

ПЕРЕКЛАДИ

Theophanes Prokopovicz **PHYSICAE SCIENTIAE** **(fragmenta)**

Теофан Прокопович¹ **НАУКИ ФІЗИКИ** **(фрагменти)**

¹ Ми пропонуємо читачам критичний текст і переклад українською мовою декількох розділів з невідомих досі книг «Фізики» Теофана Прокоповича, які увійшли до курсу лекцій Георгія Кониського й присвячені розгляду проблеми душі (Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et ethicam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis S[tagiritae] Kijoviae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowskiana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kijoviensis praefecto; РГБ, ф. 152, од. зб. 130, арк. 1-273 зв.). Розшифровка оригіналу, переклад з латини та коментарі Ярослави Стратій. Обґрунтування текстологічного рішення, згідно з яким текст, що міститься в рукописі курсу Кониського 1747/1748–1748/1749, є тотожним втраченому текстові курсу Прокоповича 1707–1709 рр. див. вище, сс. 20-21.

PHYSICAE SCIENTIAE

208

PARS 4-TA

De corpore animato ubi prius de anima in genere deinde de anima plantarum sive vegetativa eiusque facultatibus

LIBER 1-MUS

De anima in genere

Caput 1-mum

An sit et quid sit in communi anima

Esse animam a posteriori liquido constat. Videmus enim animata plures [exsequi]² operationes, quas emortua edere non possunt. Cum igitur corpus ipsum huius modi operationum causam esse nequit, necesse est //

208 v

aliquid corpori inesse, quod huius modi operationes efficiat. Et cum operatio omnis sit accidens, quoddam transiens, nec unquam in se ipso firme subsistens, oportet eam causam esse in corpore stabilem et constantem, qua praesente vita [actioque]³ omnis perficiatur quaque decedente simul vita pereat. Hanc autem operationum causam animam appellant.

Sed quid illa sit, varii antiquorum varie opinati sunt: Democritus cum Leucipo putabat animam esse atomos rotundas similes illis, quae volitant in radio solari. Caeteri ut pro principio rerum statuebant aut unum aliquid ex elementis aut plura simul. Ita etiam animam ex illis constare affirmabant, ut Heraclitus ex igne, Diogenes ex aere, Hipponus ex aqua, Pithagoricis quibusdam visum est animam esse harmonium plurium elementorum, Galeno temperamentum qualitatum, [Crytiae]⁴ sanguinem etc. Sed haec omnes opiniones facile congruunt ex eo, quod per illas non possint explicari tot et variae operationes vitales.

Anima ergo, ut cum Aristotele astruam, est actus primus corporis physici organici [potentiâ]⁵ vitam habentis. Anima enim neque accidens est, cum id nec substantiae compositae, quale corpus vivens est, altera pars esse, nec primum omnium [actionum]⁶ principium esse aut veram duarum substantiarum differentiam constituere possit; neque corpus: duo corpora enim simul esse non possunt, sed est actus seu forma substantialis, per quam corpus animatum revera est [tale]⁷, hoc est per quam habet insitam vim et facultatem omnes vitae [actiones]⁸ obeundi.

² exsequi] у рукописі exequi

³ actioque] у рукописі accioque

⁴ Crytiae] у рукописі нечітко написано: можливо також Chrysipo

⁵ potentiâ] у рукописі potencia

⁶ actionum] у рукописі accionum

⁷ tale] нечітко

⁸ actiones] у рукописі acciones

НАУКИ ФІЗИКИ

//208

ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА

Про одушевлене тіло, де [мова піде] спочатку про душу взагалі, далі про душу рослин або вегетативну та її здатності

КНИГА ПЕРША

Про душу взагалі

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Чи душа існує і що таке душа взагалі?

Те, що душа існує, цілком зрозуміло з досвіду. Адже ми бачимо, що наділені душею істоти здійснюють багато дій, що їх не можуть виконувати померлі. Отже, позаяк саме по собі тіло не може бути причиною такого роду дій, необхідно, //

208 зв.

щоб у тілі містилося щось таке, що спричинювало б ці дії. А оскільки будь-яка дія є акцидентом, чимсь минулим, ніколи завдяки собі самому непорушно не існуючим, потрібно, щоб у тілі була така причина, стабільна й незмінна, за наявності якої відбувалося б життя й будь-яка дія, а разом з її відходом життя припинилося б. Цю ж таки причину дій називають душею.

Однак стосовно того, що таке душа, серед давніх [філософів] існували різні припущення. Демокрит, слідом за Левкіппом, уважав, що душа являє собою круглі атоми, подібні до тих, які літають у сонячному промені. Інші, оскільки за основу речей приймали або якийсь один з елементів, або сукупність їх багатьох, то, відповідно, і стверджували, що й душа з них складається, до прикладу, Геракліт [вважав, що вона складається] з вогню, Діоген – з повітря, Гіппон – з води. Деяким піфагорійцям здавалося, що душа є гармонією багатьох елементів, Галеніві – співвідношенням якостей, [Критію] – кров'ю тощо⁹. Проте цілковита спільність усіх цих думок полягає в тому, що з їх допомогою неможливо пояснити так багато різноманітних вітальних дій.

Отже душа, що я аргументовано доводжу слідом за Аристотелем, є першим актом фізичного органічного тіла, яке потенційно має життя. Безперечно, душа не є акцидентом, бо він не може бути однією з двох частин складеної субстанції, якою є живе тіло, як і першим принципом усіх дій, чи конституювати справжню видову відмінність двох субстанцій, не є вона й тілом, бо не можуть бути разом два тіла. Але вона є актом або формою субстанціальною, завдяки якій одушевлене тіло дійсно є таким, тобто завдяки якій воно володіє наданою йому силою і здатністю для здійснення всіх дій та виявів життя.

⁹ТутПрокопович, як і інші схоластичні автори, говорячи про погляди на проблему походження душі таких давніх філософів, якДемокрит, Левкіп, Геракліт, Діоген, Гіппон, спирається на трактат Аристотеля «Про душу» (див.: Keßler, E. (Hrsg.). (1995). *Aristoteles latine interpretibus variis*(S. 209-214). München: Fink; надалі це видання позначатиметься аббревіатурою AL). Що стосується філософа, який вважав душу кров'ю, то його прізвище у рукописі написано не чітко. У тексті Аристотеля мова йде про Критія (460–403 рр. до Р.Х.), учня Горгія і Сократа. Імовірно, у тексті Прокоповича йдеться або про Критія, або про стоїка Хрисіпа (281/278–208/205 до Р.Х.).

Plura de voce actus parte prima lib:2, cap:1, ubi de definitione motus. Dicitur autem actus primus, quia est principium et radix operationum, cum secundus actus sit ipsa operatio; item corporis physici organici potentiâ vitam habentis. Non enim anima cuiuslibet corporis forma et perfectio est, non artificialis, sed physici; neque etiam physici cuiusque, nam non omne corpus naturale animatum est, sed illud tantum, quod potentiâ vitam seu potestatem habet vitæ [actiones]¹⁰ exercendi, ut ita dispositum est, ut per illud tanquam per instrumenta propria anima suas [actiones]¹¹ exercere possit. Tenendum enim hic ex Aristotele est [actionem]¹² agentis non prodire a subiecto sine forma, neque a forma sine subiecto, ex quo sequitur [actionem]¹³ fieri a quodam composito ex materia, forma et instrumentis ita, ut totum compositum dicatur principium *ut quod*, cum sit illud, quod agit; forma vero principium *ut quo*, cum agat beneficio formæ; instrumenta denique *per quod*, cum per ipsa operetur.

Est deinde etiam alia animæ definitio apud Aristotelem lib: 2 de anima cap:2 textu 18 talis: ac est principium, quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus. Haec tamen debet intelligi in sensu accomodato, id est, si plantis tribuatur, est principium vegetandi; si animalibus quidem, sed non progressivis, qualia sunt zoophyta, latinis planta-animalia, est principium vegetandi et sentiendi; si vero progressivis, est etiam principium loco-movendi; si denique animæ rationali, est insuper etiam principium intelligendi. Sed ad [perfectiorem]¹⁴ intelligentiam definitionis utriusque sciendum est, in quo consistat ratio communis vitæ. Quod ut facilius decidatur, primo advertendum est vitam dupliciter sumi: substantialiter et accidentaliter seu pro vita in actu primo et vita in actu secundo. Vita in primo actu et substantialiter accepta est radix et principium omnium [potentiarum]¹⁵ et actuum vitalium, quo modo accipit Aristoteles lib:2. De anima, textu 37, dum dicit: vivere viventium est esse. Vita in secundo actu et accidentaliter sumpta sunt ipsae operationes vitales, a tali principio procedentes, ut in animali [nutritio]¹⁶, auctio, sensatio. Porro in afferendo conceptu viventis in communi multum multi desudaverunt et plerique in fausto exitu. Hinc Arriaga disputatione 1 de anima consideratis omnibus descriptionibus, quæ vulgo afferuntur, concludit nulla afferri posse, quæ omnibus viventibus conveniat. Nihilominus tamen nos vestigiis antiquorum insistentes concludimus rationem vitæ //

209

communis omnibus viventibus in hoc consistere, quod se moveant ab intrinseco. Proinde vivere nihil aliud est, quam ab intrinseco se movere et principium quidem intrinsecum, a quo fit motus viventis, est ipsa forma substantialis vitaliter operans, quæ secundum se potest dici vita in actu primo. Ipse vero motus est operatio, ab illa forma procedens, quæ vocari potest vita in actu secundo. Confirmatur hoc ex Aristotele, qui lib:8, cap:1 textu 29, ubi dicit gravia et levia a se ipsis moveri non posse; subiungit moveri a se vitale esse et animantium proprium. Item ex Platone in Phaedro, ubi dicit: id esse inanimantium, cui forinsecus est moveri; contra animantium esse, cui intrinsecus et ex se.

¹⁰actiones] у рукописі acciones

¹¹actiones] у рукописі acciones

¹²actionem] у рукописі accionem

¹³actionem] у рукописі accionem

¹⁴perfectiorem] у рукописі perfeccionem

¹⁵potentiarum] у рукописі potenciarum

¹⁶Nutritio] у рукописі nutritio

Більше про термін «акт» у частині 1-й «Фізики», кн. 2, розд. 1, де [мова йде] про визначення руху. Вона ж уважається першим актом, оскільки є началом і основою дій, тоді як другим актом є сама дія. Те ж саме [стосується й вислову] «тіла фізичного, органічного, яке потенційно має життя». Адже душа є формою і здійсненням не будь-якого, не витвореного мистецтвом, а фізичного тіла, та й знову ж таки не всякого фізичного тіла, бо ж не всяке природне тіло наділене душею, а лише такого тіла, яке потенційно має життя або можливість для виконання життєвих функцій, тіла, що є налаштованим таким чином, аби через нього, наче за допомоги притаманних їй інструментів, душа могла би здійснювати свої функції та дії. При цьому, спираючись на Аристотеля, слід наголосити на тому, що дія чинника не виходить від суб'єкта без форми, ані від форми без суб'єкта. З цього випливає, що дія здійснюється певним складеним з матерії, форми й інструментів так, що цілісний композитум вважається принципом «як щоб», оскільки є тим, щоб здійснює дію, а форма – принципом «як завдяки чому, як чим», позаяк він [композитум] функціонує з допомогою форми; і, нарешті, інструменти є принципом «через що», бо ж через них відбувається дія.

Далі в Аристотеля є ще таке інше визначення душі (кн. 2 «Про душу», розд. 2, по тексту 18): «а також [вона] є принципом, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, рухаємося й мислимо»¹⁷. Це потрібно розуміти у відповідному значенні: якщо [визначення] стосується рослин, то душа є принципом живлення і зростання; якщо ж – живих істот, але таких, які не пересуваються в просторі, як от зоофіти (латинською мовою: рослино-тварини), вона є принципом живлення, зростання й відчуження; а якщо – живих істот, які пересуваються в просторі, вона є також принципом пересування в просторі. Якщо ж, нарешті, [у визначенні мова йде] про душу розумну, то вона, окрім того, є також принципом мислення. Проте для кращого розуміння обох визначень треба знати, у чому полягає загальна організація життя. А щоб це пояснити в більш дохідливий спосіб, слід звернути увагу на те, що життя розглядається у двох вимірах: субстанціальному й акцидентальному або як життя в першому акті й життя в другому акті. Життя в першому акті й узятє субстанціально є основою і принципом усіх здатностей і вітальних актів, як його розуміє Аристотель (кн. 2 «Про душу», текст 37), коли говорить, що жити для живих істот означає бути¹⁸. Життя в другому акті й узятє акцидентально є похідними від такого принципу самими вітальними функціями, як от живлення, зростання, відчуження. Далі, для уточнення поняття живої істоти взагалі багато хто докладав чимало зусиль і в більшості випадків з позитивним результатом. Тому Арріага, розглянувши в першій диспутації «Про душу» всі [її] описи, які зазвичай наводяться, доходить висновку, що неможливо навести жодного, який однозначно відповідав би всім живим істотам¹⁹. Ми ж тим не менше, наслідуючи давніх, доходимо висновку, що основа життя взагалі //

209

для всіх живих істот полягає в тому, що вони рухають себе, змінюють себе зсередини. Відповідно, жити означає ніщо інше, як розвиватися зсередини, і, до того ж, внутрішнім принципом, від якого походять рух і розвиток живої істоти, є сама субстанціальна форма, яка діє у вітальний спосіб і яка сама по собі може вважатися життям у першому акті. А сам рух є дією, похідною від цієї форми й такою, яку можна назвати життям у другому акті. Це підтверджується думкою Аристотеля, який у кн. 8, розд. 4, текст 29 каже: важке й легке самі по собі не можуть рухатися²⁰. І додає, що саморух є ознакою живою і властивістю наділених душею створінь. Те ж саме є і в Платона, у «Федрі», де він стверджує: неживим є те, якому притаманно здійснювати рух під впливом зовнішнього чинника. Навпаки, живим – те, якому відповідає внутрішній рух і саморозвиток.

¹⁷ «Anima autem id est, ut patet, quo vivimus et quo sentimus ac intelligimus» [див. AL: lib. II, c. 2; S. 215].

¹⁸ «Vivere viventium est esse» [див. AL: lib. II, c. 4; S. 216].

¹⁹ Див.: Arriaga, R. de. (1639). *Curus philosophicus* (p. 527). Parisii: Apud Iacobum Quesnel.

²⁰ *Physicae auscultationis lib.: VIII, c.4* [AL: S. 137].

Motus tamen hic sumi debet latissime, quatenus comprehendit omnem operationem vitalem immanentem: sive sit a materia dependens, ut [nutritio]²¹, visio, [auditio]²², sive non dependeat, ut intellectiones tam animae rationalis, quam angeli; item sive sit a proprio, a quo vitaliter procedit distincta, quales sunt operationes viventium creatorum, sive indistincta, ut sunt operationes divinae, quae sunt ipsa essentia divina. Hinc conclusio potest probari inductione per omnium viventium genera. Sic enim plantam vivere dicimus, quando in ea motu [nutritionis]²³ ab intrinseco principio vitaliter anima vegetativa procedere videmus. Et animal tam diu vivere iudicatur, quam diu praeter [nutritionem]²⁴ aucionem habet, motum respirationis, sensationis, qui sunt [actiones]²⁵ animae sentientis. In creaturis autem rationalibus longe adhuc praestantiori modo cernitur operatio vitae, quia [apprehendunt]²⁶ verum et falsum formaliter sub ratione veri et falsi nec non bonum et malum sub ratione boni et mali moventque se etiam ad finem prosequendum sub ratione finis formaliter, quapropter et liberum arbitrium et potestatem obtinuerunt movendi se intrinsece sponte propria ad utrumlibet. Unde Aristoteles lib:9 Ethicorum diserte loquitur vivere in hominibus est intelligere, sicut et in brutis sentire; imo et Scriptura passim vitae operationem in actu intelligendi consistere docet: Johannis 17 dicitur: haec est vita aeterna, ut cognoscat te.

Contrahant tamen cognitionem opponitur 1-mo: res inanimatae movent se ab intrinseco ad producendas suas proprietates, ut aqua calefacta ad reproducendum nativum suum frigus. Item gravia movent se ab intrinseco deorsum et levia sursum. Conceditur. 2-do: Deus est vivens perfectissimum et tamen motus non convenit Deo, cum sit mutatio. Deus autem omnis mutationis expers. Conceditur. Praeterea Deo nequit convenire vita in actu primo, quia vita in actu primo est potentia ad vitam in actu secundo, quails si esset in Deo, Deus aliquando posset dici absque omni cogitatione et [volitione]²⁷ esse, quod est impossibile. Quod-si vita in actu primo non conveniat Deo, etiam in actu secundo: nam cui est impossibilis potentia, etiam actus secundus, actuans talem potentiam. Ad haec tamen ita respondeo: Ad primum: res inanimatas, ut aquam, movere se ab intrinseco a forma, videlicet sua, ad reproducendum nativum frigus tanquam a principio minus praecipuo et instrumentali, non autem ut a principio principali. Principale enim principium est causa generans, quod ipsum de gravibus et levibus supra dictum. Nec necesse est iam actum agere. Praeterea aquam calefactam etiam a circumstante aere frige fieri non impossibile est, ut antea monitum. Ad secundum: Motus specificae sumptus, ut est actus entis creati imperfecti, quod scilicet mutationem includat, non competit Deo. At motus generice sumptus, qualis in conceptu vitae includitur, facta scilicet praecisione a motu entis creati imperfecti et a motu entis increati perfectissimi non potest non competere Deo. Alioqui si Deus omni careret motu, esset tanquam truncus iners²⁸ et immobilis. Movetur ergo Deus, sed motu sibi proprio citra ullam mutationem nostrumque motum dicitur in se eminenter continere. Ad confirmationem dicendum [est] //

²¹nutritio] у рукописі nutritio

²²auditio] у рукописі audicio

²³nutritionis] у рукописі nutricionis

²⁴nutritionem] у рукописі nutricionem

²⁵actiones] у рукописі acciones

²⁶apprehendunt] у рукописі aprehendunt

²⁷volitione] у рукописі volicione

²⁸iners] у рукописі inners

Однак цей рух має розглядатися якнайширше, оскільки він охоплює будь-яку іманентну вітальну дію: чи то залежну від матерії, як живлення, бачення, слухання, чи ту, яка [від неї] не залежить, як акти мислення розумної душі й ангела. Таким же чином він пов'язаний з окремим, особливим, в якому він у вітальний спосіб зароджується або [у вигляді] належним чином упорядкованих і розподілених дій, якими є дії створених живих істот, або [у вигляді] нерозривних, простих дій, якими є божественні дії і які є самою божественною сутністю. Звідси висновок можна довести шляхом виведення на основі [розгляду] родів усіх живих істот. Так, справді ми стверджуємо, що рослина живе, коли ми бачимо, що вегетативна душа діє у ній у вітальний спосіб через спричинений внутрішнім началом рух живлення. Також стверджується, що тварина живе так довго, як довго вона крім живлення і зростання здійснює рух дихання, відчуження, які є діями чутливої душі. А в розумних створіннях спостерігається життєва дія ще набагато вищого рівня, адже вони досягають істинне й хибне у формальний спосіб з огляду на істину й хибне уявлення, а також добре й зле з огляду на добро й зло; скеровують також себе до переслідування мети з огляду на мету у формальному сенсі. Ось тому вони володіють і свободою волі, і можливістю за власним вибором внутрішньо спонукати себе до того чи іншого. Звідси Аристотель у кн. 9 «Етики» розд. 9 каже чітко, що жити для людей означає мислити, як і для тварин – відчувати²⁹. Ба більше, і Св. Письмо в різних місцях пояснює, що життєва дія полягає в акті розуміння: у Євангелії від Йоана (17:3) говориться: «а вічне життя в тому, щоб вони спізнали тебе»³⁰.

Для скорочення розгляду протиставляється: по-перше, неодушевлені речі здійснюють рух зсередини для виявлення своїх властивостей, як от нагріта вода для відтворення свого природного холоду. Так само й важке зсередини тяжіє до руху, спрямованого донизу, а легке – догори. Погоджуюсь. По-друге, Бог є найдосконалішою живою істотою, а проте рух не властивий Богові, бо він означає зміну. Бог же непричетний до будь-якої зміни. Погоджуюсь. Крім того Богові не підходить життя в першому акті, оскільки життя в першому акті є потенцією до життя в другому акті, яке, якби було в Бога, то можна було би вважати, що Бог хоча б раз був позбавлений всякого мислення й воління, що є неможливим. Якщо ж Богові не випадає життя в першому акті, то в другому акті також: бо для того, для кого є неможливою потенція, неможливим є також і другий акт, що ту ж таки потенцію актуалізує. Зрештою на це я відповідаю так. На перше: речі не одушевлені, до прикладу вода, рухаються зсередини завдяки формі, вочевидь своїй формі, для відтворення природного холоду як принципом нижчого рівня і інструментальним, а не як принципом відпочатковим, бо відпочатковий принцип – це причина породжувальна, про що як раз і було вище сказано стосовно [речей] важких і легких. І немає потреби здійснювати ще й акт. Окрім того, не є неможливим, щоб нагріта вода охолоджувалася також і від довколишнього повітря, про що раніше згадувалося. На друге: Рух, узятий у видовому сенсі, що є актом створеного недосконалого суцього, бо вочевидь передбачає зміну, не відповідає Богові. А рух, узятий в сенсі родовому, який міститься в понятті життя, вочевидь за умови здійснення [операції] виокремлення стосовно руху створеного недосконалого суцього і стосовно руху нествореного найдосконалішого суцього, не може не відповідати Богові. Інакше, якби Бог був позбавлений всякого руху, він був би наче обрубок бездіяльним і нерухомим. Отже Бог рухається, але притаманним йому рухом без жодної зміни; вважається, що й наш рух він в особливий спосіб тримає в собі під контролем. Для підтвердження треба сказати, що //

²⁹ «Vivere autem in animantibus potestate sentiendi, in hominibus vi sentiendi aut intelligendi terminatur» (Ethicorum Nicomacheorum: lib:IX, 9; AL: S. 582).

³⁰ У тексті подається скорочено цитата з Євангелія від Йоана: «А життя вічне у тому, щоб вони спізнали тебе, єдиного, істинного Бога і тобою посланого – Ісуса Христа» (17: 3); «Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et, quem misisti, Iesum Christum» (Evangelium secundum Ioannem: 17. 3).

209 v.

vitam in actu primo Deo competere. Deus enim ipsa vita est et fons omnis vitae ita tamen, ut in actu vita primo identificatam sibi habet vitam in actu secundo: videlicet nequit Deus unquam cessare ab operationibus³¹ suis vitalibus.

PARS 5-TA

De corpore animato, anima sensitiva, ubi de facultatibus animae sensitivae nec non differentiis brutorum

Liber 2-dus

De sensu in particulari //

227 v.

Caput 7-mum

De sensibus internis

Praeter externos sensus esse etiam internos multi experientiae probant. Videmus in brutis autem aliquas operationes cognoscitivas, quae ad nullum sensum externum possunt referri, cuius modi sunt absentium rerum et praeteritarum cognitiones. Sic inter dormiendum canes latrant, sic noscunt benefactores. Sic boves ad pascua et praesepia sine duce revertunt et sane deesse non debuit ea facultas, quae ad vitae conservationem tam necessaria est. His accedit, quod animalia quaedam sunt capacia, sunt disciplinae. Id autem sine dubio fieri non possit, si solos haberent sensus externos. Non [enim] apparet, quo modo id in sensus externos valet cudere. 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. Patebit hoc ex inferius dicendis de interni sensus diversione.

Organum sensus huius Aristoteles de partibus animalium lib: 3 cap: 4 et alibi expressse docet cor esse. //

228

Verum nisi loquatur de principio originario quatenus scilicet vita et alia in corde initium sumunt, merito a medicis convincitur falsitatis. Cum constet omnium nervorum sensorium sedem esse in capite et laeso cerebro laedi fantasia, ad quam etiam sanandam cerebro applicatur remedia. Tunc in capite non corde sentitur defatigatio post longius studium vel meditationem. Materialibus autem annulosis probabile est sensum internum esse diffusum per totum corpus, quia dissecta pars, si laeditur, fugit, quae fuga oritur a sensu interno.

³¹operationibus] у рукописі operationibus

209 зв.

життя в першому акті відповідає Богові. Адже Бог є самим життям і джерелом усякого життя, однак у такий спосіб, що життя в акті першому містить тотожне собі життя в акті другому: вочевидь Бог ніколи не може відпочивати від своїх вітальних дій.

ЧАСТИНА П'ЯТА

**Про наділене душею тіло, де [мова йде] про здатності чуттєвої душі,
а також про відмінності між тваринами**

**КНИГА ДРУГА
Про чуття зокрема**

//227 v

**Розділ сьомий
Про внутрішні чуття**

Чимало [з людей] пересвідчуються на досвіді, що крім зовнішніх чуттів існують також і чуття внутрішні. Попри це ми й у тварин спостерігаємо наявність певних пізнавальних дій, які не можна віднести до жодного зовнішнього чуття, зокрема, знання про речі відсутні й про ті, що відбувалися в минулому. Собаки, приміром, під час сну гавкають, упізнають тих, хто добре до них ставиться. Так само корови йдуть на пасовища й повертаються до хліву без пастуха, і насправді не повинно бути так, щоби бракувало здатності, настільки необхідної для збереження життя. Це дає підставу припускати, що деякі тварини здатні сприймати, бути дисциплінованими. Водночас це, безперечно, не могло би статися, якби вони мали тільки зовнішні чуття. Бо ж важко собі уявити, в який спосіб це можна було б віднести до зовнішніх чуттів. Отже, подаємо в загальному виді характеристику внутрішнього чуття, бо воно є здатністю чуттєвої душі, до сфери дії якої відносяться як відсутні об'єкти, так і наявні об'єкти зовнішніх чуттів та їх відчуттів. Таким чином об'єкт внутрішнього чуття включає в себе все, зовнішньо чуттєво сприймане разом із відчуттями зовнішніх чуттів і, окрім того, багато такого, що не може бути сприйнятим жодним зовнішнім чуттям. Це буде показано на основі нижче сказаного про різні види внутрішнього чуття.

Аристотель у творі «Про види тварин» кн. 3, розд. 4 і в інших місцях чітко стверджує, що органом цього чуття є серце. //

228

Проте якщо мова не йде про первинне начало, оскільки те, що життя й інше бере початок у серці, лікарі обґрунтовано вважають хибним. Адже відомо, що центральний орган усіх нервів знаходиться в голові й при пошкодженні мозку ушкоджується фантазія, для лікування якої застосовуються ліки для мозку. Та й у голові, а не в серці, відчувається втома від тривалого навчання або роздумів і медитацій. Імовірно, що за допомоги матеріальних ланцюжків внутрішнє чуття поширене по всьому тілі, бо розсічена частина, коли пошкоджується, відсмикується, і цей рух відсмикування виникає завдяки внутрішньому чуттю.

Sensus internus a variis varie dividitur. Nos iuxta communiorem sententiam quod in quadripartitam eius retinemus divisionem, scilicet in sensum communem, phantasiam³², aestimativam et memoriam.

Sensus communis est sensus internus, qui sensationes sensuum externorum percipit et eorum discernit obiecta, dum actu percipiuntur. Huius sensus tria potissimum statuuntur officia. Primum: omnes sensuum externorum [actiones]³³ percipere, cum enim animalia sentire, videre, audire [se] percipiant. Haec autem cognitio non pertineat ad nullum ex 5-que sensibus externis, cum nulla potentia materialis possit supra suam ipsius actionem reflecti. Necesse est, ut pertineat ad aliam alteriorem communiorem vere potentiam, ad quam etiam ipsorum functionum imagines deferuntur; 2-dum officium diversorum sensuum obiecta discernere et diiudicare, quod nullus sensuum externorum praestare potest, cum unusquisque circa proprii duntaxat obiecti differentias occupetur, ut aspectus circa atrum et candelumque: Hinc sensum commune aiunt esse caeterorum velut arbitrum et iudicem. 3-tium 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.

[Phantasia]³⁴ seu imaginatio est sensus internus, quo sensibilia externa communi sensu ante percepta cognoscuntur: sive praesentia sint, sive absentia. Cuius officia sunt haec praecipue: primum species per sensum commune delatas aliquamdiu retinere; 2-dum per eius modi species, quae dicuntur phantasmata, res obiectas etiam absentes cognoscere; 3-tium species ad se delatas componere et dividere, ex qua multiplici fabrica specierum innumera et fingi possunt et concipi. Quo fit, ut qui phantasia pollent ingeniosi sint ac industrii et ad multa excogitanda prompti; 4-tum denique regere ipsum animal, ut enim homo ratione, sic bruta animantia imaginatione ducuntur.

Aestimativa est sensus internus occupatus circa rationes insensatas, id est sensibus externis [apperceptas]³⁵, ut cum agnus cognoscit inimicitiam lupi. Hic sensus vocatur instinctus animalis. Unde bruta duci instinctu, nihil aliud est, quam ea regi aestimativâ. Cuius munus triplex. Primum cognoscere per species non sensatas, quarum 5-que coniugationes enumerantur, nempe sub ratione utilis vel inutilis; noti vel ignoti; iucundi vel molesti; amici vel inimici; consanguinei vel alieni; Secundum coniungere species sensatas cum non sensatis; 3-tium de rebus sive per species sensatas sive non sensatas perceptis ferre iudicium et de iis etiam suo modo discurrere.

Memoria: alia est intellectualis, quae est potentia spiritualis. Conservat species intelligibiles, quaeque circa obiecta praeterita per reminiscentiam occupatur et haec pertinet ad animam rationalem ut rationalis est, item ad angelos. Alia sensitiva, de qua in praesenti agimus, et haec est sensus internus, per quem animal rerum prius sensatarum ut sic recordatur, in quo memoria differt a phantasia, quia phantasia apprehendit quasdam res olim sensatas, sed eas non ut sensatas sibi repraesentat. Memoria contra, //

³² phantasia] у рукописі fantasia

³³actiones] у рукописі acciones

³⁴phantasia] у рукописі fantasia

³⁵apperceptas] у рукописі aperceptas

По-різному поділяється внутрішнє чуття різними авторами. Ми ж, спираючись на більш поширену думку, дотримуємося його поділу на чотири частини, а саме: на загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять.

Загальне чуття – це внутрішнє чуття, яке сприймає відчуття зовнішніх чуттів і розрізняє їхні об'єкти тоді, коли вони актуально сприймаються. Для цього чуття визначено три основних завдання. Перше [полягає у тому, щоб] сприймати всі дії зовнішніх чуттів, бо живі істоти насправді помічають, що вони відчують, бачать, чують. Проте таке усвідомлення не пов'язане з жодним із п'ятьох зовнішніх чуттів, бо жодна матеріальна здатність не може здійснювати рефлексію щодо своєї власної дії. Необхідно, щоб воно [усвідомлення] належало до іншої, насправді більш загальної здатності, до якої надходять також образи цих самих функцій; другим призначенням різних чуттів є розрізняти й оцінювати об'єкти, що не під силу жодному із зовнішніх чуттів, бо кожне з них має справу тільки з певними відмінними характеристиками, притаманними лише власному об'єкту, як, приміром, зір стосовно чорного й білого: тому й говорять, що загальне чуття є для інших [чуттів] наче арбітром і суддею. Третє [полягає в тому, щоб] надавати сили зовнішнім чуттям для відповідного здійснення своїх функцій шляхом поширення тваринних духів, які воно випускає із себе, як із джерела. І тому, коли створюється перешкода на тому шляху до мозку, де зосереджується ця сила загального чуття, завдяки якій активізуються вище згадані духи, як [це] трапляється під час сну, обов'язково блокується дія зовнішніх чуттів.

Фантазія або здатність уяви – це внутрішнє чуття, завдяки якому здійснюється пізнання зовнішніх чуттєво сприйманих об'єктів, присутніх або відсутніх, які попередньо вже були сприйнятими й опрацьованими загальним чуттям. Призначення цього чуття в основному полягає в тому, щоби: по-перше, затримати впродовж певного часу species, що надійшли від загального чуття; по-друге, з допомогою такого роду species, які називаються фантазмами, пізнати навіть відсутні об'єктивні речі; по-третє, species, що надійшли до неї [фантазії], компонувати і сортувати та, унаслідок такого різноманітного й численного їх опрацювання, species можуть видозмінюватися, перетворюватися на уявлення й формуватися. З цієї причини ті, що обдаровані багатого фантазією, є талановитими, діяльними, здатними до численних вигадок і винаходів. І, нарешті, по-четверте, керувати самою твариною, адже як людина скеровується розумом, так наділені душею тварини – здатністю уяви.

Оцінювальною здатністю є внутрішнє чуття, яке охоплює невідчуті відношення і смисли, тобто такі, що аперцепіовані зовнішніми чуттями, до прикладу, коли ягня розпізнає ворожість вовка. Це чуття називається тваринним інстинктом. Звідси те, що тварин веде інстинкт, є ніщо інше, як те, що вони керуються оцінювальною здатністю. Його призначення – потрібне. Першим є пізнавати з допомогою невідчутних видів, які відображають п'ять типів взаємозв'язків, а саме з огляду на корисне й некорисне; відоме або невідоме; приємне або неприємне; дружнє або недружнє; споріднене або чуже. Другим призначенням є поєднувати види відчуті з невідчутими; третім – виносити судження про речі, сприйняті через види відчуті або невідчуті й на їх основі також у відповідний спосіб робити висновок.

Пам'ять: одна – інтелектуальна, що є здатністю духовною. Вона зберігає інтелігібельні види й оперує з минулими об'єктами через пригадування. Ця пам'ять відноситься до розумної душі як такої, а також до ангелів. Друга – чуттєва, про яку ми тепер говоримо, і ця є внутрішнім чуттям, за допомоги якого тварина згадує про раніше відчуті речі як такі. Цим пам'ять відрізняється від фантазії, бо фантазія схоплює певні речі, колісь відчуті, але вони репрезентовані їй не як відчуті. Пам'ять, навпаки, //

228 v

cuius officium est peculiare: primo, [quos] tam externi, quam interni sensus haustus [vel sint in rebus olim] diutissime asservare; secundo, res praesentes, quatenus praeteritas recordari, pendetque eius usus iuxta quasdam praesertim a postrema eaque duriori parte cerebri, quae cerebellum appellatur; unde fit, ut nonnulli memoria polleant, nec tamen subtili ingenio nec iudicio satis firmo sint, quorum alterum phantasiae, alterum aestimativae vitium esse censetur. Differt vero memoria a reminiscentia. Haec [scilicet] soli homini peculiaris est. Illa homini et brutis communis, nam ut reminisci [dicamus] satis est rem antea imaginatione apprehensa iterum apprehendere, quod praestare possunt belluae ut vero reminiscamur, ut rem oblivioni pene traditam, [pro vi] discursus nobis in memoriam revelemus. Notandum in nostra sententia, quae potentias animae non distinguit realiter ab anima, isti 4 sensus differunt tantum virtualiter et secundum varia officia sua.

// 235 v

PARS 6-TA

De corpore animato anima rationali seu de homine

LIBER 2-dus

De anima rationali eiusque facultatibus ut in corpore est

Caput primum

De definitione animae rationalis et modo, quo existit illa in corpore

Anima rationalis definitur actus primus corporis physici organici potestate vitam rationalem seu intellectivam habentis, vel primum principium, quo vivimus, sentimus, locomovemur et intelligimus. Potest sensus definitionum ex supra dictis de anima in communi, quoniam vero forma duplex est: assistens alia, quae movendo seu agitando corpori. Praeest alia informans, quae intime et substantialiter unitur subiecto ipsum actuando et cum ipso unum compositum substantiale constituendo. Hinc oritur quaestio, quo modo anima in corpore existat: an ut forma assistens, quemadmodum angeli, dum corpora assumunt in se in apparitionibus, an vero ut informans. Plato et alii putabant existere assistendo negabatque materiam esse de essentia hominis. Contra quem [negationem] assero: animam rationalem esse formam vere informantem, non assistentem, nam si assistens esset, sequeretur primo:hominem non esse unum per se, sicque non esse unius essentiae et [naturae]. Anima enim tunc haberet se non ut potentia, sed ut substantia quaedam per se completa, sicque 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. 2-do sequeretur:hominem non intelligere [rationaliter velleque]: sed solam animam in corpore id praestare, sicut concipimus solum angelum intelligere in assumpto corpore, quod admittere in homine absurdum est. Nam licet homo per corpus non intelligat, sed per animam, actio tamen ipsa non animae vel corpori, sed toti composito tribuitur. 3-tio sequeretur:operationes proprias animae nullo modo pendere a corpore, sicut operationes propriae daemonis in assumpto corpore, ut intelligere etc.: atqui absurdum est hoc admittere in anima rationali. Licet enim eius 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 [phantasmatibus]³⁶.

³⁶phantasmatibus] у рукописі fantasmatibus

228 зв.

її особливе призначення полягає, по-перше, у тому, щоб ті засвоєні [образи] як зовнішнього, так і внутрішнього чуття [або такі, що колись мали відношення до речей] якнайдовше зберігати; по-друге згадувати про речі безпосередньо присутні, наявні, як про такі, що були в минулому, і таке її використання в деяких випадках залежить винятково від тієї задньої, грубішої, частини мозку, яка має назву мозочок; наслідком цього є те, що деякі люди мають добру пам'ять, але при цьому вони позбавлені витонченості розуму й належної сили мислення; один з таких недоліків вважається пов'язаним із діяльністю фантазії, інший – із діяльністю оцінювальної здатності. Крім того, пам'ять відрізняється від пригадування. Перша, зрозуміло, притаманна лише людині. Друге є спільним для людини і тварин. Бо для того, щоб ми могли говорити про пригадування, достатньо знову відтворити раніше схоплену уявою річ, що ми можемо спостерігати у тварин. А щоб ми пригадали [цю річ], як річ майже цілком забуту, то, завдяки умовиводу, ми відновлюємо її собі в пам'яті. Слід [також] зазначити, що, на нашу думку, згідно з якою здатності душі не розрізняються від неї реально, ці чотири види чуття розрізняються тільки віртуально й відповідно до свого різного призначення.

// **235 зв.****ЧАСТИНА ШОСТА****Про тіло, оживлене розумною душею, або про людину****КНИГА ДРУГА****Про розумну душу та її здатності відповідно до того, як вона існує в тілі****РОЗДІЛ ПЕРШИЙ*****Про визначення розумної душі та спосіб, в який вона існує в тілі***

Розумна душа визначається як перший акт фізичного органічного тіла, що потенційно має життя розумне або інтелектуальне, або ж як перший принцип, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, пересуваємося в просторі й мислимо. Значення визначень можна зрозуміти з вище сказаного про душу загалом, бо ж форма існує в подвійний спосіб: одна така, що перебуває поряд, присутня, яка забезпечує рух і функціонування [тіла]. Тілові більше підходить інша форма – оформлююча, яка внутрішньо й субстанційально поєднується зі суб'єктом, актуалізуючи його й конститууючи з ним єдине субстанційальне складене. Звідси постає питання: в який спосіб душа існує в тілі – чи як форма, зовні дотична [до нього], як, до прикладу, в ангелах, коли вони, постаючи у явленнях, використовують для себе тіла, чи ж як форма формуюча. Платон і [деякі] інші вважають, що вона існує у спосіб зовнішнього доторкання й заперечують приналежність матерії до сутності людини. На противагу до такого [заперечення], я стверджую: розумна душа є формою насправді формуючою, а не присутньою, зовні дотичною, бо якби вона була зовні дотичною, то з цього впливало би, що: по-перше, людина не становила б єдине саме по собі, а, отже, і не належала б до єдиної сутності й [природи]. Бо тоді душа поводитися б не як потенція, а як якась завершена в собі субстанція й таким чином не була би здатною утворити самодостатнє єдине з іншим і, відповідно, людина, яка складається з душі й тіла, була б не чимсь одним, а множинним, що нечувано; по-друге, людина не мислила б раціонально й не здійснювала б волевиявлення: а віддати це винятково душі в тілі, подібно до того, як ми уявляємо собі тільки ангела, що мислить в прибраному ним тілі, є абсурдним припущенням стосовно людини. Бо хоча людина й мислить завдяки не тілу, а душі, але сама ця діяльність стосується не душі чи тіла, а цілісного композитуму; по-третє, власні дії душі в жодний спосіб не залежали б від тіла подібно до дій, притаманних демону в прибраному [ним] тілі, як от мислення тощо. Однак абсурдним є припускати це стосовно розумної душі. Бо ж хоча деякі її дії є вищими від чуття й тіла, проте без спів-дії чуттів і тіла вони в цьому житті не могли б відбуватися. Адже з досвіду ми знаємо, що не мислимо без фантазмів.

Caput 4-tum
De potentia intellectiva

Intellectus late sumptus, ut competit tam homini quam angelo, definitur potentia cognoscitiva spiritualis, stricte vero ut solius hominis est. Definitur facultas animae rationalis organi expers: quia spiritualis est, quae versatur circa intelligibile ut intelligibile est. Hinc non potest esse organum singulare in intellectui, sed residere illum in toto corpore, sicut et anima residet in toto. Nec obstat, quod laeso cerebro non intelligat homo. [Immo], quod non intelligat in pede. Hoc enim non fit quasi intellectus id per se non posset. Cum indubitatum sit animam etiam separatam a corpore intelligere, sed ideo hoc fieri, quia intellectus in hac vita pendet a phantasia, per quam quasi per ianuam species recipit, quae vocatur phantasmata.

Sed quoniam phantasmata sunt materialia, intellectus potentia spiritualis, atque adeo nulla proportio inter eius modi species et potentiam, ideo peripatetici communiter dividunt intellectus in agentem et patientem. Agens intellectus [est] ea facultas, qua anima speciem intelligibilem spiritualem eius rei, quae a sensu percepta est, producit. [Patiens]³⁷ vero est [facultas], quae illas species productas recipit in se, et cum iis elicentur intellectiones. Hic [paciens]³⁸ intellectus vocatur etiam possibilis, quia, ut inquit Aristoteles, esse potentia omnia, inquantum scilicet potest omnia intentionaliter per species tanquam per formas sibi impressas fieri. Intelligendo enim lapidem, fit intentionaliter lapis, intelligendo solem, sol et cetera. //

237 v

Intellectus patiens fere omnibus admittitur, agentem multi praesertim recentiorum negant. 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 redditque res actu intelligibiles, quae erant potestate intelligibiles.

2-do probatur: vel species intelligibiles veniunt a Deo, vel a [phantasia]³⁹, 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]⁴⁰, quia [phantasia]⁴¹ prout corporea non potest agere in intellectum spiritualem. Ergo a vi animae insita cudente species intelligibiles ad praesentiam [phantasmatum]⁴², quae vis ab Aristotele dicitur intellectus agens.

Obiicitur tamen primo: Non datur intellectus agens in angelis. Ergo neque in hominibus; 2-do: Non datur sensus agens. Ergo neque intellectus agens; 3-tio: Si esset intellectus agens, posset homo fabricare quascunque vellet species ad libitum. Consequens est contra experientiam. Ergo; 4-to: Intellectus agens non percipit [phantasmata]⁴³, cum sint materialia, ipse spiritualis. Ergo neque ad eorum praesentiam cudere potest species intelligibiles; 5-to: [phantasmatum]⁴⁴ esset producere species intelligibiles, si possent [transmittere eas ad intellectum], sicut sensationum externarum est transmitters species ad sensus internos. Quod cum non possunt [phantasmata]⁴⁵, praestare est ipsius Dei supplere. Non enim est unius causae creatae supplere defectum alterius; 6-to: Nulla potentia creata continet activitatem sui obiecti. Atque si intellectus agens produceret species intelligibiles, contineret activitatem sui obiecti. Ergo non producit.

³⁷ patiens] у рукописі paciens

³⁸ patiens] у рукописі paciens

³⁹ phantasia] у рукописі fantasia

⁴⁰ phantasia] у рукописі fantasia

⁴¹ phantasia] у рукописі fantasia

⁴² phantasmatum] у рукописі fantasmatum

⁴³ phantasmata] у рукописі fantasmata

⁴⁴ phantasmatum] у рукописі fantasmatum

⁴⁵ phantasmata] у рукописі fantasmata

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

Про інтелектуальну здатність

//237

Інтелект, розглянутий в широкому розумінні, як такий, що відповідає й людині, й ангелу, визначається як духовна пізнавальна здатність. У вузькому ж значенні він вважається потенцією, притаманною лише людині й визначається як позбавлена органа здатність розумної душі. Оскільки ця здатність є духовною та причетною до інтелігібельного як такого, то для інтелекту не може бути окремого органу, натомість він знаходиться в усьому тілі подібно до того, як і душа міститься в ньому всьому. Не суперечить цьому й те, що при пошкодженні мозку людина не мислить. Зрозуміло, що її мислення не пов'язане із ногою. Проте, це трапляється не [тому], що інтелект наче не зміг би сам по собі це [робити], позаяк є безсумнівним, що й відокремлена від тіла душа мислить. А відбувається це тому, що в цьому житті інтелект залежить від фантазії, через яку наче через двері впускає види, і вони називаються фантастами.

Але оскільки фантасми – матеріальні, а інтелект – здатність духовна й до того ж жодної сумірності між такого роду видами і здатністю не існує, то перипатетики, за спільною згодою, поділяють інтелект на активний і пасивний. Активний інтелект – це така здатність, за допомоги якої душа утворює інтелігібельний духовний вид тієї речі, яка є сприйнятою чуттям. Пасивним же є [здатність], що приймає в себе ті утворені види й за їхньої допомоги здійснюються акти розуміння й мислення. Цей же пасивний інтелект називається також можливісним, бо, як стверджує Аристотель, є потенцією всього, адже інтенціонально може ставати всім за допомоги видів як через закарбовані в собі форми: бо ж помисливши камінь, він інтенціонально стає каменем, помисливши Сонце, Сонцем тощо. //

237 зв.

Пасивний інтелект визнається майже всіма, активний – багатьма, надто новітніми, заперечується. 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 чинник, то й у нашій душі є інтелект пасивний, який, на кшталт матерії, є всім завдяки входженню [в нього] образів усіх речей, і чинник, який діє подібно до форми, оперує всім в інтенціональний спосіб і речі, що були потенційно інтелігібельними, перетворює на актуально інтелігібельні.

Доказ 2-ий: Інтелігібельні види походять або від Бога, або від фантазії, або від якоїсь вродженої душі духовної сили. Не від Бога, бо позаяк вони відповідають вторинним причинам, філософ не повинен вдаватися до Бога при поясненні природних явищ; не від фантазії, бо фантазія, як [здатність] тілесна, не може приводити до дії духовний інтелект. Отже, [вони походять] від вродженої душі сили, яка викарбовує інтелігібельні види за умови наявності фантазмів, і таку силу Аристотель називає активним інтелектом.

Проте закид перший: Не існує активного інтелекту в ангелів. Отже немає його й у людей. По-друге: Немає активного чуття. Отже, немає й активного інтелекту. По-третє: Якби існував активний інтелект, людина могла би створювати види, які б лише захотіла, відповідно до своїх забаганок. Висновок суперечить досвіду. По-четверте, активний інтелект не здійснює перцепцію фантазм, бо вони є матеріальними, він же сам – духовний. Отже, і за умови їх наявності він не може викарбовувати інтелігібельні види. По-п'яте, фантастам було б властивим утворювати інтелігібельні види, якби вони могли [передавати свої види інтелектові], як це притаманне зовнішнім відчуттям, передавати види до внутрішніх чуттів. Оскільки ж це не можу виконати фантасми, то надолужувати слід самому Богові. Справді, жодній створеній причині не дано компенсувати недолік іншої. По-шосте, жодна створена здатність не зберігає активування свого об'єкта. Але якби активний інтелект утворював інтелігібельні види, він зберігав би активування свого об'єкта. Отже не утворює.

Ad haec ita respondeas: Ad primum: Nego paritatem, nam de ratione intellectus agentis est, ut ad cudendas species determinetur a praesentia [phantasmatum]⁴⁶ in eodem supposito. Cum ergo angeli careant sensibus, carent quoque tali intellectu, ut inutile sine sensibus. Ad secundum: similiter nego paritatem, quia sensibilia, ut-pote naturalia sicut et ipse sensus, proportionata sunt sensui; proindeque possunt species sensibiles ad ipsum mittere, at easdem mittere ad intellectum nequiunt; proinde necesse est, ut intellectus sibi ipsi cudat ad praesentiam materialium. Ad 3-tium dividendo maiorem: Posset homo fabricare quascunque vellet, si intellectus agens non penderet a [phantasmatibus]⁴⁷. [Conceditur.]Secus. Nego. Ad 4-tum nego consequentiam: Voluntas enim non percipit directionem intellectus, et tamen secundum illam operatur, nec pes directionem oculi, ipsum tamen sequitur. Nimirum sufficit radicatio in eadem anima, ut una facultas vitalis ab alia determinetur. Ad 5-tum: Dei est supplere, si hoc fieri non possit per causam secundam. Conceditur. Secus: nego. Alioqui quod obiectum immediate concurrere cum intellectu ad cognitionem nequeat, cum debeat, consequens esset Deum id praestare, non species intentionales. Ad 6-tum, dividendo maiorem: Nulla potentia creata cognoscitiva potest cognoscere, quin obiectum vel per se, vel per vicariam sui speciem cum ea concurrat. Conceditur. Nulla potentia cognoscitiva potest producere species obiecti repraesentativas, quibuscum postea concurrat ad cognitionem. Nego. Potest enim intellectus per species in memoria asservatas, quas ipse cudat, 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.

Obiectum intellectus dupliciter consideratur, ut formale et materiale. Formale obiectum intellectus est veritas, quia circa illam praecise versatur intellectus, ut potest ex eo, quod tam naturaliter habeat inclinationem ad veritatem, ut falso, qua falsum est, non possit assentiri. Materiale vero complectitur prorsus omnia tum realia, tum ficticia, tum possibilia, tum impossibilia, tum singularia, tum universalia, quia in omnibus istis reperitur quaedam veritas. Primorium tamen eius obiectum est ens reale, quia in eo primoria reperitur veritas. //

238

Neque obstat, quod Aristoteles passim asserit sensum esse singularium, mentem vero universalium. Nam intelligit sensum esse tantum singularium, mentem vero etiam universalium. Cognoscit vero intellectus noster in hac vita per species proprias sola accidentia sensibilia, res vero insensibiles, ut essentias, substantias non nisi per alienas, nam insensibiles res non mittunt species in sensum, quo fit, ut hic anima ne quidem se ipsam per propriam speciem cognoscat, sed sub involucris quibusdam corporeis.

Actio intellectus multiplex est, nam primo dividitur in tres mentis operationes, ut dictum in logica. Secundo in distinctam, quae est cognitio totius partibus illius sigillatim cognitae et confusam, quae cognoscit totum non cognitae partibus singulis. 3-tio: in intuitivam, quae est obiecti praesentis et per proprias species cognitio; et abstractivam, quae fit per species alienas, quails est in nobis de rebus futuris. 4-to: in comprehensivam et non comprehensivam. Comprehensiva est adaequata obiecto cognitio, cum scilicet nihil est in obiecto, quod lateat cognoscentem; non comprehensivam, quae non omnia attingit in obiecto. 5-to: in directam [et reflexam], de qua dictum in logicis.

⁴⁶ phantasmatum] у рукописі fantasmatum

⁴⁷ phantasmatibus] у рукописі fantasmatibus

На це ти відповів би так: На перший [закид]: я заперечую тотожність, бо до завдань активного інтелекту входить, враховуючи наявні фантами, визначатися для витворення видів у тому самому супозиті. Таким чином ангели, позаяк позбавлені чуттів, не мають також і такого інтелекту як непотрібного без чуттів. На другий [закид]: рівно ж я заперечую тотожність, оскільки чуттєво сприймане, бо воно природне, як і саме чуття, є сумірним чуттю; і тому воно може надсилати до нього чуттєві види, а надсилати такого роду види до інтелекту не може; через це необхідно, щоб інтелект, за наявності матеріальних видів, сам викарбовував для себе [сумірні собі види]. На третій [закид ти відповів би], розділяючи більший засновок: Людина могла б утворювати всілякі види відповідно до свого бажання, якби активний інтелект не залежав від фантазмів. Погоджуюсь. Іншим способом. Заперечую. Щодо четвертого [закиду] заперечую висновок: Адже воля не сприймає настанову інтелекту, однак діє згідно з нею, як і нога – спрямованість ока, проте підкоряється йому. Вочевидь достатньою є закоріненість у тій самій душі для того, щоб одна вітальна здатність визначалася іншою. Щодо п'ятого [закиду]: Богів властиво здійснювати компенсацію, якщо це не може відбутися з допомогою вторинної причини. Погоджуюсь. За інших обставин – заперечую. Інакше в разі, коли б об'єкт під час пізнання не міг безпосередньо спів-діяти з інтелектом, хоча мав би, наслідком було б те, що це здійснював би Бог, а не інтелігібельні види. На шостий [закид ти б відповів], розділяючи більший засновок: Жодна створена пізнавальна здатність не спроможна здійснювати пізнавальні акти без того, щоб об'єкт або безпосередньо, або через вид, який його заміщає, не взаємодіяв із нею. Погоджуюсь. Жодна пізнавальна здатність не може утворювати репрезентативні види об'єкта, з якими згодом спів-діє в процесі пізнання. Заперечую. Насправді інтелект за допомоги видів, збережених у пам'яті й ним самим вироблених під час виконання актів розуміння, згодом здатен відтворювати ті ж об'єкти, як, зрештою, і інтелект можливісний не здійснює рецепцію всіх своїх видів від іншого [активного інтелекту], а сам, завдяки умовиводу зі сприйнятих видів, вивергає значно більше інших.

Об'єкт інтелекту розглядається подвійно: як формальний і як матеріальний. Формальним об'єктом інтелекту є істина, оскільки саме винятково на ній він зосереджується, наскільки може, в силу того, що в природний спосіб має таку схильність до істини, що не міг би схвалити хибне, коли воно є хибним. Матеріальний об'єкт охоплює взагалі все: і реальне, і вигадане, і можливе, і неможливе, й одиничне, і загальне, бо всі вони містять якусь істину. Найважливішим, однак, її об'єктом є реальне суще, оскільки в ньому знаходиться основна істина. //

238

І немає суперечності в тому, що Аристотель у різних місцях визнає, що чуття належить до одиничного, а ум – до загального. Бо він має на увазі, що чуття відноситься лише до одиничного, а ум також і до загального. Насправді в цьому житті через власні види наш інтелект пізнає тільки чуттєво сприймані акциденції. Що ж стосується речей чуттєво несприйманих, як от сутностей, субстанцій, то він їх пізнає лише через не свої, чужі, види, бо чуттєво несприймані речі не надсилають види до чуття. Звідси випливає, що, за таких обставин, душа навіть саму себе пізнає не через свій власний вид, а в якихсь тілесних обгортках.

Дія інтелекту є складною, багатоманітною. Адже, по-перше, вона поділяється на три розумові операції, як сказано в логіці. По-друге, на чітку й належним чином упорядковану, якою є пізнання цілого після того, як уже окремо пізнані його частини, і

на розмити, нечітку, яка пізнає ціле, не пізнавши окремі[його] частини. По-третє, на інтуїтивну, якою є пізнання об'єкта наявного й через власні види, і на абстрактну, що здійснюється через невласні види, якою вона є в нас стосовно майбутніх речей. По-четверте, на всеосяжну й не всеосяжну. Всеосяжною є адекватне об'єктові пізнання, тобто коли в об'єкті немає нічого, що було б невідомим суб'єкту пізнання; не всеосяжною [є така дія], яка не все заторкує в об'єкті. По-п'яте, на пряму й рефлексивну, про яку сказано в «Логіці».