

УДК 1(092)(450)“653”

СОЦІАЛЬНА ПРИРОДА ЛЮДИНИ В АРИСТОТЕЛЯ, АВГУСТИНА І ТОМИ

Павло Содомора

Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,
вул. Пекарська, 69, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: sodomora@yahoo.com

Проаналізовано проблему співвідношення людини та соціуму, як її викладає Тома у “Сумі теології”. Паралельно наведено порівняння із думками попередників Томи – Аристотеля та Августина. Зіставлено погляди цих філософів. Представлено цю проблему під різними кутами зору: людина – сім'я – спільнота – держава. Розглянуто проблему загального та часткового блага. Встановлено різницю між поглядами різних філософів на одну й ту ж проблему.

Ключові слова: загальне благо, часткове благо, особа, спільнота, держава.

1. Людина і спільнота

Людина здатна сповнити своє життєве завдання лише у спільноті, тобто в державі. Твердження, що тільки на ґрунті існування у спільноті може виникнути мораль та культура, походить ще від Гомера та його творчості. Філософія, зрозуміло, пристала на цю думку, оскільки вона як наука не є чимось виокремленим, а походить із тих же начал, що й філологія [4]. Далі таке твердження продовжує Августин у творі “Про Місто Боже” [1, XII, 27] та Тома [5, CG., III, 117].

У всіх своїх творах Тома декларує, що людська спільнота сутністєво вкорінена у людській природі; людина спрямовується до соціальності більше, ніж будь-яка інша істота. Для людини спільнота є природною необхідністю, і буття людини ототожнюється із буттям спів-людини, оскільки людина не є незалежним самосутнім буттям: люди залежні одне від одного та потребують взаємної підтримки. Те, чого не може зробити одна людина, робить якась інша, і тому праця багатьох людей продукує те, що потребує окрема людина. В часи античності виник вислів “*homo homini amicus*” (людина людині друг), а згодом Т. Гоббс сформулював протилежну фразу – “*homo homini lupus*” (людина людині вовк), однак і вона не є зовсім антисоціальною, оскільки й у ній міститься дещо із концепту соціальності, а саме – закон механічної форми діяльності матерії у процесі розвитку суспільства.

Доказом соціальності людини насамперед є її мова [3], і Тома говорить, що мовою людина повинна висловлювати правду, бо коли вона висловлює неправду, то це підриває соціальний порядок: “Оскільки людина є соціальною істотою, то одна людина повинна іншій те, без чого людська спільнота існувати не може. Адже люди не можуть існувати разом, не вірячи один одному” [5, ST,

II–II, 109, 3]. До того ж людська соціальна природа не є дефектом, адже Бог надав людям красу порядку, що формує людську расу: “Усі підмети чеснот можуть стосуватися чи до окремого блага якоїсь особи, чи до блага усієї спільноти, як от те, що стосується мужності, хтось може наслідувати або задля збереження громади, або задля збереження друга. Закон, як уже говорилося, скеровується до загального блага. І тому не існує такої чесноти, про яку не може повчати закон. Але не про всі дії чеснот повчає людський закон, – повчає він лише про те, що стосується загального блага, чи то безпосередньо, чи опосередковано” [5, ST, I, 96, 3]. Зрозуміло, що стосунки субординації є сутністевими для такого порядку та необхідними для його існування. Соціальне життя ґрунтується на внутрішніх началах людського буття, і воно висновується із самої природи людини. Оскільки усі люди причетні до одного виду, то вони, з одного боку, є одним цілим, а з іншого, – окремими неподільними особами. Тому соціальна природа людини ґрунтується на окремих обмеженнях одного неподільного та загальних специфічних факторах людського укладу [5, ST, I, 96, 3].

Якщо людська спільнота є цілим, то особа є частиною та членом такого цілого. Щодо цієї тези, то Аристотель у “Політиці” говорить, що саме в цьому випадку ціле переує частині. Тома, відповідно, переймає таку ідею та прирівнює її до людського тіла та його частин: тобто окрема людина так стосується спільноти, як окремі частини людського тіла стосуються цілого організму. Виходячи із таких положень, ціле посідає концептуальну та природну першість у стосунку до частин, і ці частини приймають свою специфічну природу від цілого і не залишаються тим, чим вони були після того, як руйнуються їхні попередні стосунки із цілим. Така концептуальна першість не описує матерію повністю: ціле є також первинним щодо частин як до досконалості, оскільки ціле має більшу цінність та силу буття та ширшу причетність до Бога: “Необхідно сказати, що загальне благо є божественнішим, ніж благо когось одного. Тому й почесно покласти життя за благо спільноти” [5, ST, II–II, 31, 3].

Зрозуміло, що порівняння спільноти із людським організмом не є повністю відповідним, однак якщо сприймати це порівняння не у фізичному, а в моральному значенні. Людське буття не обмежується своїм тілесним існуванням: воно посідає глибші засади буття, із яких висновується його здатність для соціального життя. Природне розташування (*dispositio*) чи здатність (*aptitudo*) щодо соціальності не є тим самим, що й початок соціальності. Людина посідає природне розташування до соціального життя так, як посідає й природне розташування до чесноти, і два ці розташування прямують до здійснення. Формування спільноти залежить від діяльності самої людини, і така діяльність спрямовується людським розумом. Тома називає державу найвизначнішим продуктом розуму, і він осмислює її як великий та визначний витвір людського духу.

Кожна спільнота входить у буття задля певного блага. Оскільки мета є відмінною у різних спільнот, то й родина, спільнота та держава відрізняються не лише кількісно, тобто за кількістю складових частин (осіб), але й якісно: “Треба сказати, що законна справедливість безпосередньо скеровує людину до спільного блага і опосередковано – до власного, окремого блага. І тому має існувати окрема часткова справедливість, що безпосередньо скеровує людину до блага окремої одиничної особи” [5, ST, II–II, 58, 7]. Відповідно до природного закону, що

домінує в усіх живих буттях, прогрес завжди створюється від недосконалого до досконалого та від простого до укладеного. Так висновується перший соціальний уклад, тобто сім'я. Тома говорить, що цей устрій ближчий до людської природи, ніж держава, оскільки він передує державі.

Згідно з Августином, сім'я повинна виконувати три завдання: віра, нащадки та таїнство [De bono, 1, 1]. Однак Тома, враховуючи тваринну природу людини, дещо перебудовує ці завдання. Оскільки людина є живим буттям, то перше завдання шлюбу – нащадки; потім, оскільки батьки є людським буттям, – взаємна віра; і врешті, оскільки вони є християнами, – таїнство [In IV Sent., 26, 1]. Далі, коли кілька сімей поєднуються під єдиним керуванням, вони формують спільноту, що вивищується у своїй взаємній самодопомозі. Згодом визріває держава задля покращання економічного, духовного та морального життя людей.

2. Концепція держави

На відміну від Аристотеля, Тома не розглядає державу як вищу та найдосконалішу спільноту, а лише як необхідність та для здійснення того, що потрібне для життя людей. Для Томи *civitas* не є вищою формою спільноти, як *polis* для Аристотеля. Тома, говорячи про державу як досконалу спільноту, не має на увазі будь-якого стосунку до теології чи релігії.

Кожна спільнота вимагає центрального авторитарного керівництва, яке утримує в полі зору загальне благо та намагається зробити його реальним. Якщо людина була б окремим буттям, то вона мала б лише єдину мету і була б лише під керівництвом Бога. Це було б прикладом повного індивідуалізму. Однак, незважаючи на власну окрему мету, людина має за мету також і загальне благо спільноти. І там, де кілька окремих осіб прагнуть єдиної мети, існує певний домінуючий принцип. Загальний закон здобувається через загальне (*universalia*), і те, що присутнє у загальному як у цілому, відображається у його частинах.

Жодного повного порядку не може існувати без вищої авторитарності: Бог керує цілим всесвітом, небесні тіла керують земними тілами, розумні буття керують тілесними речами, душа керує тілом, розум керує нерозумними силами, голова керує тілом. Усюди, де ми віднаходимо множинність та різницю, порядок може існувати лише у тому випадку, коли існує підпорядкування (*subordinatio*) згідно з Божими вказівками, так що вище буття завжди керує нижчим. Відповідно, усі часткові порядки містяться у загальному порядку і є окремими прикладами загального порядку. Саме тому авторитарна влада є життєво необхідним елементом у суспільстві на будь-якому його рівні. Спільнота, будучи моральним організмом, підпорядковується своїй голові, що має за мету загальне благо. Адже якщо кожен окремий індивід буде захоплений своїми власними інтересами, то загальне благо буде під небезпекою або ж взагалі зруйнується. Тобто в кожній людській спільноті віднаходиться подвійний порядок: стосунок до голови спільноти та стосунки між членами спільноти [5, CG, III, 81, 85, 98]; [5, ST, I, 96, 4]; [1, De Civ, 19, 13].

Ідею, що керівник приймає свою силу та авторитет від людей, широко визнавалася у середньовіччі. Такі думки знаходимо й у Томи у "Сумі": "Підпорядковувати щось до загального блага стосується або усієї громади, або якоїсь її частини. І тому засновувати закон стосується або усієї громади, або тієї особи,

що піклується про громаду” [5, ST, I–II, 90, 3]. Закон, за своєю природою, як говорить філософ, прагне загального блага, а бути причетним до загального блага є завданням усієї спільноти або тієї особи, що представляє усю спільноту. Тому й законодавство повинно належати тому, хто представляє усю спільноту або ж усій спільноті. Сила авторитарності (*auctoritas*) ґрунтується на природному законі, і в кожній спільноті існування сили авторитарності є необхідною, оскільки жодна спільнота не може існувати без цього. Люди у спільноті є тим цілим, у якому сила авторитарності присутня безпосередньо та прямо, як душа присутня в організмі [In II Sent., 44, 1, 2].

Входження спільноти у буття визначається історичними обставинами. Відповідно до цього, форма авторитарності може змінюватися, однак Тома воліє монархічний устрій. Тому він називає загальне благо не лише благом загальним, а також благом керівника. Йдучи за Аристотелем, Тома виокремлює три добрі та три злі форми держави. Добрі – це монархія, аристократія та демократія, а погані – тиранія, олігархія та охлократія, які, по суті, є відповідними антонімами до попередніх форм. Тома говорить, що три добрі форми є добрими тоді, коли вони мають за мету загальне благо. Тому кожна із цих форм наділена певною недосконалістю, оскільки може бути змінена у погану форму.

Держава, зрозуміло, є витвором людського розуму, а всі речі, що створює розум, є творами мистецтва, – тобто є наслідуванням того, що віднаходиться у природі (*ars imitatio naturae est*). Відповідно, жоден такий витвір не може бути досконалим. Тома виділяє дві фази в утворенні держави: становлення самої держави та становлення уряду держави. Збереження доброго порядку в державі залежить від трьох видів діяльності правителя: він повинен забезпечити існування доброго уряду, зберігати законність у державі та захищати своїх громадян від ворогів. Загалом, мистецтво керування простягається на широке поле діяльності [De reg. princ. I, 14].

Оскільки служіння Богу вимагається згідно із природним законом, то Тома відкидає концепт держави без релігії [5, CG, III, 120]; [5, ST, II–II, 81, 2]. Так само, як і Августин, він приписує релігійні обов’язки самій державі, дозволяє державі втручатися у релігійні справи, тобто підтримувати моральні стандарти, захищаючи Церкву [5, CG, III, 120]; [5, ST, I–II, 7, 1]. Можна сказати, що цивільна авторитарність має теократичне походження, і держава не має жодного безпосереднього стосунку до понадприродного порядку, бо природний порядок та природний закон походять від Бога: “Розрізнення між вірними і невірними здійснюється відповідно до Божого закону, але цим не усувається людський закон” [5, ST, II–II, 12, 2].

Тома часто звертається до питання буття спільноти та до самої природи цивільної спільноти. Насамперед, спільнота є певним чином єдністю, і оскільки одиниця має підрозділи, то він говорить, що спільнота не є абсолютною єдністю, а єдністю “*secundum quid*”, тобто єдністю порядку [5, CG, IV, 35]; [5, ST, I, 39, 3]. Знову також тут Тома застосовує для пояснення цього поняття терміни “матерія” та “форма”. Тобто маса людей є матерією, що формується у спільноту завдяки певному впорядкуванню. Грецьке *hyle*, що означає ліс, також походить із цього ж концепту. Хоча дерева у лісі (матерія) змінюються, все ж він залишається лісом (форма), тобто філософ також прирівнює спільноту до біологічного організму,

в якому матерія постійно змінюється, хоча форма зберігається. Окремі члени спільноти, зрозуміло, є чимось більшим, аніж матерія: вони є дієвими чинниками, які за своєю волею формують спільноту.

Тома говорить, що загальне благо та часткове благо особи відрізняється не лише ступенем, але також і формальною різницею. Природа загального блага та окремого блага є відмінною, так само, як і природа цілого відрізняється від природи частини. Тому загальне благо може бути причиною чи основою для чогось якісно нового. Завдяки цьому загальному благу цивільна авторитарність здатна зробити справедливим своє існування, також закони входять у буття для служіння загальному благу, і завдяки великій кількості загальних благ виникає велика кількість спільнот.

Філософ стверджує, що спільнота має специфічне буття, однак він не наділяє спільноту субстанційним буттям, незалежним від буття окремих неподільних осіб, членів спільноти. Тут необхідно розрізнити дві речі, а саме: спільнота посідає реальність, однак вона не має субстанційного буття. Реальність та субстанційність, відповідно до Томи, не є одним і тим же, і лише неподільні особи у цьому випадку є субстанціями. Він наділяє спільноту випадковим буттям, оскільки для нього порядок є стосунком, і тому кожен стосунок, незалежно від того, який він важливий, міститься у категорії випадковості, про що уже говорилося.

Тому й спільнота розглядається як випадковий стосунок, що ґрунтується на перехідному чи сутністевому стосунку. Оскільки людська природа повинна залежати на спільноті, то стосунок до спільноти є природним та сутністевим. Тому спільнота не є субстанцією, а є субстанційною та сутністєвою необхідністю людської природи, що засновується на стосункові дії та переємності. Тому конкретна форма спільноти є випадковий чи категорійний (предикаментний) стосунок, оскільки за своєю природою людина не є прив'язана до якоїсь певної спільноти.

Будь-яка спільнота виконує власну незалежну діяльність, однак це уможливується лише через підставу (*suppositum* – латинською, *hypostasis* – грецькою), тобто неподільну особу. Тут очевидним стає принцип “*agitur sequitur esse*” (дія йде після існування). Тома розділяє два аспекти людської діяльності: як неподільної особи та як члена спільноти. Різні люди, із різними функціями є різними членами однієї спільноти. Продовжуючи це питання, філософ не обговорює положення про соціальну свідомість в усіх її аспектах, однак зрозуміло, що соціальна свідомість не є сумою свідомостей окремих неподільних осіб, хоча й особа є підметом, у якому міститься сама соціальна свідомість. Соціальна свідомість є знанням загального блага у розумі глави держави, а також необхідності, що висновуються із знання загального блага. Ці необхідності сходять на усіх членів спільноти, яким довіряють загальне благо [*De malo*, IV, 1].

Оскільки людина є членом спільноти, то все, що людина має, належить державі. Ця позиція виходить від Аристотеля, і Тома дещо модифікує її. По-перше, він переводить усі можливі висновки із факту людської причетності до спільноти для того, щоб встановити її обов'язки у спільноті. Тобто ці стосунки набувають найбільшого значення у тому вислові, що добро частини вимірюється його стосунком до цілого. Тому окрема людина не може ніколи бути доброю,

якщо вона не перебуває у відповідному стосунку до спільноти та інших членів спільноти.

Тут входить у дію природний закон, адже за природою частина любить ціле, а розум наслідує природу. Тому особа зобов'язана присвячувати себе та свої можливості цілому. Держава, як предмет розуму, є аналогією до природи, і за природою частина повинна зводитися до цілого [5, ST, I, 60, 5]; [5, CG, III, 17].

3. Загальне благо та благо спільноти

Членство особи у спільноті є настільки сутністевим, і стосунки між членами у соціальному організмі є настільки внутрішніми, що дії людини створюють безпосередній наслідок на спільноту та на її членів. Усе, що є добрим чи поганим з боку частини, створює відповідний вплив на ціле: адже якщо хвора нога, то й хвора людина. Оскільки ціле й частини перебувають у взаємному зв'язку, то все, що стається із цілим, відчувають і частини. Тому той, хто піклується про загальне благо, піклується й про своє, бо благо одного члена залежить від блага спільноти, тобто цілого: "Хтось може однаково прагнути як проміжної, так і остаточної мети. Але якщо приймати дві мети, що не підпорядковуються одна одній, тоді людина може прагнути різного" [5, ST, I-II, 21, 3].

Оскільки спільнота не є чимось таким, що висить у повітрі над її членами, тому й загальне благо не є чимось незалежним та чимось, що є над членами спільноти, а виявляється у приватному добрі членів. Тут ми стикаємося із кількісним аспектом загального блага, до якого часто звертається Аристотель і Тома. Соціальна спільнота посідає кількісну структуру щодо численності її членів, що має певне значення у стосунку до загального та часткового блага, адже матеріальний комфорт, справедливість законів, загальна моральність та все інше повинне задіюватися (актуалізуватися) в усіх членах спільноти. І чим більше загальне благо реалізовується у її членах, тим кращими будуть умови спільноти.

Тома говорить, що загальне благо є кращим у порівнянні із частковим благом, коли вони у тому ж роді: "Необхідно сказати, що благо спільне є більшим, ніж благо часткове, якщо приймати в одному роді. Однак благо милості одного є більшим, ніж благо природи цілого всесвіту" [5, ST, I-II, 113, 9]. Саме тому загальне благо стоїть понад окремим благом лише тоді, коли вони є у тій самій сфері, однак аж ніяк не тоді, коли порівнюються блага різних родів, тобто духовні та матеріальні [5, ST, II-II, 152, 4]. Спасіння окремої душі, що є понадприродним порядком, є вищим у порівнянні із земними благами. Проте навіть у природній сфері зверхність спільноти над особою не є абсолютною.

Тома наділяє релігійну спільноту такою ж релігійною метою, як і особу, та говорить, що не тільки особа, але й спільнота осягатиме споглядання Бога. Перед Богом особа поставатиме як член родини, як громадянин і як член окремої групи, тобто йдеться про церковну спільноту. Тому Бог є водночас як і загальним, так і частковим благом [CG, IV, 15]. Філософ каже врешті, що всі земні спільноти стосуються вищої спільноти, на чолі якої є Бог. І з цієї спільноти всі інші спільноти походять, як від свого витоку.

Людина та спільнота мають вищі (трансцендентні) стосунки між собою. Окрема людина не може увійти в існування поза спільнотою, не може розвиватися

фізично та розумово, не може стати добрим громадянином чи християнином. Лише у спільноті людина може розвинути в особу, до того ж людина ніколи не перестає бути членом спільноти. Той факт, що вона є членом спільноти, не перешкоджає їй бути принциповою частиною всесвіту, який існує для людини: частковий характер членів не конфліктує із їхнім співвідношенням із цілим [5, CG, III, 110–113]; [5, ST, II–II, 64, 2].

Будучи духовною та розумною особою, людина здатна до самовизначення, оскільки наділена вільною волею. Особа є тим стовпом, на якому утримується спільнота. Спільнота не є метафізичною сутністю, як фізичний організм: вона є лише діючою сутністю. Тут Тома робить різницю між метою спільноти та метою окремої людини: “Закон, як було сказано, підпорядковується загальному благу” [5, ST, I–II, 96, 3]. Саме тому блага окремої людини можуть скеровуватися до загального блага, однак самі у собі вони є відокремленими. Людина завдяки своєму важливому положенню у всесвіті має також окрему позицію у цьому стосунку, бо весь всесвіт скеровується до Бога. Філософ говорить, що людина не є повністю підпорядкована політичній спільноті, і її стосунки до цієї спільноти не визначають якість її дій: підпорядковується людина радше Богові: “Необхідно сказати, що людина не підпорядковується політичній спільноті повністю, ...а повністю підпорядковується Богові, і тому всі людські дії містять поняття заслуги чи незаслуги перед Богом” [5, ST, I–II, 21, 4]. Також Тома зазначає, що хоча Бог і керує людиною, все ж діє так, що не виключає вільну волю: “Треба сказати, що Бог так керує людиною, що залишає їй можливість самостійно керуватися завдяки вільному судженню” [5, ST, I–II, 21, 4].

Зрозуміло, що концепт загального блага певним чином виключає якийсь тиск на окрему особу, й особа посідає певні такі права, що їх ніколи не торкається спільнота [5, CG, III, 155]; [5, ST, I–II, 95, 2]. Тому неподільна особа та спільнота не повинні бути протилежностями, оскільки вони мають певні взаємні стосунки, що передбачають відповідну залежність. Відповідно, якщо дотримуватися такої лінії, яку проводить Тома, то добробут кожної особи невіддільно пов'язується із добробутом іншої, і благо однієї особи вкорінюється у благові цілому. Специфічність природи окремого неподільного існування належить людині від самого початку, однак якість членства у спільноті та прагнення працювати для загального блага є такими ж підставовими, як і часткові ознаки (атрибути). Ці якості не перешкоджають одні одним, оскільки і особа, і спільнота скеровуються до добра. Саме тому скерування волі людини та скерування вказівок законів є тотожними: “Закон містить у собі дві речі: перше, він є правилом людських дій, і друге, має змушувальну силу” [5, ST, I–II, 96, 5].

Так, окрема особа не є лише посередником на шляху здобуття загального блага спільноти: кожна особа має свою власну мету та свої власні засоби для її досягання. Тому й незалежна позиція та важливість особи не досягається її входженням у спільноту, а завдяки повноті досконалості цілого окрема особа здатна досягнути власне піднесення та власну досконалість. Відповідно, окрема особа є тим джерелом, що здійснює загальне благо завдяки її власним прагненням та власному становищу. З іншого боку, спільнота із її загальним благом доповнює та постачає сили для того, щоб окрема особа мала можливість досягнути фізичне та розумове існування. Завдяки такій концепції Тома уникає утискання окремої

особи, і водночас він випрацьовує теорію організму в спільноті, визнаючи те, що дозволені вияви особи як вільної духовної цілісності.

Моральні чесноти людини, згідно з Томаю, мають функціональний характер, і вони сприймаються завдяки їхній роботі та функціям, що їх вирізняють. Якщо б природний закон не був моральною теорією, що передбачає певне моральне керівництво, то без роботи чеснот ми не знали б ані про добро зокрема, ані про прагнення його. Аристотель осмислює сприятливу долю (*fortuna*) як корисну і важливу для здобування та вправлення чеснот, а також для успіху окремих чеснотних виборів, однак Тома загалом говорить небагато про вплив долі на існування та діяльність чесноти [2, с. 167].

На цьому матеріалі бачимо, як думки Аристотеля втілюються в ідеях Томи, як вони модифікуються, що відбувається із ними з плином сторіч – Аристотель, Августин, Тома – у чому ці мислителі були близькі, а у чому – різні.

Література

1. *Augustinus*. De Civitate Dei. In 4 vol. Paris, 1867.
2. *Bowlin J.* Contingency and fortune in Aquinas's Ethics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
3. *Gilson E.* The christian philosophy of St. Thomas Aquinas. New York, 1966.
4. *Meyer H.* The philosophy of St. Thomas Aquinas. St. Louis-London, 1944.
5. *Summa Theologiae // S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli. Opera Omnia.* Iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita. Rome, 1918–1930. Vol. VI–XII. (Посилання здійснюються за таким принципом: ST – Сума теології, CG – Сума проти поган; римські цифри – номер книги, перша арабська цифра – номер питання, друга арабська цифра – номер розділу.)

THE SOCIAL NATURE OF A MAN IN WORKS OF ARISTOTLE, ST. AUGUSTINE AND ST. THOMAS

Pavlo Sodomora

Lviv Danylo Halytskyi National Medical University,
Pekarska Str., 69, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: sodomora@yahoo.com

The article deals with a problem of individual human being in its relation to social life as it is explained by St. Thomas in "Summa Theologiae". The comparison with different approaches of previous philosophers is presented here as well. This problem is explained in the aspects of human, family, community and state. The problem of common and particular good is discussed here as well. The difference between approaches of various philosophers to one problem is established.

Keywords: Common good, particular good, person, community, state.

Стаття надійшла до редколегії 15.03.2010

Прийнята до друку 28.03.2010