умови взаємодії розуму та пізнаваної реальності. І в такому разі знімається питання про епістемологічність чи онтологічність аналогії, а сам постійний зв'язок з реальністю виправдовує застосування усталеного терміна “аналогія буття”.

Отже, коли ведемо мову про аналогію буття, то маємо на увазі не аналогію поняття “буття”, а водночас – і не платонівську відокремлену ідею буття. Більше того, це також не означає, що в різноманітних речах можна віднайти формально спільну природу чи досконалість, яку можна назвати “буттям”. Натомість, згідно з томістичним вченням, метод аналогії буття слід розуміти так: коли окремі, індивідуальні речі сприймаються і пізнаються згідно зі своєю досконалістю як суцільні, то тоді вони не є ані просто тотожними у цій досконалості, ані такими відмінними, що їх не можна сприймати згідно з якоюсь спільною досконалістю (поняттям) [14, 115]. Таким чином, буття, висловлене за аналогією, не є поняттям. Та водночас воно не є просто річчю. Воно є розумінням, яке в актуальний спосіб існує насправді лише в розумі.

У цьому значенні можна стверджувати, що єдність за аналогією є певною мірою паралельною унівокативній єдності. Але є й принципові відмінності унівокативності від аналогії. За томістичним вченням, унівокативне поняття виникає за абстракцією, є єдиним і відповідає єдиній природі (сутності), а також його можна розвинути до рівня визначення, яке розкриває цілу сутність поняття і тому може мати незалежний статус поза судженням. Окрім того, воно первинним чином представляє форму або ж певну актуальність згідно з формою. Хоча унівокативне поняття і є внутрішнім чином пов'язаним з існуванням та одиничними речами, та проте воно їх не включає і не потребує. В абстрагуванні від речей воно теж не має внутрішнього зв'язку з жодним іншим поняттям. Внаслідок того, що унівокативність означає

єдине значення, Тома заперечує можливість унівокативного вживання атрибутів щодо Бога і світу [5].

Зі свого боку, буття не є пізнаваним як абстрактне поняття, його не можна визначити, і воно не є формою. Більше того, єдність буття також не має поняттєвого характеру. Тобто, якщо взагалі має бути якась єдність буття у знанні, то для цього існує лише судження. Аналогія буття є, передусім, справою судження, а не поняття. Внаслідок цього слід уникати вислову, що “поняття буття висловлено за аналогією”. Такі міркування властиві для того наряду томістів, котрий зазнав значного впливу інтерпретації вчення про аналогію, здійсненої кардиналом Кастаном, який перебував під впливом вчення Йоана Дунса Скота про унівокативність поняття буття. Згідно з таким підходом, буття є цілком схоплюваним і зрозумілим саме в собі і в собі є унівокативним. Адже багато інших понять можуть сприйматися через призму буття. Це єдине поняття можна застосовувати до багатьох інших. У зв'язку з цим виникає вчення про застосування поняття буття як вторинного аналогічного поняття – коли низка значень, вжитих за аналогією, висловлюється унівокативно про певні одиничні речі. Більшість багатозначних слів вживається саме таким чином – унівокативно щодо позначуваних ними речей у випадку кожного окремого значення. Про аналогічність при цьому може йтися лише щодо низки подібних значень.

Оскільки аналогія є передусім методом судження, варто зазначити, чим саме судження за аналогією відрізняється від інших типів суджень у теології та метафізиці. Традиційно поняття поділяються на однозначні (що вживаються унівокативно) та багатозначні (можуть вживатися еквівокативно). Останні, в свою чергу, можна поділити на випадково еквівокативні (омоніми) та навмисно (контрольовано) еквівокативні. Вживання терміна за аналогією підпадає під цей останній тип і має місце тоді, коли термін має значення, яке частково тотожне, а частково відмінне в різноманітних випадках вживання терміна. Унівокативні терміни мають у собі чітке і послідовно вжите значення і тому можуть мати чітке визначення. Натомість терміни, які вжито за аналогією, не мають у собі одного значення, і саме тому зазвичай не можуть мати визначення (принаймні одного-єдиного). Та при цьому термін, що його вжито за аналогією, функціонує саме як один термін, і тому зазвичай має місце загальний і дещо нечіткий опис його значення (чи принаймні поля значень). Наприклад, коментуючи Аристотеля, Аквінат зауважує, що слово “є”, вжите саме по собі, не є зовсім беззмстовним. Воно має значення, яке можна описати у невизначений спосіб як утвердження актуального існування суб'єкта в якомусь порядку або ж актуальної присутності в певному суб'єкті певної форми чи досконалості [2]. На зауваження про неприпустиму невизначеність такого опису можна відповісти, що це поняття не має на увазі вживати окремо, самостійно. Натомість воно здатне до “приспособлення” до суб'єкта, а його значення в кожному конкретному випадку є “пропорційним” до суб'єкта (носія). Тобто термін “бути” позначає таку актуальність, яка пристосовується, упрорпорціонується до суб'єкта, про який його висловлено. Водночас термін, вжитий за аналогією первинним чином, не передбачає єдиного значення у відриві від конкретного суб'єкта, щодо якого його вжито. Тобто такий вжиток терміна різко відрізняється від унівокативного. Саме з такими поняттями і пов'язане вчення Томи Аквінського про аналогію буття.

Розглядаючи формальну структуру аналогії у філософії Томи Аквінського, варто звернутися до його поділу аналогії на типи. Зауважимо, що Тома наводить дещо різну класифікацію аналогії у ранній і більш пізній період своєї творчості [3; 8]. Проте можна вирізнити спільні моменти, які стали більш чіткими у пізніший період, на який ми й посилатимемося. Перший тип аналогії (“двочастинна аналогія”) має місце тоді, коли два члени (аналогати) поєднані між собою прямим співвідношенням. У контексті цього типу аналогії Аквінат у пізніший період вживає поняття відношення одного до іншого” [6]. У цьому випадку можуть бути також і інші аналогати, але всі вони (окрім одного) мають стосуватися одного аналогата. Другий тип (“тричастинна аналогія”) передбачає принаймні два члени, які не є прямо пов'язаними між собою, але співвідносяться з якоюсь іншою річчю поза ними, утворюючи таким чином певну спільність. Цей тип аналогії у Томи і його послідовників

називається аналогією “багатьох до одного”. За наявності такої структури аналогії можна виокремити два підтипи – згідно з першим “одне” перебуває цілковито зовні щодо аналогатів, згідно з другим, воно саме складається з усіх аналогатів. Нарешті, третій тип аналогії, “чотиричастинна аналогія”, складається з двох або більше членів-відношень, кожен із яких має двох складників. Самі складники не перебувають у жодному відношенні одне до одного, але їхні відношення пов’язані між собою. Тому чотиричастинна аналогія називається у Аквіната і його послідовників аналогією “багатьох до багатьох”.

Проте ця загальна формальна структура не дає відповіді на питання про конкретну природу аналогатів та характер співвідношення між ними. Тому перше питання, пов’язане з цим “матеріальним” аналізом структури аналогії, полягає в тому, чи має місце між аналогатами якесь відношення порядку. Рівність між ними неможлива, бо в такому разі мало б місце унівокативне вживання поняття. У двочастинній структурі аналогії (“аналогія одного до іншого”), оскільки аналогати не є рівними, вони мають перебувати між собою у відношенні “первинності і вторинності”. У тричастинному типі аналогії (“багатьох до одного”) “одне” є неодмінно первиннішим порівняно з аналогатами, адже вони якраз і стають членами однієї спільності завдяки відношенню до одного. А у випадку чотиричастинної аналогії (“багатьох до багатьох”) очевидно, що аналогати не перебувають у відношенні первинності і вторинності одного до одного, позаяк не перебувають між собою в жодному відношенні. А самі ці відношення також не мають підстави перебувати в необхідному взаємозв’язку.

Крім того, кожний окремий тип аналогії вирізняється також і зв’язком з іншими фундаментальними теологічними та метафізичними поняттями. Наприклад, пропорція (яку треба сприймати не лише в суто кількісному, математичному сенсі, а як загальне “відношення порядку”) властива дво-частинному та тричастинному типам аналогії, але не чотиричастинному, якому взагалі не обов’язково властиві міркування порядку [8]. Розглянувши інший приклад, який часто наводять у теологічних міркуваннях, – з образом, який уподібнений до свого правзірця (екземпляра), можна помітити, що такий спосіб відношень між двома членами може бути властивим лише двочастинній аналогії. Хоча при цьому слід мати на увазі, що не будь-яка двочастинна аналогія є аналогією між правзірцем та образом. Ще один приклад – ключове поняття “причетність” (*participatio*). Його можна застосувати до декількох різних типів відношень. По-перше, причетність має місце в разі належності індивідів до видів та видів до родів, хоча при цьому має місце зовсім не аналогія, а унівокація. По-друге, поняттям причетності можна описати відношення в тричастинній аналогії, коли одне є цілим, до якого інші члени належать неоднаковою мірою або в певному порядку. По-третє, причетність має місце в двочастинній аналогії, коли один із аналогатів за своєю сутністю є тим, чим інший аналогат є лише вторинним, похідним, набуваючи певної досконалості, тобто будучи до неї причетним.

Одне з найважливіших питань, безпосередньо пов’язаних з онтологічною вкоріненістю методу аналогії, – про внутрішню (*intrinseca*) та зовнішню (*extrinseca*) предикації. Полягає воно у спробі з’ясувати, чи справді предикат, котрим висловлено про певну річ, перебуває в ній, чи його висловлено зовнішнім чином (з достатньою підставою чи без неї). Застосовуючи термінологію аналогії, можна запитати, чи перебуває аналогон у аналогатах, чи є зовнішнім для них. Саме це питання не є суто питанням про предикати, тобто потребує не лише рівня логіки, а й звернення до самих речей, тобто онтологічного аналізу, який виходить за межі нашої статті. Але для повнішого розуміння складної картини аналогії буття як методу теології та метафізики варто зазначити, що у формальній структурі аналогії немає вказівок на внутрішність чи зовнішність аналогону, і тому вона, структура, істотно ускладнюється, бо тепер для кожного типу аналогії треба передбачити обидві можливості. Хоча, щоправда, деякі з комбінацій протягом історії томістичної традиції заперечувалися. Зокрема, поняття аналогії атрибуції (яку Кастан співвідніс з аналогією одного до іншого [12, 5]) було предметом активної дискусії про те, чи має місце в цьому випадку внутрішня присутність аналогону, чи аналогія атрибуції є завжди зовнішньою. Тоді як ті випадки аналогії, в яких застосовуються поняття причетності або правзірця, є більш очевидно внутрішніми.

Щоб глибше розкрити роль і поле застосування аналогії буття як методу метафізики та теології, звернемо увагу на найголовніші і найвідоміші проблеми, в контексті яких вона застосовується. Одне з найвідоміших місць – співвідношення між субстанцією та акцидентами. Аристотель розпочав свій розгляд категорій з припущення про те, що всі вони є сущим, але в різному значенні [1, 54]. І вже для нього головним питанням у цьому контексті було те, в який саме спосіб буття є висловленим щодо цих різних категорій. Природа субстанції полягає в тому, щоб бути самою по собі, а природа акциденції – в тому, щоб бути в чомусь іншому (тобто в субстанції). Спільність між ними формується за допомогою прямого відношення (пропорції) між субстанцією та її акцидентами. Субстанція потребує завершеності за допомогою акцидентів, а акциденти є тією мірою, якою вони перебувають у ній і вдосконалюють свій суб'єкт (носій). З цієї точки зору, субстанція та акциденти співвідносяться за аналогією пропорції. І оскільки при цьому висловлено пряму природу аналогатів, то йдеться про внутрішню аналогію.

Більше того, співвідношення між субстанцією та акцидентами можна розглянути з точки зору їх ролі як начал “того, що є” (індивідуальної речі). У цьому випадку індивідуальна річ є сущим, а її принципи по-різному співвідносяться з тією єдністю, яку разом становлять. Завдяки субстанції про цю річ ідеться як про таку, що існує сама по собі (у схоластичній термінології поняттям *substantia* найчастіше позначували, під впливом “Категорій” Аристотеля, саме конкретну річ), а завдяки акцидентам – про те, що вона існує в певний спосіб (у вимірі кількості, якості, відношення і т.д.). Тобто це – типова аналогія причетності до цілого. При цьому висловлюваний аналогон не є жодним із аналогатів, а вторинні аналогати співвідносяться з аналогоном завдяки тому, що мають різноманітні відношення до первинного аналогату. Для ілюстрації цього відношення ще сам Аристотель навів приклад з поняттям “здоровий”, яке висловлене щодо живої істоти, їжі, вигляду тощо [9, 150–153]. Попри певну зовнішність здоров'я до здорової живої істоти, цей приклад досить добре ілюструє саме співвідношення.

Інша тема, традиційно пов'язана з методом аналогії в томізмі, – вчення про каузальність. Далеко не всі наслідки належать до того самого виду, що і їхні причини. У зв'язку з цією відмінністю вони не можуть мати унівокативної спільності. Але, згідно з томістичним уявленням, справжня причина може бути причиною лише тоді, коли призводить до появи в наслідку чогось подібного до себе. Тому неунівокативні причини становлять зі своїми наслідками певну єдність за аналогією. Між ними є відношення первинності та вторинності, позаяк причина, принаймні за своєю природою, є первиннішою за наслідок. Більше того, неунівокативна причина за визначенням не може бути рівною своїм наслідкам, тобто в принципі не може бути менш досконалою. Причина і наслідок перебувають між собою у відношенні прямої двочастинної аналогії, хоча можна також мовити і про пропорцію між ними. Щоправда, неунівокативна причина не обов'язково має бути внутрішньою аналогічною до свого наслідку. Вона має бути більш досконалою, але не обов'язково містити ту саму сутність (досконалість).

Це міркування є надзвичайно важливим для теології, адже Бог перебуває у відношенні до своїх створінь як неунівокативна причина. Він є первиннішим за своє творіння у порядку буття, в Ньому у вищій, досконалішій спосіб перебувають всі досконалісті (сутності), які мають місце у створінні. При цьому створіння якоюсь мірою пропорційне до своєї Першопринципи, хоча й не зовсім адекватно. Тим часом Бог є причиною цілої реальності своїх творінь. Застосовуючи поділ на внутрішню та зовнішню предикацію до атрибутів Бога, варто зазначити, що акт буття, трансценденталії (суще, благо, єдине, істина, краса тощо) та деякі акти (мудрість, життя тощо) висловлюються про Бога у внутрішній спосіб [7]. За такого типу аналогії Бог виступає первинним аналогатом. Позаяк все, що висловлено про Бога у внутрішній спосіб, є тотожним Його сутності та Його буттю, то всі досконалісті, висловлені таким чином, співвідносяться з Його природою, яка, щоправда, лишається для нас непізнаваною. А в створінні ці досконалісті є обмеженими суб'єктом, який є їхнім носієм, і також подільними та множинними. Отже, між Богом та створінням має місце аналогія

каузальної причетності всіх вищеназваних досконалостей (буття, благо, істина тощо). Йдучи далі, можна сказати, що Бог є причиною світу за Своїм розумом та волею, тому, як розумна дієва причина, Він є й первинним правзірцем, і кінцевою метою створіння, яке існує як образи, створені з уподібненням до свого Творця.

Знову перейшовши на рівень створіння, яке перебуває у відношенні аналогії до Творця, можна поставити питання про відношення аналогії між самими речами. Адже неунівокативний причинно-наслідковий зв'язок можна певною мірою віднайти і між створеними речами. Щоправда, розуміння співвідношення за аналогією представниками різних видів у Томи Аквінського прямо залежить від космологічних уявлень, зокрема геоцентричної картини світу. Але досить цікавим є застосування аналогії до розгляду представників одного виду, наприклад двох людей. Питання про те, чи можна, якщо йдеться про двох людей, обох називати сущими, було поставлено не самим Томою, а його послідовниками, зокрема Йоаном від Св. Томи [13, 485–486]. У самого Аквіната, щоправда, є міркування, які дають змогу зрозуміти його позицію у цьому питанні. У “Коментарі до першої книги “Сентенцій” та “Дискусійних питаннях про істину” [14, 136] він твердить, що унівокативні терміни позначають природу, а не буття (*esse*) речі. Якби вони позначували буття, то не могли б бути унівокативними. Таке зауваження, хоч і менш чітко, зроблено і в “Сумі теології” [5]. Загалом таке міркування міцно пов'язане із засадничим уявленням томістичної метафізики, згідно з яким розглядати будь-яку річ як суще можна лише відповідно до того буття, яке вона актуально має (*ens dicitur id quod est, habens esse*) [14, 137]. Але, згідно зі своїм актуальним існуванням, кожна річ є окремою, відмінною і навіть унікальною. Внаслідок цього жодні дві речі не можуть називатися сущими унівокативно, а лише за аналогією. Цей метафізичний факт також виправдовує вживання терміна “аналогія буття”.

Як бачимо, аналогія буття міцно пов'язана з великою кількістю тем середньовічної теології та метафізики. Поле її застосування таке обширне, а структура – така складна, що історико-філософська постановка питання про правильну інтерпретацію цього методу у філософії Томи Аквінського завжди привертатиме увагу дослідників. Врешті, можна цілковито погоджуватися з твердженням про те, що саме поняття аналогії у філософії та теології томізму вживається за аналогією. Проте, як впливає з наведених у цій статті прикладів та моделей, і сам Аквінат, і його послідовники сприймають учення про аналогію буття не розмито, а дуже чітко і в чіткій залежності від метафізично-теологічного контексту. Завдяки цьому розглянутий нами метод буде актуальним і для пізніших філософських епох.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Собр. соч.: В 4-х тт. – М., 1978. – Т. 2.
2. *Thoma de Aquino*. *Expositio libri Peryermeneias*. Lib. 1, 1.2 n. 4–5 // <http://www.corpusthomicum.org/cpe.html>
3. *Thoma de Aquino*. *Scriptum super Sententiis*. Lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1 // <http://www.corpusthomicum.org/snp1019.html>
4. *Thoma de Aquino*. *Sententia Metaphysicae*. Lib. 4 1.4 n. 5 // <http://www.corpusthomicum.org/cmp04.html>
5. *Thoma de Aquino*. *Summa Theologiae*. ІЄ q. 13 a. 5 co // <http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>
6. *Thoma de Aquino*. *Summa Theologiae*. ІЄ q. 28 a. 3 co // <http://www.corpusthomicum.org/sth1028.html>
7. *Thoma de Aquino*. *Summa Theologiae*. ІЄ q. 44–45 // <http://www.corpusthomicum.org/sth1044.html>
8. *Thoma de Aquino*. *Quaestiones disputatae de veritate*. Q. 2, a. 11 co // <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>
9. *Aristoteles*. *Metafizyka V*, 6, 1016b 31–1017a 3. – Lublin, 1996. – Т. I.

10. *Ashworth E.* Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy // *Medieval Philosophy and Theology*. – 1991. – № 1. – P. 39–67.
11. *Burrell D.* Analogy and Philosophical Language. – New Haven, 1973.
12. Cajetanus. De nominum analogia. De conceptu entis. *Scripta philosophica*. – R., 1934.
13. Joannes a Sancto Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. T. I. – Torino, 1948.
14. *Klubertanz G. St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. – Chicago, 1960.
15. *Lyttkens H.* The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino. – Uppsala, 1953.
16. *McInerny R.* The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas. – The Hague, 1961.
17. *Owens J.* Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought. – Toronto, 1978.