

## ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ

*Ярослава Стратій*

### ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ВЧЕНЬ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА Й ГЕОРГІЯ КОНИСЬКОГО ПРО ДУШУ

Звернутися до цієї теми мене спонукало декілька обставин. По-перше, філософський курс Теофана Прокоповича, прочитаний впродовж 1707–1709 років, перекладений в 1970-х колективом авторів і виданий в «Науковій думці» (1979–1981), не містив четвертої, п'ятої й шостої частин «Фізики», де йшлося про одушевлене тіло й, відповідно, про вегетативну, сенситивну й розумну душу, оскільки цих частин не було в рукописі даного курсу, що зберігається в Інституті рукописів НБУВ (ф. 301, од. зб. ДА/п43, арк. 1-253) і складається з неповної логіки, фізики, метафізики та неповної етики. За описом Миколи Симчича, ще один філософський курс Прокоповича знаходиться у Москві (РНБ, ф. Санкт-Петербурзької духовної семінарії, од. зб. 64, арк. 1-175 зв.) і містить логіку, фізику (без кінцевої частини) і неповну математику [Симчич 2009: 198-199]. Таким чином, у жодному з цих рукописів філософських курсів книги, присвячені розгляду душі, не збереглися й, відповідно, не могли бути об'єктом уваги дослідників.

Що стосується рукописів філософських курсів Георгія Кониського, то три з них зберігаються в Інституті рукописів НБУВ (повний курс: ф. 301, од. зб. ДА/п51, арк. 1-179 зв.); курс філософії, що складається з діалектики, логіки, етики й фізики (ф. 312, од. зб. 635/410С, арк. I-V зв., 1-163 зв.), а також курс філософії, який містить діалектику й логіку (ф. 301, од. зб. ДА/п565, арк. 2-104) [ibid.: 225-228]. Переклад повного філософського курсу Георгія Кониського під назвою «*Philosophia iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita complectens logicam, ethicam, physicam et metaphysicam tradita in Academia Kijoviensi sub auspiciis illustrissimi Domini Metropolitanæ Tymothei Szczerbacki eiusdem Academiae Nutritoris munificentissimi anno 1749, septembri 20 Sub Reverendissimo Patre Georgio Koniski*» (ф. 301, од. зб. ДА/п51), прочитаного ним 1749/1750-1750/1751 роках, був здійснений Марією Кашубою і виданий 1990 р. видавництвом «Наукова думка».

Проте існує ще один повний філософський курс Георгія Кониського під назвою «*Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et ethicam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis S[tagiritæ] Kijoviae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana*

annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kijoviensis graefecto», прочитаний ним 1747/1748 – 1748/1749 роках і рукопис якого зберігається в Росії (РГБ, ф. 152, од. зб. 130, арк. 1-273 зв.) Цей перший за часом філософський курс Кониського відрізняється від наступного й дає змогу відстежити зміни, що відбувалися в підходах його автора до інтерпретації тих чи інших проблем, обговорюваних зокрема в книгах, що присвячувалися розглядові душі.

Цей курс філософії цікавий також і тим, що, як з'ясував Микола Симчич, Кониський читав його за Прокоповичем, про що сам і говорить у тексті цього курсу. Наприклад, у *praemonitio* (нагадуванні) він каже таке: «Оскільки різні [викладачі] при викладанні філософії користуються різними методами, мені щодо цього серед усіх інших імponує іти шляхом високоповажного єпископа Новгородського світлої пам'яті Теофана Прокоповича, раніше найученішого в цій Академії професора філософії, особливою й винятковою турботою якого, що буде зрозумілим втаємниченому, було те, щоби свою справу робити якомога краще, пояснювати у вичерпний і зрозумілий спосіб, і те, що в цілому необхідне для навчального процесу, наче ставити перед очима [й досягати] щонайбільшого успіху у викладанні важчих наук» («Cum varii varios methodos tradendae Philosophiae imitentur mihi in hac replacuit pro omnibus caeteris Illustrissimi Archiepiskopi Novogrodiensis piae memoriae Theohanis Prokopovici, ante in hac Academia doctissimi Philosophiae professoris vestigiis insistere, cuius singularis et praecipua, ut patebit consideranti, cura facit, ut rem suam, quantum fieri potuit, dare explanare, et quasi ad oculos sistere id, quod cum communiter in docenti officio necessarium sit, in professione artium difficiliorum per quam maxime» [Koniski 1747-1749: f. 4]).

Таким чином, наявність цього філософського курсу Георгія Кониського дає нам змогу не лише простежити еволюцію його власних філософських поглядів, але й скласти уявлення про концепцію душі Теофана Прокоповича, відсутність книг з викладом якої у відомому нам дотепер його курсі філософії дозволяє, на жаль, деяким сучасним дослідникам в необмеженому польоті їхньої фантазії приписувати Прокоповичу властиву філософам Нового часу концепцію пізнання, що, вочевидь, не відповідає дійсності.

Водночас здійснюваний мною у цій статті порівняльний аналіз деяких розділів книг, де обговорюється проблема душі й уміщених у двох повних філософських курсах Георгія Кониського, не може претендувати на вичерпність, оскільки праця над цими текстами перебуває на початковому етапі. Я спробую обґрунтувати своє бачення як спільних рис цих текстів на прикладі наявних у них підходів до розуміння Аристотелевого визначення душі, так і суттєвих відмінностей в інтерпретації чуттєвого й інтелектуального пізнання, відмінностей, пов'язаних у пізнішому курсі лекцій з певним відходом від схоластичної традиції.

*У подальшому перший курс лекцій Георгія Кониського, при викладанні якого він використав курс лекцій Теофана Прокоповича, у статті буде позначатися як текст Прокоповича.*

Почнімо з аналізу Аристотелевого визначення душі, присутнього не тільки в розглядуваних розділах, а в усіх схоластичних текстах загалом. Однак, перш ніж перейти до аналізу цього визначення, ми коротко окреслимо наявні в схоластиці погляди на проблему поєднання душі й тіла та з'ясуємо, який зі способів розв'язання цієї проблеми обирають для себе Теофан Прокопович і Георгій Кониський. Етьєн Жільсон аналізує три концепції поєднання душі й тіла, які обговорювалися середньовічними, у тому числі й схоластичними, філософами [див.: Gilson 1922: 143-145].

Перша з них обґрунтовувала погляд, згідно з яким поєднання душі й тіла відбувалося у формі злиття духовної й тілесної субстанції в єдину суцільну сутність (такий погляд був характерний, зокрема, для Тертуліана й певною мірою Лактанція) [див.: Gilson 1986: 98-99, 108]. Друга концепція обстоювала поєднання душі й тіла у спосіб зовнішнього доторкання й відповідне розуміння душі як сутності людини, а тіла – як знаряддя, що його душа використовує для здійснення своїх функцій. Таке бачення душі як самосуцї субстанції було започатковане Платоном і обґрунтоване ним у діалозі «Алківїад», а згодом запозичене Плотїном. Цього бачення дотримувалися св. Августин та послїдовники останнього, до прикладу, св. Бонавентура, св. Альберт Великий інш. І, нарешті, третя концепція розглядала душу як властиву форму людського виду, що поєднується з тілом у субстанціальний спосіб для конституювання індивідуального субстанціального утворення (*compositum*) – людини, якому дає життя, якого надїляє здатністю відчущання й мислення.

Перша концепція у присвячених проблемі душі книгах двох аналізованих філософських курсів не обговорюється. Натомість в обох текстах у першому розділі під назвою «*An sit et quod sit in communi anima?*» наводяться уявлення про душу античних філософів (цей уривок тексту в трактаті Прокоповича дослївно відтворюється у пізнішому філософському курсі Кониського [Koniski 1749-1751: L.4, t.1, c.1; f.293]). Отже, описуючи уявлення давніх мислителів про те, що таке душа, обидва могилянські професори згадують вчення Демокріта і Левкіппа, які вважали душу «круглими атомами, подібними до тих, що літають у сонячному промені». Могилянці розповідають своїм слухачам про філософів, які основу речей вбачали або в якомусь одному елементі, або в багатьох і, відповідно до цього, дотримувалися думки, що з тих таки елементів складається й людська душа. Вони говорять про Гераклїта, який вважав душу вогнем, Дїогена, що ототожнював її з повітрям, про піфагорїйця Гїппона, що вважав душу водою, про деяких піфагорїйців, які дотримувалися думки, що душа є гармонїєю багатьох елементів, про Галена, що мислив її як певне співвідношення якостей, імовірно (написано не чїтко) про Крітія, учня Горгїя і Сократа або про стоїка Хрисїппа, які вважали душу кров'ю. Усі ці погляди, на переконання Прокоповича й Кониського, хибні, бо, спираючись на них, нібито неможливо пояснити велику кількість і різноманїтність здійснюваних душею вітальних функцій [Koniski 1747-1749: L. 1, cap.1; f. 208 v.]. Отже будь-який варіант, що передбачав би можливість походження людської душі з матеріального світу, вважався ними неприйнятним.

Концепція душі як самосуцї субстанції подається в обох трактатах, проте її виклад супроводжується аргументами, спрямованими на доведення її хибності. Так Теофан Прокопович, пояснюючи позицію Платона та його послїдовників, стверджує, що розуміння душі як самодостатньої, зовні догичної до тіла, наявної не у ньому, а поряд з ним, форми, яка «*existit assistendo*», призводить до заперечення приналежності матерії до сутності людини. В результаті такого розуміння душі людина, каже Прокопович, по-перше, не могла б мислитися як єдине ціле й становити єдину сутність і природу. Бо якби вона поводитися не як потенція, а як якась завершена в собі субстанція, то не була би здатною утворювати цілісну єдність з іншим, а отже й людину, яка складається з духа й тіла, була б не чимсь одним, тобто не єдиним, а множинним утворенням, що є нечуваним («*non esset apta facere unum per se cum alio, ac proinde homo, qui ex animo constat et corpore, non esset unum quod, sed multa, quod est inauditum*») [ibid.: L. 1, cap.1; f. 235 v.]. По-друге, розвиває свою думку Прокопович, людина як цілісність не могла б мислити у раціональний спосіб і

здійснювати волевиявлення. Це було б функцією винятково душі, подібно до того, як ми уявляємо тільки ангела, що мислить у явленому тілі, що припустити стосовно людини є абсурдним («*hominem non intelligere rationaliter velleque: sed solam animam in corpore id praestare, sicut concipimus solum angelum intelligere in assumpto corpore, quod admittere in hominem absurdum est*» [ibid.]). І хоча людина, пояснює Прокопович, мислить завдяки не тілу, а душі, сама мисленнева діяльність вважається приналежною не душі або тілу, а цілісному складеному утворенню («*Nam licet homo per corpus non intelligat, sed per animam, actio tamen ipsa non animae vel corpori, sed toti composito tribuitur*» [ibid.]). І нарешті третій аргумент, що його використовує Прокопович для спростування концепції поєднання душі з тілом у спосіб зовнішнього доторкання, полягає в тому, що припустити можливість незалежного від тіла здійснення мисленневих функцій розумної душі на кшталт тієї, що [згідно з тогочасними уявленнями – Я. С.] вважалася притаманною демонам, які могли являти себе у певних тілесних образах, є абсурдною, бо, незважаючи на те, що деякі функції розумної душі перевищують чуття і тіло, проте вони у цьому житті не можуть відбуватися без співдії чуттів і тіла, адже з досвіду відомо про те, що ми не мислимо без використання образів, даних нам фантазією («*Licet enim eius [animae] nonnullae operationes sint supra sensum et corpus, non tamen sine concursu sensuum et corporis in hac vita fieri possint. Sic enim experimur nos non intelligere sine phantasmatis*» [ibid.]). Ті ж самі аргументи для спростування концепції поєднання душі з тілом у спосіб зовнішнього доторкання Георгія Кониський повторює у своєму наступному філософському курсі, який, однак своєю інтерпретацією проблем чуттєвого й інтелектуального пізнання, як буде видно з подальшого розгляду, значно відрізняється від курсу філософії Теофана Прокоповича, за яким він читав у Києво-Могилянській академії свій перший курс лекцій [Koniski 1749-1751: L. VI; C. 2, M. 1, f.316].

Тексти аналізованих книг про душу свідчать про те, що Прокопович і Кониський, як зрештою і інші могилянські автори, репрезентували філософію другої схоластики. Відомий дослідник схоластики і історії Реформації Саша Салатовський характеризує другу схоластику як іспанський, португальський та італійський ренесансний аристотелізм XVI ст., що поєднував у собі старе й нове, традицію і прогрес. Він наголошує на тому, що цей філософський напрямок не був простим повторенням першої схоластики Середньовіччя, натомість він увібрав у себе досягнення гуманізму, який відзначався відходом від схоластики і зверненням до античності («*Der spanische, portugiesische und italienische Renaissance-Aristotelismus des 16. Jh.s vereint in sich Altes und Neues, Tradition und Fortschritt. Er gilt als die Zweite Scholastik 2, und dennoch ist er mehr als die bloße Wiederholung der Ersten Scholastik des Mittelalters, hat er doch die Errungenschaften des Humanismus in sich aufgenommen, der sich ja gerade durch eine Absetzbewegung von ihr im Rückgriff auf die Antike auszeichnete*» [Salatowsky 2006: S. 133]. Отже, спираючись на позицію більшості представників другої схоластики щодо бачення ними проблеми душі, Прокопович і Кониський дотримуються третьої з названих вище концепцій поєднання душі й тіла. Вважаючи основними властивостями людської душі нематеріальність і безсмертя (*immaterialitas et immortalitas*), вони визначали її як форму людського виду, яка, поєднуючись з тілом у субстанціальний спосіб, конституює *compositum* або індивідуальне субстанціальне утворення – людину, надаючи їй відповідних якостей. Згідно з такою концепцією вони вважали душу формою оформлюючою, а не зовні дотичною до тіла («*asserō animam rationalem esse formam vere informantem, non assistantem*» [Koniski 1747-1749: L. 1, cap.1; f. 235 v.]). Таке розуміння душі було характерним для приналежних до

другої схоластики авторів безвідносно до того, яку течію цього напрямку вони репрезентували: томістичну чи скотистичну. С.Салатовскі, говорячи про концепцію душі відомого єзуїта, представника Саламанкської школи Франсиско де Толедо (1532–1596) стверджує... : «Духовна душа сама по собі й за своєю субстанцією *forma corporis*, що надає буття матерії і сприяє тому, щоб душа й тіло утворили саму по собі єдність. Згідно з Толедо її слід визначати як притаманну людині душу так само, як вегетативну рослини і чуттєву душу тварини. Як *forma corporis* вона в глибшому сенсі є *forma informans*, а не *forma assistens*, як він наголошував на протигагу до Платона й Григорія Ніського, посилаючись на В'єнський собор 1312 р. і на 5-ий Латеранський собор. Ця теза спрямована насамперед проти Авероеца («Die Geistseele ist an sich selbst und ihrer Substanz nach *forma corporis*, die der Materie das Sein gibt und bewirkt, daß Seele und Körper an sich eine Einheit bilden. Sie ist für Toletus als die dem Menschen eigentümliche Seele genau so zu definieren wie die *anima vegetans* der Pflanze und die *anima sentiens* des Tiers. Als *forma corporis* ist sie genauerhin *forma informans*, nicht *forma assistens*, wie er gegen Platon und Gregor von Nyssa unter Berufung auf das Konzil von Vienne von 1312 und das 5. Laterankonzil betonte. Auch diese These richtet sich in erster Linie gegen Averroes») [Salatowsky 2006: 147]). Відповідно до цього у текстах обох могилянських професорів дається Аристотелеве визначення розумної душі як першого акту фізичного органічного тіла, що в потенції містить у собі життя раціональне або інтелектуальне, або ж як перший принцип, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, переміщуємося у просторі і мислимо («Anima rationalis definitur actus primus corporis physici organici potestate vitam rationalem seu intellectivam habentis, vel primum principium, quo vivimus, sentimus, loco-movemur et intelligimus» – *ibid.*). Отже в обох розглядуваних текстах ми маємо сформоване схоластичною філософією розуміння людини як цілісного гармонійного поєднання двох конститутивних елементів – душі й тіла – що у висліді витворюють пластично-об'ємну єдність, яка, на думку Карла Вернера, «має в собі щось загадкове, проте не належить до сфери неможливого, до того ж відповідає Божій мудрості у її прагненні заповнити розрив між ангельською і чисто чуттєвою натурами з допомогою члена-посередника, в якому властивості обох природ утворювали б певний сплав, зливаючись в єдину цілісну природу» («Dies hat nun allerdings etwas sehr Rätselhaftes an sich, gehört aber nicht in den Bereich des Unmöglichen; zudem ist es der göttlichen Weisheit angemessen, den Abstand zwischen englischer und rein sinnlicher Natur durch ein Mittelglied auszufüllen, in welchem das Eigentümliche beider Naturen zu Einer Natur verschmolzen ist») [Werner 1861: 109]).

Ця складена з душі й тіла об'ємно-пластична єдність відповідно до того, як її уявляли собі схоластичні автори, передбачала субстанціонально-акцидентальну вітальну структуру, яка знову ж таки передбачала подальший поділ на відповідні підпорядковані структури. Особливості схоластичного розуміння доволі складної організації людини як цілісного духовно-тілесного утворення розглядає у своїй праці, присвяченій аналізу антропології Франсиско Суареса, іспанський дослідник Сальвадор Кастельйоте. Він стверджує, що для того, аби зрозуміти особливості інтерпретації схоластами загалом і Суаресом зокрема прийнятого ними Аристотелевого визначення душі як першої ентелехії органічного тіла, що потенційно містить у собі життя, потрібно взяти до уваги їхнє бачення відношення між потенцією і життям. Останнє може виявляти себе в акцидентальний або в субстанціальний спосіб. До того ж якщо акцидентальне життя стосується як пасивної, так і активної потенції, то субстанціальне має відношення лише до пасивної потенції («Um eine bessere Auffassung dieses Problems zu erreichen, müssen wir nun das

Verhältnis zwischen Potenz und Leben ins Auge fassen. Das Leben... kann entweder akzidentell oder substantiell sein. Das akzidentelle Leben bezieht sich auf eine passive als auch auf eine aktive Potenz, während das substantielle nur im Verhältnis zu einer passiven Potenz steht» [Castellote 1982: 43]). Далі, стверджує дослідник, якщо «vita» розуміється в активній потенції або у відношенні до «operatio», то це життя є акцидентальним, оскільки воно перебуває у потенції до «інструментальної» структури; якщо ж воно сприймається у потенції пасивній, тобто з огляду на реєпцію форми, тоді це життя має субстанціальне значення, позаяк воно перебуває в потенції до матеріальної структури, тобто в потенції до матеріальних диспозицій, налаштованостей, які підготовляють прийняття душі («Wenn man “vita” in aktiver Potenz oder im Bezug auf die “operatio” versteht, dann ist dieses Leben ein akzidentelles, sofern es in Potenz in einer “werkzeuglichen” Organisation ist. Wenn man aber “vita” in passiver Potenz, d. h. auf die Rezeption der Form hin, auffaßt, dann bedeutet dieses Leben ein substantielles, sofern es in Potenz in einer materiellen Organisation ist, d. h. in Potenz in den materiellen Dispositionen, die die Formaufnahme vorbereiten (causa materialis hominis)» [ibid.]). Ці обидві структури Суарес вважав акцидентальними, такими, що складаються з різних акцидентальних диспозицій і які перебувають у різних частинах органічного тіла. Через те ж, що ці диспозиції призначені для виконання різних завдань, вони визначаються як активні або пасивні. Активними є знаряддя, які уможливають вітальні функції і такими є органи людського тіла, а пасивними диспозиціями – ті, що підготовляють матерію для прийняття душі. Таким чином виходить, що друга структура передує душі, проте лише з огляду на причину диспозитивну, налаштовувальну («in genere causae dispositivae»). Водночас, якщо розглядати всю цю акцидентальну структуру в аспекті цільової причини («in genere causae finalis»), тоді, стверджує С. Кастельйоте, інструментальна структура постає як певний план або проект, який передує формі (non est anima prior quam ordo»). Це означає, що душа підпорядкована цьому плану, сутнісній ентелехії природи, і відповідно до нього попередньо планується структура, яка має слугувати досконалому стану живої істоти. І саме такою є інструментальна структура [ibid.: 44]. Таким чином Суарес обґрунтовує думку, згідно з якою органічне тіло слід розглядати у двох аспектах: з огляду на субстанціальну структуру і тоді воно є тим самим, що складене з матерії і субстанціальної форми, яка в різний спосіб оформлює різні частини матерії. І такою формою є лише душа, а таким органічним тілом є сама конституйована душею жива істота. Що до органічного тіла, то воно, як складова частина субстанціальної структури, істотно відрізняється від органічного тіла як акцидентальної структури, бо воно формально структурується акциденціями, а не душею. Тому воно використовується відносно матеріальної причини для прийняття душі, конституюється ж воно в силу введення душі («Alio modo sumitur «corpus organicum» organisatione substantiali; et isto modo significat idem quod compositum ex materia et forma substantiali informante diverso modo diversas materiae partes. Quae forma non est nisi anima, et tale corpus organicum est ipsum vivens per animam constitutum. Et «corpus organicum» isto modo differt a primo, quod illud organisatur formaliter per accidentia, hoc vero per animam. Unde illud supponitur in genere causae materialis ad receptionem animae, hoc vero constituitur ex vi introductionis animae» [Suárez 1991: 18 (D. 1, Q.3-8)]. І далі, розтлумачуючи своє розуміння того, що, на його думку, мав на увазі Аристотель, коли у своєму визначенні душі говорив про здатне до життя органічне тіло («potentia vitam habet»), Суарес каже, що саме бачення органічного тіла як лише акцидентально структурованого дало можливість грецькому філософові як найкраще пояснити сутність душі (quidditas animae), бо він показує властивий спосіб оформлення душі, спосіб, завдяки якому вона відрізняється від інших

форм і з огляду на який душа потребує в матерії акцидентальну структуру. І у цьому сенсі говориться про тіло як про таке, що має в потенції життя, однак мова йде не про субстанціальне життя, а про акцидентальне, тобто таке, що перебуває в потенції до частин життя («...sic explicat optime quidditatem animae, nam declarat modum proprium informandi animae, per quem ipsa ab aliis formis distinguitur, et ratione cuius requirit anima in materia organisationem accidentalem. Si hoc modo sumatur «corpus organicum», dicitur de illo quod potentia vitam habet», non de substantiali vita, sed de accidentali, id est, in potentia ad partes vitae» [ibid.].

Отже, вище мова вже йшла про те, що має сформуватися певне акцидентальне утворення, яке наче передує проникненню у нього душі для його актуалізації, для здійснюваного душою-формою зняття потенціальності суб'єкта, зняття субстанціальної потенціальності акцидентально існуючої матерії-тіла («Actuare est potentialitatem subiecti tollere... nam ille actus primus [id est anima] tollit substantialem potentialitatem materiae, quae est summa potentialitas» [ibid.: D.1, Q.2: 5-2]). Однак душа підпорядкована цій акцидентальній структурі чи то прив'язана до неї завдяки, як уже зазначалося, сутнісній ентелехії природи. Це означає, що quidditas, видова сутність людини, актуалізуючи те чи інше органічне тіло, наявне у вигляді акцидентального утворення, перестає бути чистою можливістю, стягуючись до індивідуальної сутності або інакше до субстанціальної сутності (substantialis entitas), індивідуальної людської субстанції – носія всіх реальних сутнісних та індивідуальних властивостей конкретного людського суб'єкта, що мислиться вже в аспекті природи (natura), тобто радикального внутрішнього принципу всіх дій і властивостей існуючого й визначеного нею суцього [Gilson 1994: 147-148]. Таке розуміння сутності засвідчує приналежність Суареса до есенціалістичної онтології, у межах якої обґрунтовується поняття реальної сутності, чия досконалість є достатньою підставою і для її існування, і для здійснюваних нею дій на відміну від томістської концепції, згідно з якою актуалізація сутності відбувається завдяки дії наданого їй Богом акту існування, який, діючи всередині сутності саме своєю енергією постійно актуалізує її до буття, забезпечує єдність субстанції і акциденцій, конститууючи єдине суще й оприявнюючись назовні в динамізмі іманентних операцій цього суцього [Gilson 1994: 153].

Аналіз визначення душі, як він подається у текстах Прокоповича й Кониського, у стислій формі відтворює щойно наведений і в загальних рисах усталений у схоластиці погляд на проблему душі й формування живої істоти. Насамперед зазначимо, що могилянські професори, принаймні ті, чий тексти дотепер вивчалися, навіть Інокентій Гізел, який намагався поєднати у своїх концептуальних побудовах томістичні й скотистичні підходи до розв'язання розглядуваних ним проблем, схилилися до есенціалістичного мислення в інтерпретації проблеми відмінності між сутністю та її існуванням. У розділах обох аналізованих авторів, де обговорюється питання про сутність душі, індивідуальне суще, що виникало внаслідок поєднання душі з тілом, розуміється як цілковито актуалізована сутність, яка не потребує для свого існування додаткової актуальності або екзистенції. Це ж таки утворюване шляхом проникнення душі в тіло індивідуальне суще представлено як субстанціонально-акцидентальна структура, аналогічна вище описаній. Так само береться до уваги відношення між потенцією і життям. Саме життя розглядається як таке, що оприявнює себе в субстанціальний та акцидентальний спосіб. Субстанціальне життя стосується пасивної потенції. Так у курсі філософії Прокоповича стверджується: «...слід звернути увагу на те, що життя осмислюється подвійно: субстанціально й акцидентально або як життя в акті першому і життя в акті другому» («...advertendum est vitam dupliciter sumi: substantialiter et accidentaliter, seu pro vita in

actu primo et vita in actu secundo» [Koniski 1747-1749: L. 1, cap.1; f. 208 v.]. Якщо життя розглядати у першому акті й у сенсі субстанціальному, воно є джерелом і основою всіх здатностей і вітальних актів, відповідно до того, як його розуміє Аристотель у кн. 2 «Про душу» текст. 37, коли стверджує, що жити для живих істот означає бути: «Vita in primo actu et substantialiter accepta est radix et principium omnium potentiatarum et actuum vitalium, quo modo accipit Aristoteles lib: 2 de anima textu 37, dum dicit: vivere viventium est esse» [ibid.]. Життя у другому акті й у сенсі акцидентальному, продовжує Прокопович, – це самі вітальні дії, похідні від такого принципу, як от для живої істоти харчування, ріст, відчуження: «Vita in secundo actu et accidentaliter sumpta sunt ipsae operationes vitales, a tali principio procedentes: ut in animali nutritio, auctio, sensatio» [ibid.]. Далі Прокопович, розмірковуючи про поняття живої істоти, говорить про те, що до його визначення докладали зусиль чимало філософів («multum multi desudaverunt»), згадує думку Родриго де Арріаги (1592–1667), який вважав, що жодне з відомих визначень не є таким, що однозначно відповідає усім живим створінням, і доходить висновку, що принцип життя, спільний для живих істот полягає у властивому їм внутрішньому рухові, і отже жити означає ніщо інше, як рухати себе зсередини, а началом саме внутрішнім, завдяки якому виникає рух живої істоти, є та ж таки субстанціальна форма, що діє у вітальний спосіб і яка сама по собі може вважатися життям у першому акті. Сам же рух є дією, спричиненою тією формою і яку можна назвати життям у другому акті («...rationem vitae communis omnibus viventibus in hoc consistere, quod se moveant ab intrinseco, proinde vivere nihil aliud est, quam ab intrinseco sese movere et principium quidem intrinsecum, a quo fit motus viventis est ipsa forma substantialis vitaliter operans, quae secundum se potest dici vita in actu primo. Ipse vero motus est operatio, ab illa forma procedens, quae vocari potest vita in actu secundo» [ibid.: f. 209]).

Таким чином Прокопович демонструє загальноприйнятую у схоластиці загалом і в другій схоластиці зокрема інтерпретацію Аристотелевого визначення душі, де виокремлюється значення душі як оформлюючої форми і вирішального чинника у знятті потенціальності суб'єкта й становленні субстанціальної структури живої істоти, а також акцентується увага на її значенні для запуску акцидентального життя, тобто життя як осмисленого в активній потенції або у відношенні до дії, що знімає потенцію інструментальної структури, тобто приводить до дії тілесні органи.

Ще один аспект в інтерпретації визначення душі пов'язаний у Прокоповича, як зрештою і в інших представників схоластичної філософії, з їх розумінням фізичного тіла, яке розглядалося як таке, що перебуває у різних станах: а) у стані ембріональному; б) у стані остаточного налаштування для прийняття форми; в) у стані поєднання з душею, як складова частина живої істоти. Що стосується останнього стану, то тут воно функціонувало залежно від рівня душі, що його оформлювала: відповідно вегетативної, чуттєвої чи розумної. І тут поставала проблема дистинкції між різними ступенями душі, насамперед стосовно душі людини. Бачення ж перших двох залежало від позиції, яку обстоювали різні схоластичні автори у зв'язку з їхнім підходом до проблеми єдності і множинності форм.

Що стосується проблеми розрізнення різних рівнів людської душі, а саме вегетативного, сенситивного й раціонального, то її бачення відрізнялося у представників томістичної і схогистичної шкіл. Томісти вважали, що види живих істот і форми, які їх визначають, розрізняються відповідно до наданого їм Богом рівня існування, а зміна цього рівня – його підвищення або зниження – спричинювала зміну виду. Виходячи з цього,



розумну душу людини вони мислили як єдину субстанціальну форму, до складу якої входили душа рослинна, чуттєва й розумна, і ці три види душ розрізнялися між собою віртуально. Скотисти ж, для яких сутність визначала міру існування, вбачали між цими видами душ, що складала структуру людської душі, формальну дистинкцію, глибшу від віртуальної. Серед могилянських професорів, чії тексти досі вивчалися, до визнання формальної дистинкції між цими структурними складовими душі людини схилився лише Інокентій Гізель. Теофан Прокопович у другому розділі першої книги «De anima in genere» під назвою «Quotuplex sit anima» («Із кількох частин складається душа?») каже таке: «...розумна душа насправді становить цілісність у різноманітності: адже душа загалом встановлює принцип діяння у вітальний спосіб, але безвідносно до вегетативного, сенситивного й раціонального. З іншого боку розумна душа вказує на принцип діяння у сенсі видовому, а саме життєзабезпечення, відчуття і мислення. Подібним чином вона, хоча й містить у собі душу сенситивну й вегетативну, однак лише у спосіб матеріальний, а не формальний, як подвійне число міститься в потрійному і як поверхня містить лінію» («...animam rationalem continere quidem totum, sed diverso modo: nam anima in communi dicit quidem principium operandi vitaliter, sed abstrahit a vegetativo, sensitivo et rationali. At anima rationalis dicit principium operandi specificè nimirum vegetandi, sentiendi et intelligendi. Similiter quanquam includit in se animam sensitivam et vegetativam, sed tantum materialiter non formaliter, quo modo numerus binarius includitur in ternario et sicut superficies lineam continet») [ibid.: f. 210]). Ті ж аргументи для спростування позиції щодо наявності формальної дистинкції між різними елементами структури людської душі наводяться й у другому з аналізованих філософських курсів Георгія Кониського [Koniski 1749-1751: L. IV; T I; C. 2, M. 1, f.294].

Отже, можна стверджувати, що інтерпретація Прокоповичем і Кониським тривірневої структури єдиної людської душі є близькою до її розуміння томістами, імовірно до концепції Суареса, згідно з якою ці три різноступеневі, тією чи іншою мірою взаємозалежні компоненти людської душі слід розуміти як модуси (modi) її діяльності [Werner 1861: 119]). Проте більш вірогідною видається його орієнтація у розв'язанні проблеми розрізнення трьох рівнів людської душі на позицію Арріаґи або якихось інших авторів, що спиралися на концепцію душі цього представника другої схоластики. Так чи інакше, Арріаґу він уже принагідно згадував при поясненні визначення душі. У третьому розділі I книги «De anima in genere», де Прокопович розмірковує про те, чи існує в живій істоті більше від однієї душі («In uno vivente plures quam una sint animae?»), він, обґрунтовуючи неможливість існування багатьох душ у одній і тій самій живій істоті, каже: «...вегетативна й чуттєва душа, взята безумовно, помітно, що входять формально до складу розумної душі. Дійсно, оскільки людина формально є живим створінням і до того ж причетна до якоїсь формальної основи життя і відчуття, а ця формальна основа в людині є нічим іншим, як розумна душа, то вона вочевидь формально містить вегетативну й сенситивну. І, виходячи з цього, ти не сказав би, що формально людина вважається рослиною, конем тощо: адже розумна душа містить вегетативну й чуттєву у сенсі родовому, тобто що вона є животворящою і відчуваючою не в сенсі видовому на кшталт рослини чи тварини. Якщо ж ти скажеш, що не існує родового ступеня без видового, то тим більше, якщо душа розумна в сенсі родовому містить тварину і живу істоту, вона містить крім цього ступінь видовий, тобто [ступінь] людини, а не тварини й рослини, бо рослина як така передбачає заперечення чуттєвого, а тварина як така – заперечення раціонального, що не може відповідати людині» [Koniski 1747-1749: 211 (L. 1, cap.3)]. Приблизно в такий же спосіб пояснює специфіку структури людської душі Арріаґа:

«Чи є розумна душа формально вегетативною і сенситивною?» – запитує іспанський філософ. І відповідає: «Це питання стосується винятково назви. Якщо під вегетативним розуміти те, що саме по собі росте й збільшується, то вочевидь вона не є формально вегетативною, тому що є неподільною. Якщо ж її розуміти як внутрішній принцип вегетації, безперечно вона є формально вегетативною, бо формально є принципом внутрішньо субстанціального зростання, що всіма визнається. У сенсі ж абсолютному я вважаю, що її слід вважати вегетативною, оскільки цей термін не є тим самим, що вегетабільне, адже означає зокрема здатність збільшення величини для свого композитуму; вегетабільне ж – це те, що росте також саме по собі, самодостатнє у своєму рості, а це не є властивістю душі; подібно й Бог, хоч і не є формально рухомим, проте є рушійною силою для тіл. Таким самим чином слід ствердити, що душа є формально чуттєвою, тобто формальним принципом відчуття, завдяки якому справді й реально відчуває і сприймає об'єкти, але формально не є чуттєвою, тобто матеріальною» («*An anima rationalis sit formaliter vegetativa et sensitiva? Haec quaestio de solo nomine. Si per vegetativum intelligatur, quod in se crescit et augetur, certum est, eam non esse formaliter vegetativam, quia est indivisibilis. Si vero intelligatur, quae est principium intrinsecum vegetationis, procul dubio est formaliter vegetativa, quia formaliter est principium augmentationis substantialis ab intrinseco, ut omnes fatentur. Absolute autem puto illam dicendam vegetativam, quia hoc nomen non est idem quod vegetabile, significat enim praecise virtutem augendi suum compositum; vegetabile vero est, quod in se etiam augetur, hoc autem non habet anima: sicut Deus, licet non sit formaliter mobilis, est tamen motivus corporum. Eodem modo dicendum est, eam esse formaliter sensitivam, id est principium formale sensationum, per quam ipsa vere et realiter sentit, ac percipit obiecta, sed non est formaliter sensitivam, id est materialem.*» [Arriaga 1639: 530 (D.1; S.3.; p.530)]). Отже, як і Арріага, Прокопович дотримується думки, що раціональна душа людини, хоча й причетна до формального принципу зростання й відчуття, проте у формальному сенсі вона є єдиною раціональною душею, яка забезпечує життєдіяльність людської істоти в усіх її виявах і не поділяється на формальності в скотистському розумінні цього терміна.

Як уже зазначалося, ще один аспект в інтерпретації визначення душі обома моголянськими професорами, пов'язаний з їх розумінням фізичного тіла в стані ембріональному й у стані остаточного налаштування для прийняття душі-форми. Їхня позиція у цьому питанні є ключем до з'ясування їхнього підходу до проблеми єдності і множинності форм.

Короткий огляд розв'язання цієї проблеми середньовічними мислителями можна знайти, зокрема, у праці Йозефа де Фріза «*Grundbegriffe der Scholastik*». Порівнюючи інтерпретації цієї проблеми Авероесом, Альбертом Великим, Томою Аквінським і Дунсом Скотом, він відзначає, що Авероес був прихильником концепції єдності форми, вважаючи, що суб'єкт або матерія приймає лише одну субстанціальну форму; Альберт Великий обґрунтовував вчення про множинність форм, які мають утворити тілесну структуру, здатну для сприйняття душі; Тома Аквінський стояв на позиції існування лише однієї форми-душі; Дунс Скот, обстоюючи множинність форм у змішаних тілах і живих істотах, крім часткових форм виокремлював ще форму тілесності (*forma corporeitatis*) як конститутивний принцип утворення тіла живої істоти [Vries 1980: 43-44]. В подальшому філософи томістичного спрямування заперечували можливість існування відмінної від душі форми тілесності, дотримуючись концепції єдності форми. Так Йозеф де Агілера вважає, що «якщо стверджувати, що тіло як суб'єкт, який приймає душу,

є актуалізованою формою матерією, тоді така форма є або відмінною від душі й відповідно в матерії крім душі буде присутньою інша форма, що несумісно з принципами Томістичної школи, які не припускають наявності в живих істотах відмінної від душі форми тілесності. Адже якщо така форма або якась інша існувала в матерії, душа входила б у матерію, яка б уже перебувала б в акті завдяки цій формі і як наслідок була б не субстанціальною, а акцидентальною формою живої істоти і єдине саме по собі не виникало б з душі й матерії, бо з двох суцностей в акті не постає самодостатня єдність» [Aguilera 1722: 204 (disp. I, q. I, §1: 7)]. Зрештою Агілера доходить висновку, що «душа конститує матерію у сенсі суб'єкта, який стає сприймаючим завдяки акту тієї самої душі, тобто в сенсі суб'єкта не відокремленого, тобто такого, що включає саму душу. Виходячи з цього, ... душа сприймається в матерії, конституюваній в акті прийняття через саму душу» [ibid.: 205]. Натомість філософи скотистичної орієнтації, до прикладу Бартоломео Мастрі й Бонавентура Беллутто, обстоювали погляд, згідно з яким душа, як субстанціальна форма живої істоти, поєднується з тілом, що являє собою конструкцію з часткових форм, скріплених формою тілесності. Остання ж «поводиться не як акт, а радше як матерія, бо ця форма не є простою, єдиною, а чимсь складеним з багатьох частин» [«...sic forma corporeitatis non se habet ut actus, sed potius ut materia, tum quia haec forma non est una simplex, sed quid aggregatum ex pluribus partibus» [Mastrii, & Belluti 1727: 16 (D.1; Q.1)]. Про концепцію органічного тіла Суареса вище вже говорилося. Тут можна лише додати, що в стані ембріональному іспанський філософ розумів його як становлення різних частин матерії тіла, а в стані остаточного налаштування для прийняття душі-форми як формально структуровану акцидентальну конструкцію, яка завдяки входу в неї душі конститується в субстанціальне утворення, тобто стає людиною.

З наведених трьох варіантів інтерпретації поняття органічного тіла у схоластичному визначенні душі у могилянських філософських курсах, досліджуваних в аспекті розуміння цієї проблеми, скотистичний варіант її розв'язання присутній лише в Інокентія Гізеля. Саме він схилився до концепції множинності форм, коли визначав органічне тіло як утворення, складене з ще неживих часткових субстанціальних форм, які оживають у мить поєднання тіла з душею («...illae formae substantiales, quae quidem sunt inanimatae de se, accipiunt vero vitam per adventum animae») [Гізель 2011: 240]. Що стосується розуміння органічного тіла, викладеного в текстах Прокоповича й Кониського, то воно є близьким до позиції Суареса. Так Прокопович у 4-ому розділі першої книги IV частини «Фізики» під назвою «An in corpore organico sint formae partiales?» розглядає дві точки зору на цю проблему. Одну з них, – каже він, – обстоюють скотисти, номіналісти, лікарі й дехто з єзуїтів, і вони переконані, що живе тіло має стільки часткових субстанціальних форм, скільки в ньому є гетерогенних частин, тобто крім душі вони припускають у ньому субстанціальну форму плоти, нерва, хряща й інші, які лише самі, без іншої єдиної субстанціальної форми могли б існувати до вітального народження і залишатися після смерті людини («Duplex circa cognitionem sententia est: una Scotistarum, Nominalium, medicarum et quorundam iesuitarum, docentium corpus animatum tot formis substantialibus partialibus praeditum, quot sunt partes heterogeneae in illo nimirum praeter animam admittunt formam substantialem carnis, formam nervi, formam cartilaginis et cetera, quae solae sine ulla alia forma substantiali generationem vitalem praecedant et mortem subsequantur» [Koniski 1747-1749: P.IV, L. 1, cap.4; f. 211v.]). Іншої думки на цю проблему, – провадить далі Прокопович, – дотримуються томісти. Вони заперечують існування будь-яких такого роду часткових форм, стверджуючи, що достатньою є наявність тільки однієї душі. Далі, аналізуючи аргументацію прихильників двох окреслених способів розв'язання

проблеми єдності й множинності форм, Прокопович формулює свою позицію стосовно цього питання: «По-перше, – каже він, – різноманітність налаштованостей і функцій дійсно свідчать про відмінність субстанціальних форм, проте у різних супозитах, натомість у тому самому супозиті – лише про відмінність форм акцидентальних і будови, а ще про відмінність частин; по-друге, різні органи у тій самій живій істоті мають різні лише акцидентальні форми й гетерогенні структури, а не субстанціальні. По-третє, око не конститується у буття ока стосовно будови і зовнішнього вигляду. Погоджуюсь, адже у цьому сенсі воно конститується через якості. Не конститується субстанціонально у буття ока – заперечую. Як додатковий аргумент скажи: око після смерті є оком тільки в сенсі еквівокативному, приміром як око скляне або намальоване, як стверджує Аристотель у кн. 2 «Про душу» розд. 1; по-четверте, декому здається достатнім, якщо сказати, що з відходом душі мала б змінитися і форма в тілі, до прикладу, трупна [форма] тварини, причина чого, як вважають, є універсальною, яка [ця причина], будучи передбачливою [і дбаючи], щоб матерія колись не виявилася без жодної форми, надавала б [їй] форми, відповідної для майбутнього здійснення повного розкладу тіла та [його] перетворення в іншу субстанцію, і вважають це достатнім... Мені однак здається набагато вірогіднішим те, що й у трупі, й в ембріоні до одушевлення плоду немає жодної субстанціальної форми, окремої від співвідношення якостей. Справді, якщо всі інші змішані неживі тіла, як от метали і камені наділені дивовижними властивостями, видається імовірнішим і для інших не мати іншої форми крім відповідного співвідношення якостей, надто для тіла трупа, що неухильно йде до розкладу й знищення, немає потреби в окремій формі крім співвідношення якостей частин» («...Mihi tamen videtur longe verisimilius esse, cum in cadavere cum embrione ante animationem foetus nullam esse formam substantialem singularem a temperamento, nam si caetera mixta inanimata, ut metalla et lapides, miris proprietatibus donata, probabilius videntur nonnullis non habere aliam formam praeter temperamentum suum, multo magis cadaverico corpori, quod continuo ad resolutionem et corruptionem vergit, singularis forma praeter temperamentum partium necessaria non est» [ibid.: f.212]). Виходячи з усього сказаного, можна зробити висновок, що Теофан Прокопович заперечує скотистичну концепцію про існування в ембріоні до його поєднання з душею-формою часткових субстанціальних форм. Такий самий погляд обґрунтовує Георгій Кониський у своєму другому курсі лекцій. Зародок, стверджує він, збільшується у лоні матері до приходу розумної душі подібно до того, як це відбувається з неживими тілами. Ріст ембріону забезпечується душею матері, яка спрямовує кров до місця зачаття, а з останньої завдяки формуючій здатності насіння втворюються частини плоті. Сама ж кров притягується пупковою веною не живим способом, а так, як вода втягується губчастими речами. Що стосується розумної душі, то вона, переконаний Кониський, поєднується з уже пристосованою матерією. І ця пристосованість виявляється у вигляді диспозицій-налаштованостей, які виникають завдяки теплу й формоутворювальній здатності організму матері, а не вегетативній душі як самостійному началу («Anima rationalis advenit materiae iam dispositae... Respondeo animam rationalem advenire materiae dispositae dispositionibus sufficientibus, quae sine anima vegetante possunt procurari a calore et virtute matris... Aristoteles dicit animam vegetativam in conceptis non esse actu, sed tantum potestate, antequam cibum attrahant et officio animae fungantur, quod idem dicendum ait de anima sensitiva et rationali» [Koniski 1749-1751: L. IV; C. 2, M.2, f.295], адже у зародках вегетативна душа, як вочевидь і душа людини загалом, якщо брати до уваги розуміння Кониським душі як єдиної трирівневої субстанції, є ще лише в потенції, її

оформлюючий акт ще попереду, у мить народження людини. Таким чином можна стверджувати, що концепція органічного тіла, як воно мислилося в стані ембріональному і в стані готовності до прийняття душі в обох розглядуваних філософських курсах, аналогічна позиції Суареса в інтерпретації цього питання. Обидва могилянські професори вважали його акцидентально структурованим, системою диспозицій або налаштованих, що завдяки поєднанню з душею шляхом здійснення нею акту його оформлення перетворювалося в завершену субстанцію, людський індивід.

Отже проведений аналіз засвідчує, що позиції Прокоповича й Кониського у питанні інтерпретації ними визначення душі, а також пов'язаних з цим питанням розуміння органічного тіла й проблеми єдності й множинності форм цілком збігаються. Інакше справа мається з концепцією чуттєвого й інтелектуального пізнання. Тут погляди цих професорів Києво-Могилянської академії істотно розрізняються. Викладена Прокоповичем концепція сприйняття людиною об'єктів зовнішнього світу і подальшого їх пізнання вказує на те, що у розв'язанні цієї проблеми він спирався на загальноприйняте у схоластиці вчення про *coniunctio* (інтенціональне поєднання) пізнавальних здатностей зі своїми об'єктами. В основу цього вчення було покладено ідею про інтенціональну спрямованість психічних явищ, про внутрішню активну націленість людської психіки на той чи інший зовнішній об'єкт і відповідне утвердження відмінності психічних і фізичних явищ, ідею, що була тим внеском схоластичної філософії в історію ідей, який не втрачає свого значення і для сучасної філософської думки [Klíma 2015].

Відповідно таке інтенціональне поєднання Прокопович мислив здійснюваним за допомоги закарбованих і виражених видів (*species impressae et expressae*). Як приклад пояснення необхідності *species* для інтенціонального поєднання пізнавальних здатностей зі своїми об'єктами можна навести думку Арріаги, на якого у своїх концептуальних побудовах імовірно спирався Прокопович, свідченням чого є посилення на цього філософа у текстах книг, присвячених обговоренню проблеми душі. Об'єкт, каже Арріага, повинен сприяти пізнанню себе або сам по собі або за посередництвом іншого («*obiectum vel per se vel medio alio debet concurrere ad cognitionem sui*» [Arriaga 1639: 599]). Так для того, аби побачити, приміром, колір, потрібна якась опосередкована якість («*media qualitas aliqua*»). Ця опосередкована якість заміщає колір для того, щоб бачення стало можливим («*quae sit vicaria et substitutum illius ad productionem visionis*») і називається вона *species impressa* [ibid.].

При цьому, відповідно до схоластичної концепції пізнання, Прокопович виокремлював у пізнавальному процесі момент початкової репрезентації об'єкта, здійснюваною первинною *species impressa*, яка надходила від об'єкта у відповідь на сконцентровану на ньому увагу душі, й низку наступних етапів, що забезпечували розгортання пізнавального процесу в його чуттєвій та інтелектуальній формах. Цей процес розумівся ним як сходження по вертикалі: від первинної *species impressa* до схоплення і вираження у понятті сутності осмислюваної речі, бо концепція *species*, як і схоластична психологія загалом, зосереджувалася на пізнанні сутності окремих об'єктів, що її відрізняє від сучасної когнітивної психології, яка бере до уваги насамперед націленість сприйняття і пізнання не на окремі об'єкти і концепти, а на внутрішні розумові процеси, структуру зв'язків і концептуальні ряди («*states of affairs or conceptual clusters*») [Spruit 1994: 9].

Первинна *species impressa* мислилася Прокоповичем і іншими філософами схоластичної орієнтації як певний обсяг даних про означувану річ, той обсяг даних, що надходить від об'єкта і який, на думку Галини Вдовиної, можна визначити як «повідомлення», «інформацію» або «код» [Вдовина 2009: 128-129]. Ця ж таки первинна *species*

*impressa* розглядалася Прокоповичем як чинник конституювання чуттєвої пізнавальної здатності в першому акті, її приведення до активного стану, наслідком чого започатковувався процес асиміляції та інтенціонального уподібнення до об'єкта чуттєвої, а згодом і інтелектуальної здатності. Цей процес уявлявся йому складним і багаторівневим, як процес конституювання пізнавальних здатностей у других актах, здійснення пізнавальними здатностями операцій з різного рівня опрацьованими видами (*species expressae*) аж до вираження інтелектом у понятті сутнісного змісту пізнаваної речі.

У другій книзі п'ятої частини свого філософського курсу, присвяченої проблемі душі під назвою «*De sensu in particulari*» («Про чуття зокрема») Прокопович спочатку розглядає особливості функціонування зовнішньочуттєвої складової пізнавальної здатності, тобто зору (*visus*), слуху (*auditus*), нюху (*olfactus*), смаку (*gustus*) і дотику (*tactus*). Саме на рівні зовнішніх чуттів відбувається згадувана вище активізація пізнавальної здатності та її конституювання у першому акті. Аналізуючи це первинне сприйняття, як його розуміли філософи-схоласти, Кастельйоте наводить висловлювання Хав'єра Субірі, який звертає увагу на те, що відношення між людиною і світом знаходить своє вираження спочатку в концентрації уваги (*Ostensivität*), яку людина набуває від представлення, що містить у собі сутність речей [Castellote 1982: 115-116]. Тобто, об'єкт постає перед людиною, і її сконцентрованість на ньому створює умови для ініціації процесу його пізнання.

Привнесена первинною *species impressa* і сприйнята зовнішніми органами чуття, інформація потребувала сортування і впорядкування. І тут для опрацювання отриманої розрізної інформації у пізнавальний процес включалася внутрішньочуттєва його складова. Про наявність внутрішнього чуття й потребу в ньому, – пояснює Прокопович, – люди знають з досвіду. Свідченням функціонування цього чуття є спостережувані у тварин певні пізнавальні дії, невідповідні жодному зовнішньому чуттю, серед яких, до прикладу, наявні в них певні відомості про речі відсутні й про те, що відбувалося у минулому. Так собаки гавкають під час сну, упізнають людей; корови не йдуть на пасовища й не повертаються до хліву без пастуха. Отже тварини не лише здатні до сприйняття, а й до дресирування. Усе це можна пояснити дією не зовнішніх чуттів, а саме внутрішнього чуття [Koniski 1747-1749: P.V, L.II, c.7, f. 227v]. Останнє Прокопович визначає як «здатність чуттєвої душі, до сфери дії якої відносяться як відсутні об'єкти, так і наявні об'єкти зовнішніх чуттів та їх відчуття. Таким чином об'єкт внутрішнього чуття включає у себе все, зовнішньо чуттєво сприймане разом із відчуттями зовнішніх чуттів і крім того багато такого, що неможливо сприйняти жодним зовнішнім чуттям» («*Describitur vero in communi sensus internus, quod sit facultas animae sensitivae, quae versatur circa obiecta tam absentia, quam praesentia sensuum externorum et eorum sensationes. Unde obiectum sensus interni complectitur sensibilia omnia externa cum sensationibus externis, praeterea multa talia, quae a nullo sensu externo percipi possunt*» [ibid.]).

Як у схоластичній філософії загалом, так і в могилянських текстах зокрема єдине внутрішнє чуття поділялося відповідно до визначених для нього функцій. Однак у різних авторів трапляються різні варіанти цього поділу. Наприклад, Гізель, який читав свій філософський курс впродовж 1645–1647 рр., поділяв внутрішнє чуття на чуття загальне (*sensus communis*), фантазію (*phantasia seu potentia imaginativa*), пам'ять (*memoria*), оцінювальну здатність (*potentia aestimativa*) і розмірковувальну здатність (*potentia cogitativa*). Прокопович дещо спрощує структуру внутрішнього чуття й виокремлює у ньому загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять («*Sensus internus a variis varie*

dividitur. Nos iuxta communioem sententiam quod in quadripartitam eius retinemus divisionem, scilicet in sensum communem, phantasiam, aestimativam et memoriam» [ibid.]. Такого ж поділу дотримується Георгій Кониський при читанні свого наступного курсу лекцій [Koniski 1749-1751: L. V; C. 3, M. 4, f. 310].

Органом внутрішнього чуття як Прокопович, так і Кониський вважають мозок. Обґрунтування такого погляду, наведені в обох аналізованих філософських курсах, майже дослівно збігаються. І Прокопович, і Кониський заперечують думку Аристотеля про серце як місце перебування внутрішнього чуття і стверджують, що доказом цього є те, що основний орган чуттів і місце зосередження усіх нервів перебуває у голові. Тому при пошкодженні мозку порушується функція фантазії, для лікування якої призначаються ліки для мозку. Зрештою вони підкріплюють свою аргументацію тим, що саме в голові, а не в серці відчувається втома після тривалих студій або медитацій. І висловлюють припущення про поширення внутрішнього чуття завдяки матеріальним ланцюжкам по всьому тілі, адже саме внутрішнє чуття спричинює рух, спрямований на уникнення небезпеки у разі розсічення або якогось пошкодження частини тіла («Cum constet omnium nervorum sensorium sedem esse in capite et laeso cerebro laedi phantasia, ad quam etiam sanandam cerebro applicantur remedia. Tunc in capite non corde sentitur defatigatio post longius stadium vel meditationem. Materialibus autem annulosis probabile est sensum internum esse diffusum per totum corpus, quia dissecta pars, si laedatur, fugit, quae fuga oritur a sensu interno» [Koniski 1747-1749: P.V, L.2, C.7, f. 228]).

Окресливши структуру внутрішнього чуття, слід зупинитися на окремих її складових частинах. Загальному чуттю (sensus communis) обидва професори Києво-Могилянської академії відводили функцію сприймання і сортування відчуттів, що виникають внаслідок діяльності зовнішніх чуттів, розрізнення і якоюсь мірою оцінювання їх об'єктів у разі їх актуального сприйняття. Цей вид чуття стосовно зовнішніх чуттів виконує роль наче судді й арбітра (Hinc sensum commune aiunt esse caeterorum velut arbitrum et iudicem [ibid.. f. 228]). І нарешті обов'язком внутрішнього чуття було надавати силу зовнішнім чуттям для запуску своїх функцій через поширення тваринних духів, що воно їх спрямовує від себе наче з джерела, і тому закупорка цього шляху до мозку, де зосереджується сила загального чуття, що спричинює активізацію тваринних духів, до прикладу під час сну, обов'язково призводить до блокування діяльності зовнішніх чуттів («...impertiri sensibus externis vim ad functiones suas obeundas per communicationem spirituum animalium, quos a se veluti fonte effundit, unde cum obstruitur via illa cerebri, ubi residet vis ista sensus communis, per quam praedicti spiritus egrediuntur, ut in somno accidit necesse est feriari externos sensus» [ibid.]). Таким чином із sensus communis обидва автори пов'язують активізацію функцій зовнішніх чуттів, подальшу перцепцію різних видів зовнішніх чуттів і той рівень аперцепції, завдяки якій із зовні привнесених хаотичних вражень у вигляді виражених видів цих чуттів (species expressa) виникає цілісний вид або образ пізнаваного об'єкта, тобто відбувається актуалізація комбінуючої й інтегруючої сили загального чуття, що формує уявлення про предмет, і яке також розуміли як здоровий глузд, як спільний корінь або основу зовнішніх чуттів («In der Scholastik... ist... der sensus communis die gemeinsame Wurzel der äußeren Sinne, bzw. das sie kombinierende Vermögen, das über das Gegebene urteilt, eine allen Menschen mitgegebene Fähigkeit» [Gadamer 1965: 19]).

Наступний рівень апперцепції, на якому формувався чіткіший образ об'єкта або й утворювався зовсім інший образ, Прокопович і Кониський пов'язували з функціями фантазії, оцінювальної здатності й пам'яті. Чи не найважливішу роль вони відводили фантазії. Завдяки їй, вважали вони, людина пізнає зовнішні чуттєво сприймані присутні або відсутні об'єкти, що попередньо вже були сприйнятими й опрацьованими загальним чуттям («Phantasia seu imaginatio est sensus internus, quo sensibilia externa communi sensu ante percepta cognoscuntur: sive praesentia sint, sive absentia» [Koniski 1747-1749: P.V, L.II, c.7, f. 228]). З допомоги фантазії людина затримує отримані від *sensus communis* види, опрацьовує їх, сортує, компоує в різноманітний спосіб і таким чином створює різного роду образи, спрямовує або блокує діяльність зовнішніх чуттів, а в тварин формує інстинктивні реакції (*regere ipsum animal ut homo ratione, sic brutae animantes imaginatione ducuntur* [ibid.]). Обдаровані надзвичайною уявою люди, пояснює Прокопович, є талановитими, відзначаються активною діяльністю, здатні до всякого роду винаходів і винаходів (*Quo fit, ut qui phantasia pollent ingeniosi sint ac industrii et ad multa excogitanda prompti* [ibid.]). Фантазію Прокопович і Кониський вважали важливим джерелом інформації для діяльності інтелекту.

Чимало уваги філософи-схоласти приділяли оцінювальній функції внутрішнього чуття (*potentia aestimativa*). З цією функцією вони пов'язували оцінку об'єктів зовнішнього світу з огляду на їх корисність чи небезпеку. У тварин дію оцінювальної здатності вони ототожнювали з інстинктом, а в людини вважали підпорядкованою мисленнєвій здатності (*potentia cogitativa*). Суарес характеризує оцінювальну здатність як таку, що скерована на спонукання і скерування чуттєвого прагнення і дає оцінку міри прийнятності чи неприйнятності якоїсь речі або дії стосовно того, що на перший погляд не оприявнюється (*Aestimativa dicitur quidam sensus interior potens apprehendere rem sub ratione convenientis et disconvenientis, quae communiter dicitur sub ratione insensata. Ista operatio communis est omnibus animalibus et nullius sensus externi propria; ergo alterius sensus interioris, cuius munus est movere et dirigere appetitum sensitivum. Ille enim non movetur, nisi a ratione convenientis et disconvenientis, et ideo illa potentia aestimativa dicitur, quia a rebus ipsis aliud aestimat quam in rebus apparet* [Suárez 1991: 200 (D. 8, Q.1-9)]).

Діяльність оцінювальної здатності мислилася невід'ємно пов'язаною з іншою функцією внутрішнього чуття, а саме з пам'яттю. Остання визначалася як спроможність сприймати минулі події як такі, що відбулися. У тварин – це лише чуттєва пам'ять, у людей чуттєва пам'ять підпорядковується інтелектуальній. У схоластичному розумінні функціонування чуттєвої здатності, у тому числі й її внутрішньочуттєвої складової важливого значення мала концепція *species*. Яким чином, до прикладу, виходячи з цієї концепції, пояснювалося сприйняття твариною якогось об'єкта з огляду його прийнятності чи неприйнятності або безпечності чи небезпечності, як от коли ягня відчуває вовка як небезпечну й ворожу для себе істоту? Це здійснювалося за допомоги виокремлення в діяльності внутрішнього чуття утворюваних і функціонуючих так званих відчутних (*sensatae*) і невідчутних видів (*insensatae species*). Перші, на думку схоластів, виникають внаслідок активної взаємодії зовнішніх чуттів із довколишнім світом. У процесі свого формування вони проходять шлях від первісної перцепції – через здійснення щораз вищих рівнів апперцепції загальним чуттям і фантазією – аж до утворення різноманітних уявлень. *Species insensatae* утворюються на рівні оцінювальної або мисленнєвої здатності: тоді, коли одушевлена істота або людина стикається з обставинами впливу на себе чогось неприйняттого або ж відповідного своїй природі (*contrarietas seu similitudo*



naturarum). За таких умов вона, здійснивши апперцепцію таких відчуттів і зберігши сформовані species у пам'яті, створює ситуацію набутого досвіду, який в подальшому, за подібного випадку, уможливило для оцінювальної й мисленнєвої здатностей оперування цими видами як видами невідчутними, не вдаючись до зовнішньочуттєвої сфери.

Серед відомих представників другої схоластики наявність species insensatae, що структурувалися у межах внутрішнього чуття, припускали, зокрема, Франсиско Суарес і Родріго де Арріага, натомість Томаш Млодзяновський, Франсиско де Овієдо і Джон Панч їх заперечували [Werner 1861: 130]. Важливого значення ці види мали з огляду на те, що вони включали такий внутрішній формальний чинник як інстинкт або вітальне прагнення, яке скеровувало живу істоту до корисного й убезпечувало від шкідливого. Отже сила відчування (*vis sentiendi*) чуття внутрішнього запускала силу відчування чуття зовнішнього [Castellote 1982: 121]. У своєму другому курсі лекцій, читаному 1749–1751 роках, Кониський зводить функцію оцінювальної здатності до оперування зі species insensatae та визначає цей різновид внутрішнього чуття як природний інстинкт, призначенням якого вважає реагування на обставини, що не надаються до відчування, як от реакція ягняти на ворожу для нього натуру вовка, регулювання діями тварин, визначення їх правильної орієнтації у невідконтрольній зовнішній сфері для обрання безпечної для них лінії поведінки. («*Aestimativus dicitur sensus internus, quo bruta animalia cognoscunt rationes insensatas, id est sensibus internis non perceptas, ut cum agnus cognoscit inimicitiam lupi. Hic sensus vocatur extinctus naturalis. Unde bruta duci instinctu naturali nihil aliud est, quam ea regi aestimativa [potentia]; eius officium, ut ex definitione colligit, est regere animalia in iis, quae a sensibus externis non percipiuntur*» [Koniski 1749-1751: L. V; C. 3, M. 4, f.310].

Після викладу концепцій чуттєвої здатності в аналізованих філософських курсах Прокоповича й Кониського й розкриття спільності їхнього бачення її структури загалом і функцій її складових частин зокрема слід звернути увагу на принципові відмінності між цими концепціями. А відмінності полягають у тому, що в основі розуміння функціонування чуттєвої здатності Прокоповича лежить вчення про species, згідно з яким, як уже вище зазначалося, чуттєва здатність у відповідь на свою сконцентрованість на відповідному об'єкті отримує від останнього певну кількість даних про нього, інформацію про його формальний зміст, яка у схоластичній філософії мала назву species і яка при подальшому опрацюванні набувала щораз більш абстрагованого виразу аж до утворення формального поняття.

Цього ж учення про species дотримувався й Кониський, коли читав перший філософський курс, використовуючи текст лекцій Прокоповича. Що стосується його другого лекційного курсу, то тут він змінює свій погляд на концепцію species і доходить висновку про її хибність. Посилаючись на сучасних йому філософів, він стверджує, що species є вигадкою, бо відчуття виникають в органах чуття внаслідок модифікації тваринних духів, яка виникає або в результаті безпосередньої дії об'єктів, як у випадку дотику й смаку, або завдяки субстанційним потокам, що поширюються від об'єктів до органів чуття, як у випадку нюху, або ж за допомоги модифікованого об'єктом середовища, як це відбувається при виникненні зору за допомогою світла, а слуху – завдяки рухові повітря.

Саме тому, пояснюючи специфіку оцінювальної здатності, він замінює поширений у схоластиці термін species insensatae на поняття rationes insensatae, тобто невідчутні зовнішніми чуттями смисли, обставини чи мотивації. Така точка зору видається Кониському переконливою і відповідною істині, натомість концепція species – неприйнятною.

Усі ці зміни в розумінні здійснення психологічних процесів і пов'язаних із ними пізнавальних актів відбувалися завдяки поширенню ідей новітньої філософії й фізіології, засвоєваних представниками схоластики у XVII – XVIII ст. («Aus diesen Erklärungen...läßt sich immerhin entnehmen, daß man auch von Seite der Vertreter der Scholastik der durch die neueren Naturkundigen gepflogenen Nervenphysiologie nicht geringes Gewicht in Erklärung psychologischer Vorgänge beilegte» [Werner 1861: 132]).

Це, зокрема, стосувалося пояснення відмінності між функціями sentire й imaginare через виникнення нервового збудження з протилежних вихідних точок. В обох функціях: як у відчутті, так і в уявленні, відбувається збудження sensorium commune. Проте в першому випадку збудження нервів спричинюється іззовні, у другому ж – виникає внаслідок внутрішньої причини. Карл Вернер говорить про вплив вчення Мальбранша на спосіб пояснення єзуїтами функції уявної здатності. Цей спосіб полягав у тому, що «уявлення, яке виникає в даний момент, відновлює певне інше уявлення, яке колись раніше разом із цим самим уявленням поставало в свідомості, унаслідок чого тваринні духи в слідах, одночасно утворених у мозку, знаходили підготовлений шлях, яким вони рухаються інтенсивніше, ніж у щойно прокладеному напрямку. Уявлення від певних вражень, які з особливою силою діють на мозок, пов'язані природним зв'язком із іншими спорідненими уявленнями, і цей зв'язок фізично виражається в однаковій налаштованості відповідних фібрів мозку. Таким чином у мозку відроджується слід від уявлення про смерть через усвідомлення очевидної великої небезпеки для життя» [ibid.: 132-133]).

Такий спосіб пояснення виникнення і відновлення чуттєвих вражень, відповідно, робив зайвими species impressae схоластів, адже останні розумілися як реальні якості або сутності («Diese Erklärungsart der Entstehung und Wiedererweckung von sinnlichen Vorstellungen machte natürlicher Weise die species impressas der Scholastiker, sofern dieselben reale Qualitäten oder Entitäten sein sollten, überflüssig» [ibid.: 133]). Саме цим проникненням ідей новітньої філософії у схоластичне загалом розуміння людини та її пізнавальної діяльності (у Києво-Могилянській академії на той час це були ідеї Рене Декарта та його послідовників) можна пояснити відхід Кониського від концепції species. І тому свій розгляд цієї концепції він завершує її спростуванням. «Ніякі інтенціональні образи не надсилаються до органів чуття зовнішніми об'єктами, ані закарбовуються у них, – стверджує він. – Виникає лише модифікація наявних в органах тваринних духів. Ця модифікація спричинюється або безпосередньо об'єктами, або їхніми виділеннями, або середовищем, наявним між органом і об'єктом» (Dico: nulla species intentionales in organa sensuum ab obiectis externis immittuntur seu imprimuntur praeter modificationem spirituum animalium in organis contentorum. Quae modificatio fit vel immediate ab obiectis, vel a profluviis eorum, vel a medio inter organum et obiecto interiecto [Koniski 1749-1751: L. V; C.2 M 2, f.306]).

Водночас Кониський, як і інші професори Києво-Могилянської академії, був переконаний в тому, що всі ці модифікації тваринних духів, які відбувалися в органах чуття і мозку (мозок вважався у них органом внутрішнього чуття) мали бути передані душі, що встановлює належну координацію у функціонуванні різних органів і систем людського організму, регулює спів-дію чуттєвої й раціональної складової у пізнавальному процесі.

Найвищий рівень пізнання, на якому людина ставала спроможною до досягнення істини, Прокопович і Кониський пов'язували з діяльністю інтелектуальної здатності. Цю

здатність вони, як і інші філософи схоластичної традиції, наділяли функцією абстрагування, що забезпечувала виявлення когнітивного змісту пізнаваного об'єкта, його сутнісної природи або, відповідно до схоластичної термінології, визначення його видової форми – щосності (*quidditas*), функцією формулювання суджень (*iudicatio*) через розмірковування (*ratiocinatio*) і утворення концептуальних побудов. І хоча вони не заперечували потребу інтелекту використовувати у своїй діяльності продукти здатності нижчого рівня, а саме чуттєвої, зокрема фантазмів, вони вважали його причетною до просвітлювальної енергії Бога ментальною силою, яка конститує душу в її досконалості й дає змогу людині якоюсь мірою розкрити для себе, прочитати глибинну інтелігібельну структуру чуттєвої дійсності [Вальверде 2000].

У схоластичній традиції загалом і в другій схоластиці зокрема існували певні відмінності в концепціях інтелектуальної здатності між послідовниками Томи Аквінського й Йоана Дунса Скота. Спільним для них було розуміння структури цієї здатності, яку вони поділяли на активний і можливісний інтелект, проте перші обстоювали реальну відмінність між цими її частинами, а другі визначали цю відмінність як формальну. Томісти в процесі пізнання більшою мірою акцентували увагу на ролі активного інтелекту, відводячи можливісному інтелекту переважно рецептивну функцію [Aguilera 1722: 267-268]. Скотисти, а також Суарес зводили функцію активного інтелекту лише до абстрагування з фантазмів інтелігібельних видів і передачі їх можливісному інтелектові, тоді як останньому надавали вирішального значення для здійснення акту розуміння й загалом процесу мислення [Suárez 1991: 231].

Якщо порівняти концепції інтелектуальної здатності Прокоповича й Кониського, то тут, як і у випадку з їх підходом до проблеми функціонування чуттєвої здатності, принципова відмінність полягає у їх ставленні до вчення про *species*. Прокопович у 4-ому розділі 2-ої книги, присвяченої розгляду розумної душі та її здатностей під назвою «*De potentia intellectiva*», розмірковує про доцільність загальноприйнятого у схоластиці поділу інтелектуальної здатності на дві складові частини: активний і пасивний або можливісний інтелект. Він визнає, що достатньо поширеним є погляд, згідно з яким інтелектуальну здатність правильніше було б уважати єдиною, адже пасивний інтелект визнають усі, тоді як інтелект діючий чимало авторів, надто новітні філософи, заперечують («*Intellectus patiens fere omnibus admittitur, agentem multi praesertim recentiorum negant*» [Koniski 1747-1749: P.V, L.II, c.4, f.237]). Сам же він вважає для себе за необхідне прийняти поділ інтелекту на дві складові частини відповідно до здійснюваних ним функцій: 1) видобування з фантазмів інтелігібельного змісту пізнаваного об'єкта і утворення потрібних для діяльності пасивного інтелекту *species intelligibiles* і 2) оперування з останніми для здійснення акту розуміння і формулювання у понятті сутності досліджуваної речі.

Необхідність такого поділу впливає, на його думку, з визнання ним концепції *species*: «Ми ж, оскільки припускаємо в інтелекті види, вважаємо також доречним визнати й майстра, який їх виготовляє, тобто активний інтелект. Основною підставою для цього є думка Аристотеля, згідно з якою, якщо в природі існує матерія, що потенційно є всім і форма, що містить у собі принцип дії і чинника, то й у нашій душі є інтелект пасивний, який на кшталт матерії є всім завдяки входженню [у нього] образів усіх речей, і чинник, який діє подібно до форми, оперує усім в інтенціональний спосіб і речі, що були потенційно інтелігібельними, перетворює в актуально інтелігібельні» (*Nos quia species in intellectum admittimus, etiam fabrum earum intellectum nimirum agentem admittere [tenemur]. Ratio prima est ex Aristotele desumpta, ut [in naturalibus] invenitur materia, quae est potestate*

omnia, et forma, quae habet rationem actus et agentis. Ita et in anima nostra intellectus passivus, qui instar materiae sit omnia per admissionem imaginum rerum omnium, et agens, qui instar formae est et facit omnia intentionaliter reddiditque res actu intelligibiles, quae erant potestate intelligibiles [ibid.]. Прокопович спонукає своїх слухачів замислитися про походження інтелігібельних видів, а саме: чи приходять вони від Бога, чи є продуктом діяльності фантазії, чи ж якоїсь вродженої душі духовної сили.

Не від Бога, каже він, адже вони підпадають під дію другої причини. Тому філософ при поясненні природних процесів та їх результатів не повинен вдаватися до надприродної сили; не можуть бути вони і наслідком діяльності фантазії, провадить він далі, бо фантазія, як здатність тілесна, не в стані здійснювати вплив на духовний інтелект. Отже, доходить він висновку: *species intelligibiles* виробляються підходящою для цього вродженою душі силою за умови наявності фантазмів, і такою силою за твердженням Аристотеля є діючий інтелект («... *vel species intelligibiles veniunt a Deo, vel a phantasia, vel ab aliqua vi spirituali animae innata. Non a Deo, nam ubi suppetunt causae secundae, non debet philosophus recurrere ad Deum in explicatione effectuum naturalium; non a phantasia, quia phantasia prout corporea non potest agere in intellectum spiritualem. Ergo a vi animae insitacudente species intelligibiles ad praesentiam phantasmatum, quae vis ab Aristotele dicitur intellectus agens*» [ibid.: f. 237v.]). Діючий або активний інтелект як продуцент інтелігібельних видів необхідний, переконаний Прокопович, з огляду на те, що фантазія не спроможна постачати інтелекту *species* з причини своєї непропорційності щодо нього, невідповідності йому як суто духовній силі. Вона є пропорційною, сумірною, лише стосовно до чуттєвої здатності і тому може виробляти винятково чуттєві *species*. Так, активний інтелект потребує інформації про закладений у фантазмах інтелігібельний зміст пізнаваних речей, але, спираючись на останній, він сам повинен утворити відповідну для свого функціонування духовну форму цього змісту («*quia sensibilia, ut-pote naturalia sicut et ipse sensus, proportionata sunt sensui; proindeque possunt species sensibiles ad ipsum mittere, at eisdem mittere ad intellectum nequint; proinde necesse est, ut intellectus sibi ipsi [species intelligibiles] cudat ad praesentiam materialium*» [ibid.]).

Виходячи з викладеного Прокоповичем погляду на роль активного інтелекту в пізнавальному процесі, можна стверджувати, що його розуміння цієї частини інтелектуальної здатності суголосне позиції представників скотистичної течії другої схоластики, а також Суареса. До цієї ж позиції він долучається у частині інтерпретації можливісного інтелекту. Крім констатації рецептивної функції цього інтелекту, що полягає у сприйнятті утворених активним інтелектом *species intelligibiles* і відповідно здійснення перших актів (*actus primi*), тобто набуття стану налаштованості, готовності до здійснення других, вищих за своїм рівнем, актів, Прокопович підкреслює творчу силу цієї складової частини інтелектуальної здатності. Ця творча сила, на його думку, реалізується у цих таки актах розуміння, спрямованих на утворення формальних понять, а також у такого ж рівня актах раціоцінації – розмірковування – спрямованих на формування об'єктивних понять, на формулювання суджень і подальше осягнення істини.

У складній і різноплановій діяльності інтелекту Прокопович розрізняє три розумові операції (*tres mentis operationes*); чітку й належним чином упорядковану пізнавальну дію, якою є пізнання цілого на основі вже окремо пізнаних частин цього цілого (*distincta, quae est cognitio totius partibus illius sigillatim cognitis*); розмиту й нечітку пізнавальну дію, наслідком якої є поняття цілого без урахування окремих його частин (*confusa, quae cognoscit totum non cognitis partibus singulis*); інтуїтивну пізнавальну дію, з допомогою якої пізнається наявний об'єкт через його власні види (*intuitiva, quae est obiecti praesentis*

et per proprias species cognitio); здійснювану через невластні види абстрактну пізнавальну дію (abstractiva, quae fit per species alienas), а також всеосяжну й невсеосяжну (comprehensiva et non comprehensiva), яка відповідно все охоплює в об'єкті пізнання або не все заторкує у ньому; пряму й рефлексивну (directa et reflexa) дію [ibid.: f.238]. Що стосується розуміння Прокоповичем чіткої і розмитої дії інтелекту (distincta et confusa actio intellectus), то воно пов'язане з його підходом до проблеми універсалії і розкладання через загальні поняття одиничних речей на різні ступені буття (gradus metaphysici). Тут мова йде про здатність інтелекту здійснювати операцію об'єктивного й формального виокремлення (praecisio obiectiva et praecisio formalis). Чітка дія інтелекту розуміється як пізнавальний акт, спрямований на визначення сутності окремого об'єкта або його частини. Розмита (confusa) дія інтелекту здійснюється через формальне виокремлення (praecisio formalis) і передбачає схоплення предмету як цілісності, проте розмито, нечітко, так, що його неможливо розрізнити в сукупності подібних об'єктів. Так, зокрема, відбувається у випадку, коли окремі люди сприймаються з огляду на поняття «людина» або коли утворюється родове поняття «жива істота». У своєму підході до розуміння чіткої і розмитої дії інтелекту, як і до проблеми розрізнення метафізичних ступенів Прокопович імовірно спирався на концепцію Арріаги, який, у свою чергу, як вважає Станіслав Суседік, орієнтувався на вчення відомого представника пізньосхоластичного номіналізму Вільяма Окама. При цьому Арріага, схилиючись, як стверджує Суседік, до окамівської теорії intellectio, був переконаний, що наш розум шляхом простого схоплення спроможний безпосередньо пізнати велику кількість подібних одиничних речей і утворити певний загальний об'єкт. При цьому цей об'єкт згідно з Арріагою є не фікцією, а пізнаними в розмитий спосіб і тому як єдине одиничні речі («Im Einklang mit dieser Theorie [Intellectio-Theorie] ist Arriaga überzeugt, dass unser Verstand durch die einfache Erfassung unmittelbar eine Menge ähnlicher Einzeldinge erkennen kann... dass nämlich der Verstand, indem er die Einzeldinge konfus erkennt, einen allgemeinen Gegenstand bildet. Dieser Gegenstand ist jedoch – so Arriaga – kein Fictum, es sind dies die konfus und folglich als Eines erkannten Einzeldingen» [Sousedik 2009: 95]. Подібним чином розуміє нечітку дію інтелекту й Прокопович. Так само і розрізнення метафізичних ступенів є для нього лише відповідною операцією розуму, він заперечує як томістську реальну, так і скотистичну формальну відмінність між ними.

Вагомого значення в реалізації самостійної, творчої природи інтелекту загалом і можливісного інтелекту зокрема Прокопович відводить інтелектуальній пам'яті. Відповідаючи на 6-ий закид щодо можливості створеного інтелекту активувати уявлення про пізнаний, але на даний момент не присутній у полі інтелектуального зору об'єкт, професор Києво-Могилянської академії погоджується з тим, що жодна створена пізнавальна здатність не спроможна здійснювати пізнавальні акти без того, щоб об'єкт або безпосередньо, або через вид, який його заміщає не взаємодівав з відповідною здатністю. («Nulla potentia creata cognoscitiva potest cognoscere, quin obiectum vel per se, vel per vicariam sui speciem cum ea concurrat» [ibid.]). Однак, каже він, інтелект з допомогою species, збережених у пам'яті, тих species, що він їх сам виробив під час виконання актів розуміння, згодом здатен відтворювати ті ж самі об'єкти, як зрештою і інтелект можливісний не здійснює рецепцію всіх своїх видів від іншого [активного інтелекту], а сам завдяки умовиводу із сприйнятих видів вивергає значно більше інших («Potest enim intellectus per species in memoria asservatas, quas ipse cudid, dum elicit intellectiones, postea eadem prorsus obiecta concipere, et certe intellectus patiens non recipit omnes suas species ab alio, sed ipse vi discursus ex speciebus perceptis longe plures alias ejicit» [ibid.]).

Таким чином інтерпретація Теофаном Прокоповичем інтелектуальних дій є близькою до їх розуміння Арістагою. Його концепція інтелектуальної здатності відзначається акцентуацією уваги на значенні інтелектуальної пам'яті для розвитку творчого потенціалу людського духу. Визначни рецептивний характер діяльності можливісного інтелекту, він чи не більшої ваги надає притаманній йому функції здійснювання актів розуміння (*intellecciones*) і відповідного утворення формальних понять, а також формулювання об'єктивних понять в актах раціоцінації і у висліді осягнення істини.

Водночас вище вже згадувані сумніви, що виникали у Прокоповича стосовно прийняття чи неприйняття усталеної у схоластиці концепції поділу інтелектуальної здатності на дві частини, пояснювалися поширенням на той час ідей новітньої філософії, переважно Декартових, найімовірніше через тексти єзуїтських авторів. Такого роду сумніви вже не спостерігаються в наступному курсі лекцій Георгія Кониського. У розділі під назвою «*De facultatibus animae rationalis nimirum intellectu et voluntate*» (*liber 6, caput 2*) Кониський, розмірковуючи про природу інтелекту, каже, що якщо інтелект розглядати в широкому розумінні, то він, як духовна пізнавальна здатність, відповідає й людині, й ангелу. У вужчому ж розумінні він є потенцією, приналежною винятково людині й визначається як здатність розумної душі, яка має справу з інтелігібельним як таким («...*definitur facultas animae rationalis, quae versatur circa intelligibile ut intelligibile est*» [Koniski 1749-1751: L. 6; C. 2, M.2, f.317]).

Далі Кониський пояснює, чому в тілі людини інтелектові не відведено окремого органу. Причиною цього, стверджує він, є те, що інтелект є духовною здатністю не лише суцільною, а й формальною, і здійснює він чисто духовні операції, а отже й не може бути пов'язаним з якоюсь окремою частиною несумісного з ним, чужого йому, тіла. І цьому не суперечить той факт, що людина за умови травмування мозку втрачає здатність мислення. І відбувається це не тому, що інтелект наче сам по собі не міг би здійснювати акти мислення (бо ж відомо, що відокремлена від тіла душа спроможна мислити), а тільки через те, що в земному житті інтелект залежить від фантазії, від якої отримує відображення, відбитки апперципованих речей («*Organum intellectus singulare non adsignatur, cum enim spiritualis potentia non solum entitative, sed etiam formaliter est et operationes mere spirituales edit, ideo singulari parti alieni corporis non alligat. Nec obstat, quod laeso cerebro non intelligat homo. Naec enim non fit, quasi intellectus id per se non posset, cum certum sit animam etiam separatam a corpore intelligere, sed tantum ideo, quia in hac vita intellectus pendeat a phantasia, a qua impressiones rerum perceptarum recipit*» [ibid.]).

Пояснивши природу і властивості інтелектуальної здатності, Кониський переходить до обґрунтування своєї позиції стосовно загальноприйнятого в схоластиці її поділу на активний і можливісний інтелект. Оскільки, пояснює він, інтелект є здатністю духовною, а враження фантазії, її образи – матеріальні і, як видається, ці образи не є пропорційними або сумірними з інтелектом, то перипатетики, виходячи з цього, поділяють інтелект на активний і пасивний. Згідно з їх вченням активним інтелектом є здатність, з допомогою якої душа продукує духовний інтелігібельний вид тієї речі, що вже була апперципована чуттям. Пасивним же інтелектом вважається та здатність, що приймає в себе ті (утворені активним інтелектом) *species* і, оперуючи з ними, здійснює акти розуміння й мислення. Цей пасивний інтелект має також назву можливісного, оскільки, на думку Аристотеля, потенційно є всім, бо, само собою зрозуміло, може стати всім інтенціонально або завдяки ідеям, наче закарбованим у нього. Наприклад, помислений камінь інтенціонально стає каменем, помислене Сонце інтенціонально стає Сонцем тощо.

Зрештою, зазначає він, пасивний інтелект визнається всіма філософами, натомість активний чимало з них заперечують, особливо новітні («Porro intellectus, cum sit potentia spiritualis, impressiones vero phantasmaticae materiales, quarum cum intellectu nulla videtur esse proportio, ideo peripathetici... dividunt intellectum in agentem et patientem ex Aristotele lib:3 De anima cap: 5 et 6. Agentem intellectum docent esse eam facultatem, qua anima speciem intelligibilem spiritualem eius rei, quae a sensu percepta est, producit. Patiens vero dicitur esse ea facultas, quae illas species productas ab intellectu agente recipit in se et cum his elicit intellectiones. Hic patiens intellectus vocatur etiam possibilis, quia, inquit Aristoteles, est potentiâ omnia, in quantum scilicet potest omnia intentionaliter seu per ideas quasi impressas fieri: intelligendo nempe lapidem fit intentionaliter lapis, intelligendo Solem, fit Sol etc. Intellectus patiens ab omnibus admittitur agentem multi negant, praesertim recentiores» [ibid.]).

Підсумовуючи свої розмірковування стосовно поділу інтелектуальної здатності на дві складові частини, Кониський формулює свою позицію з цього питання. Він стверджує, що людині достатньо було б самого лише інтелекту, а саме можливісного, який, будучи визначений фантазмами, у незбагнений для нас спосіб здійснює акти мислення й розуміння. А те, що інтелект може визначатися матеріальними фантазмами якимсь невідомим способом, видається Кониському певним того, що дух і духовний інтелект можуть поєднуватися з тілом. Є також інші обґрунтування, якими спростовується наявність активного інтелекту, проте, зазначає він, і цих загалом досить («... in homine sufficet unus intellectus, qui determinatus a phantasmatis, licet nobis imperceptibili modo producat rerum intellectiones. Quod autem possit determinari a materialibus phantasmatis, licet ignoto modo, certum videtur esse ex eo, quod spiritus et ipse ille intellectus spiritualis potuit corpori uniri; solent et aliae assertiones, quibus negatur intellectus agens, sed hae praecipuae sufficiunt» [ibid.]).

Отже Кониський відходить від усталеного в схоластиці поділу інтелекту на активний і можливісний, залишаючи за останнім здійснення інтелектуальної діяльності в її повному обсязі. Він погоджується, що інтелект, формуючи поняття пізнаваної речі, спирається на утворені фантазією уявні образи, які він називає не species (цього терміна він уникає), а impressiones, тобто відбитками, модифікаціями тваринних духів, що постають внаслідок безпосереднього або опосередкованого впливу об'єктів на органи чуття людини. Навіть більше, він говорить про готовність користуватися терміном species, якщо під species розуміти згадані щойно модифікації тваринних духів («... si per species intelliguntur modificationes spirituum animalium ab objectis mediate vel immediate factae» [ibid.: L.5, c.2, m.3, f. 306]), а не якісь, надіслані об'єктами, суцільності («Si per species intelliguntur quaedam entitates ab objectis missae: nego» [ibid.]). Підкреслюючи суто духовну основу діяльності інтелекту та водночас необхідність використання ним матеріальних фантазмів, Кониський, не маючи змоги пояснити механізм такої спів-дії, говорить про його невідомий, незбагнений характер. І тут слід було би згадати про схоластичне розуміння людини як цілісної субстанціальної системи, про інтегруючу функцію душі, яка, власне, і забезпечує необхідний зв'язок нижчого й вищого рівня пізнавальних здатностей, душі, що є не тільки рецептивною, але й також внутрішньо породжувальною, сповненою творчої любові при формуванні образів, наново переображуючою, хоча й неповною субстанцією, в якій закорінена лише людині притаманна винятково прекрасна творча здатність до пошуку й винаходу [див.: Werner 1861: 147].

Водночас для Георгія Щербацького, професора Києво-Могилянської академії, який читав свій філософський курс 1751–1753 рр., тобто в той же час, що й Георгій Кониський, характер взаємодії різних рівнів пізнавальної здатності вже був цілком зрозумілим. Причиною цього була його орієнтація на картезіанство в тлумаченні Пурхочія (Edme Pourchot, 1651–1734), чий філософський курс у скороченому вигляді використовувався в лекціях Щербацького навіть без зміни заголовку. Щербацький утвердив в українській філософській думці нове розуміння людини, поділивши її на тіло з характерним для нього атрибутом протяжності та душу з властивим їй атрибутом мислення і включенням в останнє всієї чуттєвої сфери. Відповідно до цього, всі процеси життєдіяльності людини в його філософському курсі зводилися до фізичних закономірностей і набували механічного характеру. А так звана психофізична проблема розв'язувалася на основі сформульованого божественного закону взаємодії мислення і тіла.

Обґрунтування цього закону Щербацький запозичив з філософського курсу Пурхочія, який, зокрема, стверджував таке: «Я дозволю собі зробити висновок, що той закон [взаємодії] між умом і тілом, з яких я складаюся, був встановлений тим наймогутнішим і найкращим Творцем для того, щоби з okazji якихось рухів тіла в умі виникали відповідні думки і, знову ж таки, щоби внаслідок певних думок поставали якісь рухи в тілі» («...quare mihi inferre licet eam legem a potentissimo illo et optimo conditore inter mentem et corpus, ex quibus coalesco, fuisse constitutam, ut occasione quorundam corporis motuum, quaedam excitarentur in mente cogitationes: et vicissim quasdam cogitationes aliqui motus in corpore subsequerentur» [Purchotius 1751: 5]). Дію цього закону Щербацький пояснював у такий спосіб: тваринні духи від мозку по нервах переносяться до всіх органів чуття – до очей, вух, носа, язика, а також до всіх рухомих частин тіла – як зовнішніх: рук, ніг, так і внутрішніх: серця, легенів тощо, і забезпечують їх функціонування. Рухи кінцівок залежать від людської волі, а рух серця, легенів і артерій виникає з природної необхідності, безвідносно до бажання людини.

Складнішими є випадки взаємодії тіла й духу, наприклад, коли людина виробляє вправність у якомусь виді праці. «Ці вправності, – стверджував Щербацький, – найбільше виявляються за умов вільнішого руху духів і відтискання, утворення слідів у мозку за допомоги цих духів. Бо коли ми спрямовуємо увагу на якусь річ, то тоді, за твердо встановленим законом взаємодії між умом і тілом, тваринні духи стікаються до певної частини мозку; якщо ж ми неодноразово звертаємося до тієї самої речі, то ці духи, проникаючи щораз до тієї самої частини, залишають більше слідів і утворюють виразніші ходи, по яких, повернувшись за допомоги тих самих думок, якими були збуджені, створюють оказіональний [привід для виникнення думки]. І це не тому, що існує якась подібність між тілесними образами, або відтисненими у мозку слідами, і нашими думками, а тому, що Творцем природи встановлено відомий закон взаємодії ума й тіла з метою узгоджування думок того й рухів цього, а також їх одночасного відновлення» («Hae facilitates in liberiori spirituum motu et vestigiis per eos spiritus cerebro impressis maxime consistent. Ubi enim ad rem aliquem attendimus, tum per legem inter mentem et corpus sanctam spiritus animales ad certam cerebri partem confluent; ac si saepius in rem eandem simus intenti in eandem quoque partem ii spiritus irruunt ibique maiora relinquunt vestigia patentioresque aperiunt meatus, per quos reversa iisdem, quibus excitati cogitationibus, praebent occasionem, non quod illa sit similitudo inter imagines corporeas seu impressa cerebro vestigia et cogitationes nostras, sed quod lex illa constituta sit ab auctore naturae inter mentem et corpus, ut illius



cogitationes et huius motus inter se sociarentur ac simul redirent» [Szczerbackii 1751: f.5v.]). Отже, Щербаський, спираючись на Пурхоцієву версію картезіанства, пояснює механізм взаємодії різних рівнів пізнавальної здатності встановленим Богом законом взаємодії умової й тілесної частин людської природи.

Підсумовуючи цей аналіз декількох розділів трактатів з психології Теофана Прокоповича й Георгія Кониського, слід зазначити, що концепція душі Прокоповича є однією з версій характерного для другої схоластики розв'язання цієї проблеми. Що стосується позиції Кониського, то в його поглядах простежується певна еволюція. У своєму першому курсі лекцій, який він читав, користуючись текстом Прокоповича, він вочевидь був прихильником суто схоластичного вчення про душу. У другому курсі лекцій у його підході до розв'язання проблеми душі спостерігається тенденція до певного синтезу її схоластичного розуміння з деякими елементами бачення цієї проблеми, характерними для філософії Нового часу. Так, інтерпретація Кониським визначення душі викладена в цілком схоластичному ключі, тоді як у своїй концепції чуттєвої здатності він відмовляється від вчення про *species*, а утворені фантазією уявні образи називає *impressiones*, тобто відбитками, враженнями або модифікаціями за допомоги тваринних духів, спричинених безпосереднім чи опосередкованим впливом об'єктів на органи чуття людини чи будь-якої живої істоти. Відповідно до тенденцій новітньої філософії Кониський відмовляється від поділу інтелектуальної здатності на активний і пасивний або можливісний інтелект, вважаючи достатнім наявність останнього. Питання про зв'язок чуттєвої і інтелектуальної здатності у пізнавальному процесі він залишає відкритим, посилаючись на його незбагненність. Проте рух філософської думки України XVIII ст. відбувався у напрямку відходу від схоластики і рецепції філософських ідей Нового часу, зокрема, картезіанства. Свідченням цього став філософський курс Георгія Щербаського.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Вальверде, К. (10.03.2011). *Философская антропология*. Отримано 15 грудня 2015 з [http://www.xpa-spb.ru/libr/\\_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html](http://www.xpa-spb.ru/libr/_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html)
- Вдовина, Г. В. (2009). *Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII века*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Гізель, І. (2011). *Opus totius philosophiae. Hoc opus est traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensi annis 1646 et 1647 (fragmenta)*. In І. Гізель, *Вибрані твори в 3-х томах* (Т. 2). (Л. Довга, М. Симчич, & Я. Стратій). Київ, & Львів: Свічадо.
- Симчич, М. (2009). *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії. Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст.* Вінниця: О. Власюк.
- Aguilera, J. de. (1722). *Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima*. Mantuae Carpetanorum: ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco.
- Arriaga, R. de. (1639). *Curus philosophicus*. Parisii: Apud Iacobum Quesnel.
- Castellote Cubells, S. (1982). *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Freiburg, & München: Karl Alber.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.

- Gilson, É. (1922). *Le Thomism. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- Gilson, É. (1986). *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris: Payot.
- Gilson, É. (1994). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Kessler, E. (1995). *Aristoteles latine: interpretibus variis*. München: Wilhelm Fink.
- Klima, G. (Ed.). (2015). *Medieval Philosophy. Texts and studies. Intentionality, cognition, and mental representation in medieval philosophy*. New York: Fordham UP.
- Konyskyi, G. (1747-49). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita*. [Philosophical course]. The department of manuscripts (fonds 152, item 130). Russian State Library, Moscow.
- Konyskyi, G. (1749-51). *Philosophia juxta numerum quatuor facultatum...* [Philosophical course]. The Institute of Manuscripts (fonds 301, Petrov's Catalogue, item 51). VNLU, Kyiv.
- Mastrii, B. de Meldula, & Belluti, B. de Catana (1727). *Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et metheoris*. Venetiis: apud Nicolaum Pezzana.
- Purchotius, E. (1751). *Institutiones Philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum Philosophorum lectionem comparatae. Opera, et Studio V. Cl. Edmundi Purchotii ... Tomus primus, complectens Logicam et Metaphysicam*. Patavii: Typis Seminarii apud Joannem Manfrè.
- Salatowsky, S. (2006). *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam, & Philadelphia: Grüner. <https://doi.org/10.1075/bsp.43>
- Shcherbatskyi, G. (1751(52)-1752(53)). *Ad majorem Dei Ter Optimi Maximi gloriam quod felix faustumque sit proponentur institutiones ad feliciorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae...* [Philos. cours]. IR NBUV (fonds 307, item 454п/1698). Kyiv.
- Sousedik, S. (2009). *Philosophie der Frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis: from perception to knowledge. Volume One, Classical roots and medieval discussions*. Leiden, New York, & Köln: Brill.
- Suárez, F. (1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De anima»*. Madrid: Fundacion Xavier Zubiri.
- Vries, J. de. (1980). *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Werner, K. (1861). *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg: Manz.

Одержано 7.05.2018

## REFERENCES

- Aguilera, J. de. (1722). *Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima*. Mantuae Carpetanorum: ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco.
- Arriaga, R. de. (1639). *Curus philosophicus*. Parisii: Apud Iacobum Quesnel.
- Castellote Cubells, S. (1982). *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Freiburg, & München: Karl Alber.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Gilson, É. (1922). *Le Thomism. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.

- Gilson, É. (1986). *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris: Payot.
- Gilson, É. (1994). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Gizel, I. (2011). *Opus totius philosophiae. Hoc opus est traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensi annis 1646 et 1647 (fragmenta)*. [In Latin et Ukrainian]. In I. Gizel, *Selected works in 3 volumes* (Vol. 2). (L. Dovga, M. Symchych, & Ya. Stratii, Eds.). Kyiv, & Lviv: Svichado.
- Kessler, E. (1995). *Aristoteles latine: interpretibus variis*. München: Wilhelm Fink.
- Klima, G. (Ed.). (2015). *Medieval Philosophy. Texts and studies. Intentionality, cognition, and mental representation in medieval philosophy*. New York: Fordham UP.
- Konyskyi, G. (1747-49). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita*. [Philosophical course]. The department of manuscripts (fonds 152, item 130). Russian State Library, Moscow.
- Konyskyi, G. (1749-51). *Philosophia juxta numerum quatuor facultatum...* [Philosophical course]. The Institute of Manuscripts (fonds 301, Petrov's Catalogue, item 51). VNLU, Kyiv.
- Mastrii, B. de Meldula, & Belluti, B. (1727). *Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et metheoris*. Venetiis: apud Nicolaum Pezzana.
- Purchotius, E. (1751). *Institutiones Philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum Philosophorum lectionem comparatae. Opera, et Studio V. Cl. Edmundi Purchotii ... Tomus primus, complectens Logicam et Metaphysicam*. Patavii: Typis Seminarii apud Joannem Manfrè.
- Salatowsky, S. (2006). *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam, & Philadelphia: Grüner. <https://doi.org/10.1075/bsp.43>
- Shcherbatskyi, G. (1751(52)-1752(53)). *Ad majorem Dei Ter Optimi Maximi gloriam quod felix faustumque sit proponerent institutiones ad feliciorum veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae...* [Philos. cours]. IR NBUV (fonds 307, item 454п/1698). Kyiv.
- Sousedik, S. (2009). *Philosophie der Frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis: from perception to knowledge. Volume One, Classical roots and medieval discussions*. Leiden, New York, & Köln: Brill.
- Suárez, F. (1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De anima»*. Madrid: Fundacion Xavier Zubiri.
- Symchych, M. (2009). *Philosophia rationalis at Kyiv-Mohyla Academy. Comparative Analysis of Mohilean Courses of Logic at the End of 17th - the First Half of the 18th Centuries*. [In Ukrainian]. Vinnytsia: O. Vlasuk.
- Valverde, C. (2011, March 10). *Antropologia Filosofica*. [In Russian]. Retrieved December 15,2015, from <http://www.xpa-spb.ru/libr/KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html>
- Vdovina, G. (2009). *The language of the non-obvious. The doctrine of signs in the scholastic of the XVII century*. [In Russian]. Moscow: Saint Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Press.
- Vries, J. de. (1980). *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Werner, K. (1861). *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg: Manz.

Received 7.05.2018

*Ярослава Стратій*

### **Порівняльний аналіз вчень Теофана Прокоповича й Георгія Кониського про душу**

У статті порівнюються деякі розділи двох філософських курсів професора Києво-Могилянської академії Георгія Кониського, прочитаних ним 1747/1749 і 1749/1751 рр. Ці розділи присвячені розгляду проблеми душі. Оскільки при читанні першого з цих курсів лектор користувався текстом філософського курсу Теофана Прокоповича, то в статті фактично представлено як порівняльний аналіз концепцій душі зазначених авторів, так і еволюція підходів Кониського до розв'язання цього питання.

Спільні риси в концепціях душі Прокоповича й Кониського показано на прикладі інтерпретації ними Аристотелевого визначення душі, схоластичного розуміння організації людини як цілісного духовно-тілесного утворення, проблеми єдності й множинності форм. З'ясовано, що бачення Прокоповичем і Кониським трирівневої структури єдиної людської душі суголосне позиції Ф. Суареса й Р. де Арріага.

Відмінності вчень Прокоповича й Кониського про душу виявляються в їхній інтерпретації чуттєвого й інтелектуального пізнання. Прокопович дотримується схоластичного вчення про *species*. Кониський у своєму другому курсі лекцій відходить від цього вчення й обстоює погляд, згідно з яким утворені фантазією уявні образи, які він називає *impressiones*, є не сутностями (*entitates*), що їх надсилають об'єкти, а модифікаціями тваринних духів, спричинених безпосереднім чи опосередкованим впливом об'єктів на органи чуття людини чи будь-якої живої істоти. В інтерпретації інтелектуальної здатності Прокопович постає прихильником схоластичного поділу інтелекту на активний і пасивний або можливісний. Кониський відходить від цього усталеного в схоластиці поділу, залишаючи здійснення інтелектуальної діяльності в її повному обсязі прерогативою можливісного інтелекту. Причиною такої зміни в інтерпретації Кониським чуттєвої й інтелектуальної здатності був вплив філософії Нового часу, зокрема картезіанства.

---

*Yaroslava Stratii*

### **Comparative Analysis of Teofan Prokopovych's and Georgii Konyskyi's Philosophy of Mind**

The article compares selected chapters devoted the problems of mind (*anima*) from two philosophical courses by Georgii Konyskyi, taught at Kyiv-Mohyla Academy in 1747-1749 and 1749-1751 academic years. As Konyskyi taught his first course using verbatim Teofan Prokopovych's philosophical course of 1706-08 academic years, the article compares the doctrines on mind by these two Mohylian authors. It also shows the evolution of Konyskyi's views.

There are common elements between the philosophy of mind of Prokopovych and Konyskyi: their interpretations of Aristotle's definition of the soul; the scholastic concept of the man as an integral mind-body entity; the problem of the unity and multiplicity of forms. It is shown that Prokopovych and Konyskyi understood the three-level structure of a human soul in the same way as Francisco Suarez and Rodrigo de Arriaga.

However, there are some differences between these two Mohylian professors. They interpreted differently sensitive and intellectual cognition. Prokopovych upholds the scholastic doctrine of *species*. Konyskyi, in his second course, abandons this doctrine and defends the doctrine

of *impressiones*. They are developed by the *phantasmata* – not received from objects. The impressions are modifications of animal spirits by direct or indirect impact of objects on senses of a human being or any other animated being. In the doctrine on intellectual powers, Prokopovych upholds the scholastic distinction between active and passive intellect. Konyskyirejects this common for scholastic tradition distinction and considers that passive intellect can do full-scale intellectual activity. The influence of Early Modern philosophy, especially Cartesianism, was the reason why Konyskyi changed his position.

---

*Yaroslava Stratii, PhD, senior researcher at Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv).*

*Ярослава Стратій, к. філос. н., старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ).*

*e-mail: [stratiyya@gmail.com](mailto:stratiyya@gmail.com)*

---