

УДК 111.84:140.8

СПІВВІДНОШЕННЯ ЧЕСНОТИ І ЩАСТЯ В ЛЮДСЬКОМУ ЖИТТІ (НА МАТЕРІАЛІ “СУМИ ТЕОЛОГІЇ” ТОМИ 3 АКВІНУ)

Павло Содомора

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

Розглянуто проблему чесноти та її стосунок до інших якостей людини. Порівняно так звані внутрішні блага із зовнішніми благами, чи інструментальними, як їх називає Тома, та їхній зв'язок із щастям. Розкрито зміст поняття “блаженство”. Зіставлено погляди Томи із поглядами представників інших філософських течій на аналогічні проблеми. Дискутується залежність чесноти від випадковості та долі. Проаналізовано інші поняття, дотичні до поняття чесноти, – провидіння, розважливість, старання.

Ключові слова: чеснота, благо, інструментальне благо, щастя, блаженство, розважливість, рада, провидіння.

Для дії чесноти необхідний певний набір зовнішніх благ. Такі зовнішні блага, як благополуччя, сила, пошана, слава, добра країна, добре ім'я та інше, – інструментальні блага, які чеснотний повинен охоплювати певною мірою для того, щоб наслідувати їхню дієвість та здобувати їхню мету. Тома говорить, що для недосконалого блага зовнішні блага є необхідними не як такі, що стосуються сутності щастя, а як такі, що слугують як інструменти для здобування щастя, яке полягає у діянні чесноти: “Для недосконалого блаженства, яке можна отримати у цьому житті, потрібні зовнішні блага, не такі, що існують у сутності блаженства, а що допомагають заслуговувати блаженство, що полягає у дії чесноти” (“Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis”) [1, ST I–II, 4, 7]. Часто їхня користь є прямою у стосунку до чеснот, наприклад, коли вони слугують як необхідний інструмент для певного виду чеснотних дій, однак часто їхня користь є опосередкованою, як-от тоді, коли їхня допомога здійснюється через якісь умови. Наприклад, Тома застерігає нас, що недомагання тіла може перешкоджати людині здійснювати якусь чеснотну дію – однак лиш недосконалу, бо досконала чеснота, як і досконале блаженство, не потребує жодних тілесних досконалостей: “Очевидно, що слабкість тіла може перешкодити людині виконувати певні чесноти. Але якщо йдеться про досконале блаженство, то дехто вважає, що для нього не потрібно жодного передрозташування тіла, а потрібно, щоб душа була відокремлена від тіла” (“Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni

operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata”) [1, ST I–II, 4, 6]. Часом сама доля контролює успіх чесноти і так ставить нас перед роздумами, чи чеснотний заслужив нашої похвали; часом доля контролює доступ до життя чесноти завдяки контролюванню доступу до часткових чеснотних діяльностей та виявів, і це ставить нас перед сумнівом щодо добровільного характеру дій, що впливає із виявів якогось уподобання долі. У двох випадках залежність чесноти від випадку переноситься на щастя, і якщо справа повертається так, що тільки випадково щасливий може бути чеснотним або взагалі щасливим, то тут нашттовуємося на думку Тома, що Бог, який є відповідальний за шляхи долі, нерівно вділяє щастя.

Можна сперечатися з тим, що не існує іншого шляху, аніж той, що успішна дія чесноти залежить від випадкового щастя і що щасливий є обранцем долі. Властиво, оскільки благо долі необхідне і для успіху чесноти, і для щастя, що надається нам у цьому житті, то ми не повинні осмислювати це благо лише як інструментальне. Таке благо є внутрішнім, бажаним у самому собі, і тому є невід’ємним аспектом процвітання людського життя. Тома говорить, що блага долі не є внутрішніми благами, тобто такими, що є бажаними самі в собі як необхідні для щастя, – вони є радше інструментальними благами, бо і чеснотний, і грішник розцінюють їх як корисні. Тут же бачимо, що філософ не розцінює втрату зовнішніх благ як перешкоду для щастя: воно є дією відповідно до чесноти та може досягатися тією чи іншою мірою відповідно до здатності тієї чи іншої людини діяти чеснотно: “Усе настільки є досконалим, наскільки існує у дії, оскільки спроможність без дії є недосконалою. Тому необхідно, аби блаженство полягало в найвищій людській дії. Очевидно, що діяльність є найвищою дією діючого” (“Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis”) [1, ST I–II, 3, 2].

Розумне використання благ долі допомагає успішності чесноти. Але навіть ті, кого доля образила, все ж можуть мати певну міру щастя, незважаючи на погані випадкові обставини. Зрозуміло, їхнє щастя буде зменшено, однак воно не буде повністю переможене доти, доки залишаться певні чеснотні дії. Усе це передбачає, що Тома не припускає, що в його розумінні чеснота і щастя відображаються долею непослідовно. Він наполягає, що міра правдивого щастя, яке уможлиблюється для нас у цьому житті, є прямим наслідком успішної діяльності – чеснотної та добровільної, – і відкидає внутрішнє благо добра долі та усуває твердження, що неможливо мати міру людського щастя без нього.

Тож філософ не погоджується, що успішна діяльність чесноти завжди потребує випадкового щастя, не розглядаючи зовнішні блага як інструменти чи засоби для успіху в чесноті, також не розглядає він їх як внутрішні частини щастя, що є наслідком чесноти. Щодо цього питання Тома підтримує думку стоїків: успішна дія чесноти, якою здобувають її мету, є просто чеснотний вибір, і діяч, який робить чеснотний вибір, обирає відповідну дію. Тому чеснотна дія є простою розумною дією, яка вибрана тому, що вона є розумною.

Всі чесноти пов'язані між собою і задіюють одна одну. Вони пропонують необхідну допомогу одна одній у своїх діях, але жодна не може діяти без розважливості (*prudencia*), оскільки властивим предметом моральної чесноти є робити правильний вибір, бо вона є виявом, що сприяє вибору: “Жодну моральну чесноту не можна мати без розважливості, оскільки властивим для моральної чесноти є робити правильний вибір, оскільки є виявом вибору. А для правильного вибору потрібна не тільки схильність до необхідної мети, що відбувається завдяки вияву моральної чесноти, а також те, що хтось безпосередньо вибирає те, що необхідне для мети, а це здійснюється завдяки розважливості” (“*Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam*”) [1, ST I–II, 65, 1]. А для того, аби зробити правильний вибір, не достатньо однієї схильності до потрібної мети, а потрібно також вибирати те, що необхідно для здійснення цієї мети – і це стається завдяки розважливості, яка є порадою, вирішальною та вказівною для тих, що стосуються мети. Виявляється, що лише ті, кому доля надала багатство та силу, будуть здатні до чесотної дії. Таке розуміння чесноти, очевидно, пов'язане з певними частковими чеснотами, а не з чеснотою загалом.

Тома пропонує різні розв'язки цієї складної проблеми, але жоден із цих розв'язків не доводить до відповідного кінця. Перший розв'язок філософ починає тим, що стверджує: “Великодушність та велич уже зі самого терміна передбачають певний потяг душі до чогось величного” (“*Magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna*”) [1, ST II–II, 129, 1]. Оскільки велич передбачає великі почини, і переважно це публічні справи, то може досягатися у зовнішньому світі великими витратами. Великодушність осмислює великі та важкі дії просто, а велич натомість осмислює такі дії визначеним способом у зовнішньому випродукуванні [1, ST II–II, 134, 1]. Він сперечається, що дія може називатися великою пропорційно, навіть якщо полягає у використанні незначної посередньої речі; однак дія є абсолютно великою, якщо вона полягає у доброму використанні найбільшої речі [1, ST II–II, 129, 1]. Відповідно, у спільноті бідних ті, які є багатшими, можуть діяти великодушно стосовно інших; бідний та безвладний може діяти добре, однак він не може брати участі у великих звершеннях. Другий розв'язок цієї проблеми полягає у тому, що існує різниця між володінням чеснотою та її виконанням. Тома говорить, що вибір є дією волі, і що вона може бути двох видів – повна і неповна. Повна дія волі є лише в стосунку до того, що можливе; поняття вибору стосується лише того, що спрямовується до мети, бо через те, що не є можливим, ніщо не може прямувати до мети: “Вибір стосується лише можливого. Також поняття вибору є чимось таким, що провадить до мети. А тим, що є не можливе, не можна йти до мети” (“*Electio non sit nisi possibile. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem*”) [1, ST I–II, 13, 5]. Оскільки ж для тих, хто має велику чесноту, неможливо вибирати курси дії відповідно до тих чеснот, які не мають міри зовнішніх благ, ми можемо вільно прийняти їх “нижчий вибір” (*inferior electio*) як неповну дію волі. Неповна дія волі існує у

стосунку до неможливого. Із цього висновується, що ті, хто не мають достатньо великих ресурсів, не можуть мати великої чесноти, оскільки вони є позитивно настановлені щодо дії таких чеснот. Через те, що вони нездатні прагнути повних дій великодушності та величі, неповні дії волі існують у їхньому ряді. Тобто вони здатні до нижчих виборів, які вони здійснювали б і перетворювали б у великодушність та велич, якби доля забезпечувала їх відповідними ресурсами.

Існує проблема нерівного розподілу благ для володіння великими чеснотами, і тому це запобігає надужитку долею взаємних зв'язків між чеснотами як посередниками для контролю доступу до них. Коли хтось щедрий є великодушним у ближній спроможності (*potentia propinqua*), то це не є дієвим володінням, а є володінням наближеним і таким, що легко здобувається завдяки подібності до щедрості. Щедрість і величність є спорідненими чеснотами, і тому ніщо не перешкоджає тому, хто не має багато грошей, мати ці чесноти. Адже величність, якої їм бракує, перебивається щедрістю, якою вони наділені, і це має незначний вплив на їхні інші чесноти. Однак Тома не розв'язує питання між багатством та бідністю. Інакше кажучи, він не робить різниці між щедрістю (*magnanimitas*) та величністю (*magnificentia*).

Можна зробити деякі висновки щодо стосунку між чесотною дією, успіхом та щастям. Насамперед якщо чесотний не справляється з долею, то йому не можна дорікнути, коли успіх покидає його. Навпаки, якщо чесотний не заслуговує дорікання навіть тоді, коли недоля підриває його успіх, тоді маємо підстави вважати його вибір чесним і добрим, незважаючи на його зовнішню невдачу [1, ST I–II, 20, 4]. Саме тому філософ наполягає, що добро та зло є принциповими ознаками (атрибутами) волі: тому й добра та погана воля є діями, що відрізняються за видом. Адже добро та зло так само стосуються волі, як правдиве й хибне – розуму, бо саме його дією відбувається вирізнення правдивого й хибного: “Добро та зло є видами дії волі. Добро й зло самі собою стосуються волі, істинне й хибне – розуму, дією якого, власне, й вирізняється істинність і хибність, бо говоримо, що існує істинна й хибна думка. Тому воля добра й зла є діями, що вирізняються за видом” (“*Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem*”) [1, ST I–II, 19, 1].

Отже, як бачимо, Тома не прирівнює чесноту й успіх, однак його розуміння випадковості та долі дає нам змогу говорити, що він сприймає чесноту та успіх широко еквівалентно. Оскільки поділяє чесноту та успіх лише недоля, то такі поділи є нечастими, і чесотний повинен знаходити щастя навіть тоді, коли його зовнішні дії зазнають невдачі. Часто чесноти стикаються із випадковостями, які перешкоджають здобуванню певних зовнішніх благ, і переважно чесноти перемагають. Щастя, що впливає із життя чесноти, є доволі сильним, і чесотний здатний справитися з перешкодами, що стоять на заваді його шляху до добра. На противагу до стоїків, успіх та невдачі чесотного не можна приписувати долі, та, як результат, маємо шанс осмислювати вибір чесного як принципову причину його успіху. Чесотний причетний до правил, які присутні в обставинах вибору, і коли дотримуватися цих правил, то за цим прийде успіх і здобудеться благо. Зрозуміло, що ті, кому не вистачає досконалої чесноти,

часто помиляються щодо важливих обставин, і тоді вибір слідуватиме із неповного розуміння ролі випадковості в обставинах вибору. Стоїки твердять про вплив долі на зовнішній успіх чи невдачу дії чеснотного, а Тома каже про те, що чеснота переважно усуває такий вплив. Розуміння, яке він вкладає у стосунок між чеснотою, випадковістю та долею, не дає нам приводу думати, що щастя чеснотного залежить від доброї долі. Оскільки чеснотний вибір, а не вплив долі зазвичай є джерелом зовнішнього успіху, то в такому випадку він повинен бути й загальним джерелом людського щастя. Повна міра щастя, що можливе для нас у цьому житті, потребує частого успіху чесноти, і успіх, що породжує щастя, є результатом чеснотного вибору. Доля може перешкоджати щастю, і Тома не може називати щастя чеснотного добровільним та похвальним, адже такі назви може приймати лише дія. Про людські дії філософ говорить, як про добровільні дії, бо воля є розумовим прагненням, що притаманне людині: “Людські дії властиво називаються добровільними, оскільки воля стосується поняття прагнення, що належить людині, тому й необхідно осмислювати дії як такі, що є добровільні” (“Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii”) [1, ST I–II, 6, 1].

Однак у світі, в якому живемо, чеснотний бачить, що здобування одних благ часто приносить втрату інших. Якщо ж світом керує справедливість, то щастя, яке надається для нас у цьому житті, випливає з успішної дії моральної чесноти. У такому світі успіх чеснотного рідко коли має своїм результатом втрату інших благ. Тобто у справедливому світі стосунок між успіхом та щастям є рівнозначний до стосунку між чеснотним вибором та успіхом.

Так чи так замішання щодо характеру чеснотних дій та міри їхньої залежності від долі породжує острах. У кожному прикладі відкривається розв’язок, як краще розуміємо стосунки між чеснотами та тими речами, які є підставою для долі. Тома наполягає, що наше пізнання та прагнення людського блага, хоча є природним та необхідним, передбачає деякі початки чеснот, бо в людському розумі природно присутні деякі начала як того, що треба знати, так і того, що треба чинити, що є початками різних чеснот; і тому у волі присутнє природне пожадання добра, яке відбувається завдяки розуму: “Чеснота притаманна людині відповідно до певного започаткування. Відповідно до природи виду, оскільки у розумі людини природно містяться певні начала, що пізнаються природно, як пізнаваного, так і дієвого, що є наче насінням мисленнєвих та моральних чеснот, і оскільки у волі людини міститься природне прагнення блага, що існує відповідно до розуму” (“Virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem”) [1, ST I–II, 63, 1]. Розважливий вибір передбачає поміркований досвід щодо випадкових одиниць, що створює важкість у виборі. Із цього висновується, що чесноти не можуть існувати без допомоги мудрого вчителя та великого досвіду: “Для розважливості конечно необхідно мати пам’ять” (“Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurimum memoriam habere”) [1, ST II–II, 49,3].

Під випадковістю (*contingentia*) блага розуміють випадкову доброту предметів волі, адже їхня доброта для нас змінюється так, як доля (*fortuna*) – випадково, несподівано та незалежно від того, чого сподіваємося, і вони такі ж випадкові, як і переємності чи терпіння (*passiones*) [2]. Випадковою є доброта предмета волі, при чому як внутрішньої дії волі, так і предмета зовнішньої дії, а також посередників: “Предмет зовнішньої дії може двояко стосуватися мети волі: першим чином – наче сам скерований до неї, ... а іншим чином – за припадковістю...” (“*Obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam*”) [1, ST I-II, 18, 7].

Справедливість чітко розміщується у волі: “Чесноти, що впорядковують людські відчуття до Бога, або хоча б у цей бік, містяться у волі, як у підметі: милість, справедливість та ін.” (“*Huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi*”) [ST I-II, 56, 6]. До того ж “усіякій дії волі передує певна дія мислення, тому дія волі є первиннішою, аніж дія мислення. Воля ж спрямовується до кінцевої дії мислення, яка є блаженством” (“*omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo*”) [1, ST I-II, 4, 4]. Адже перед тим, як мета буде бажаною чи посередники будуть вибрані, мислення повинно представити волі знаний предмет в аспекті блага: воля не лише залежить від розуму, але й міститься у ньому.

Зовсім зрозуміло, що посередники ніколи не можуть вважатися метою, і воля не розповсюджується однаково на ці дві речі [1, ST I-II, 8, 2]. Воля і практичний розум поділяють випадкове благо як предмет. Рада (*deliberatio*) є дією практичного мислення, а осягання (*apprehensio*) – іншою, окремою дією, і мета повинна схоплюватися перед тим, як вона може бути бажаною як задумана мета, що керує радою [1, ST I-II, 15, 3]. І те, чи предмет є задуманий як мета, чи приймається за порадою як можливий посередник, залежить від контексту. Мета як така не може бути предметом ради чи вибору: оскільки вона є тим началом, що керує цими діями, її доброта приймається як така. Однак часом одна мета під іншим оглядом виглядає як посередник для чогось іншого [1, ST I-II, 14, 2].

Для Томи людська дія є широко невизначеною (*indeterminata*). За певних обставин ми не визначені до одного перебігу подій, а невизначено схилені до багатьох різних речей. Вибір (*electio*) йде після ради (*deliberatio*), що є принциповими ознаками людської розумної дії [1, ST I-II, 1, 1], і він є ознакою її формальної невизначеності. Вибір – це надання переваги чомусь одному перед іншим, і тому в тих речах, які разом визначені до чогось одного, немає місця для вибору: “Оскільки вибір є прийняттям чогось одного з огляду на інше, то необхідно, щоб вибір створювався з огляду на численне, що можна вибирати. І тому в тому, що визначається до чогось одного, вибору існувати не може” (“*Cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet*”) [1, ST I-II, 13, 2].

Рада та вибір вирізняють нашу діяльність та вказують на відносну невизначеність (*indeterminatio*) розумових сил, і вони самі собою не вказують, як далеко

ця невизначеність заходить. Практичне мислення та воля, тобто розумові сили, що разом спричиняють людську дію, є повністю невизначеними у стосунку до кожної їхньої дії. Предметом мислення є істина, що сприймається безпосередньо, і тому мислення існує у спроможності до всіх пізнаваних речей [1, ST I–II, 50, 4, 1]. До того ж перед тим, як мислення здобуває вияв (*habitus*) до знання, воно є “чистою дошкою” (*tabula rasa*) [1, ST I, 79, 2]. Оскільки ж характер розумового пізнання походить від практичного розуму, то воля існує у спроможності до всіх бажаних речей [1, ST I–II, 9, 1]; [1, ST I–II, 10, 4]. Тобто воля є невизначеною доти, доки вона здобуває часткові навички (*habitus*), які просто та абсолютно налаштовують її до певного часткового блага [1, ST I–II, 50, 5].

Випадковість добра є очевиднішою щодо тих посередників, які є невизначеними у стосунку до їхніх моральних видів, тобто таких, які не є ані добрими, ані злими, як-от: читання книжки, прохід вулицею, споживання сніданку тощо. Кожен посередник вимагає контексту, який встановлюватиме міру та характер їхньої доброти [1, ST I–II, 18, 8]. Контекст створюється із мети та тих обставин дії, що визначають її предмет за допомогою спеціального порядку розуму [1, ST I–II, 18, 5, 9]. Через те, що контекст може змінюватися, дії осмислюються одним чином у їхньому природному виді, а іншим – у їхньому моральному виді [1, ST I–II, 1, 3]. Такі обставини залишаються обставинами самі собою, простими випадковостями при дії, однак не тоді, коли переходять у головну ознаку предмета: “Обставини, що перебувають у понятті обставини, оскільки містять поняття випадковості, не надають вид, але оскільки змінюються у головну умову предмета, відповідно до цього надають вид” (“*Circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem*”) [1, ST I–II, 18, 10]. Необхідно також зазначити, що українське слово “обставина” є прямою калькою латинського терміна “*circumstantia*”.

Для Томи розважливість (*prudentia*) є поняттям, що прикладається до дії і має три вияви: прийняття ради щодо посередників, створення судження про висновки ради та наказ, який полягає у прикладанні до дії речей, щодо яких уже відбулася рада і судження [1, ST II–II, 47, 8]. Філософ доводить, що наказ (*imperium*) є принципово дією розважливості, бо привносить дві перші дії до їхнього властивого висновку у складеній людській дії [1, ST II–II, 47, 8]. Головною роботою розважливості є рада (*consilium*) [1, ST II–II, 49, 5]; приймання ради є роботою розуму, тобто дослідженням, яке проходить від певних речей до інших, від уже знаних до незнаних. Рада, робота розважливості, є необхідною, оскільки людина та її дія пов'язані з випадковими одиницями (*singularis*), які завдяки своїй змінності є непевними: “Вибір, як уже говорилося, слідує із судження розуму про дії. У діях міститься багато непевного, оскільки дії відбуваються довкола одиничних випадковостей, які є непевними через свою змінність. У непевних речах розум не виносить судження без попереднього розслідування. І тому розумове розслідування необхідне перед судженням про вибір, і це розслідування називається радою” (“*Electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione*”).

praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur”) [1, ST I–II, 14, 1].

Коли осмислюємо складові частини розважливості, виявляємо, що ті, які стосуються ради (*opus prudentis*), допомагають утримувати її стійкість у добрі різними шляхами. Розум (*ratio*) визначає, чи подана мета може досягтися тим чи іншим посередником; однак за різних випадкових одиниць вибір стає важким. Обрання правильного вибору часто потребує повільного та обережного дослідження, і розум чинить відповідно: “Тобто завданням розважливого є бути здатним до сприйняття різних рішень, а рада є судженням, що проходить з одних висновків до інших, що і є дією розуму. Тому для розважливості необхідно, щоб людина була здатною розважливо оглядати різні рішення” (“*Opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus*”) [1, ST II–II, 49, 5]. Часто потрібно щось зробити без попередження, швидко, і тоді повільне й обережне роздумування не можливе. Тут необхідна інша частина ради – швидка практичність (*solertia*), яка є здатністю швидко та легко перевіряти чись судження про відповідні посередники до певної мети при зустрічі з раптовими змінами в обставинах вибору [1, ST II–II, 49,4]. Тома говорить про це як про “*bona coniecturatio*”, яку Дж. Піпер тлумачить як швидкість відповіді у нових ситуаціях [3].

Швидка практичність (*solertia*) подібна до поспішності (*praecipitatio*), що протилежна до розважливості [1, ST II–II, 53, 3], і їх доволі важко розрізнити. Поспішність є імпульсивним рішенням, яке нехтує тим фактом, що багато речей потрібно обдумувати розумом: “Поспішність у діях душі метафорично іменується за уподібненням, перейнятим від тілесного руху” (“*Praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam*”) [1, ST II–II, 53,3]. Загалом, ваду від чесноти відрізняє те, що швидка практичність наполегливо розкладає всі деталі обставин тоді, коли наділена відповідним досвідом, який допомагає нам віднайти подібність між обставинами, тим самим знижуючи непевність та важкість судження. До розважливості зараховуємо не лише розважання розуму, але також прикладання результату до певної справи, що стосується практичного розуму. А ніхто не може належно узгоджувати дві речі, якщо докладно не пізнав їх: “До розважливості належить не лише розважання розуму, але й прикладання до дії, яка є метою практичного розуму. Адже ніхто не може належно узгоджувати дві речі, якщо докладно не пізнав їх, – тобто і те, що узгоджується, і те, з чим воно узгоджується” (“*Ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est*”) [1, ST II–II, 47, 3].

Щодо того, як Тома розглядає частини розважливості (*prudentia*), які належать до її дії, то знаходимо, що кожна частина допомагає головній дії (*opus prudentis*). Кожна передбачає раду (*consilium*) та здатність уживатися із випадковими та одиничними обставинами вибору та випадковими і непевними благами посередників. Так, наказ, що є третьою дією розважливості, має три частини, і кожна спонукає розважливість скептично розглядати непевні висновки ради. Це допомагає уникнути тих випадкових обставин, які підстерігають посередни-

ків, щоб підірвати їхню доброту, зробити їх неприйнятними для наказу. Августин описує роботу розважливості як “уникнення засідок”. Першою частиною розважливості є провидіння (*providentia*), що стосується випадкових матерій дії, які людина може чинити задля мети. (Необхідно звернути увагу на спосіб відтворення цього терміна в англійській мові, де використовують калькування – *foresight*). Провидіння є першим, бо впорядковує посередники щодо мети, та є головним із-поміж усіх частин розважливості. І тому й навіть сам термін “розважливість” етимологічно походить від “провидіння”, як це демонструє Тома [1, ST II–II, 49, 6]. Відповідно, воно відрізняється від інших частин тим, що приділяє увагу передбаченню непевностей, які можуть розірвати дію та запобігти осягання мети і таким чином зменшити благо посередників: “Заслуга розважливості полягає не лише в роздумуванні, а й у прикладанні до справи, яка є метою практичного розуму. І тому, якщо в цьому трапляється якийсь недолік, то насамперед суперечить розважливості: адже як мета є найважливішою у всьому, так і недолік, що стосується мети, є найгіршим” (“*Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus*”) [1, ST II–II, 47, 1]. Якщо провидіння визначає, що посередники неприйнятні для осягання мети, тоді воно відкликає наказ дії та повертає раду до її роботи.

Близько до провидіння стоїть огляд (*circumspectio*), який осмислює, чи посередники добре розсуджені провидінням [1, ST II–II, 49, 7]. Необхідно пам’ятати, що обставини дії можуть зменшити чи зруйнувати добро посередників двома способами: вони можуть запобігти ефективному осягання мети та можуть зробити так, що посередники не будуть добрими, незважаючи на їхню дієвість. Тому провидіння необхідне для того, щоб полагодити складність, що стосується першого виду обставин, а огляд працює над другим видом. Тому розважливість і потребує огляду (*circumspectio*), щоб порівнювати посередники з обставинами: “І тому для розважливості необхідний огляд, адже людина порівнює з обставинами все те, що підпорядковує до мети” (“*Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant*”) [1, ST II–II, 49, 7].

Як провидіння є сліпе без огляду, так само й огляд помилятиметься у судженні про стосунки між можливими посередниками та їхніми обставинами без іншої частини розважливості – перестороги (*cautio*). Пересторога робить так, що огляд є обережним у своїй роботі: спонукуваний пересторогою (*cautio*), огляд приділяє увагу випадковим обставинам, які можуть підірвати добро посередників, що вже обдумані та прийняті до мети завдяки провидінню [1, ST II–II, 49, 8]. Хвилювання (*sollicitudo*) є додатковою частиною третьої дії розважливості, яку Тома зараховує до провидіння [1, ST II–II, 48]. Як і провидіння, воно стосується добра посередників, що походять від успіху, коли різні випадковості роблять судження про успіх важким та непевним, як-от страх схибити, що робить нас повільними у прийнятті судження: “Страх стосується до пожадальної сили, спрямовуючи ніби до начала, однак згідно зі скеруванням та вказівкою розуму, в якому полягає поняття хвилювання” (“*Motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens, tamen secundum directionem et praeceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis*”) [1, ST II–II, 47, 9]. І тому хвилювання передбачає допомогу для

провидіння, що є аналогічною до допомоги перестороги щодо огляду. Так само, як пересторога спричинює огляд до подання повільного та обережного оглядання обставин, що можуть вразити доброту посередників, які вже визначені, хвилювання спричиняє передбачення приділяти повільну та обережну увагу обставинам, які можуть вплинути на посередники. Таким же, як і хвилювання (*sollicitudo*), є старання (*diligentia*): “Видається, що старання є тим самим, що й хвилювання, оскільки в тому, що любимо, маємо більше хвилювання. Тому й старання, як і хвилювання, необхідне для будь-якої чесноти” (“*Diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quae diligimus maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem*”) [ST II–II, 54, 1]. Так Тома розуміє процес прийняття рішення, і цей принцип частково перейняли інші, наступні філософські течії [4].

Література

1. *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae / Opera Omnia. Iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita. Vol. VI–XII. Rome, 1918–1930.*
2. *Bowlin J. Contingency and Fortune in Aquinas’s Ethics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.*
3. *Pieper J. The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas: in The silence of St. Thomas. New York: Pantheon, 1957.*
4. *Deely J. Intentionality and Semiotics. Chicago: University of Scranton Press, 2007.*

A RELATION BETWEEN VIRTUE AND HAPPINESS IN HUMAN LIFE (BASED ON “SUMMA THEOLOGIAE” BY ST. THOMAS)

Pavlo Sodomora

Lviv National Danylo Halytsky Medical University,
Pekarska Str., 69, Lviv, 79010, Ukraine,
e-mail: sodomora@yahoo.com

The article deals with problems of virtue and its relation to other human’s qualities. The so called internal goods are compared with external, or instrumental ones, as St. Thomas names them. Their connection with happiness is investigated as well. The notion of beatitude is also explained. Certain thoughts of St. Thomas are contrasted with thoughts of different philosophers. Other notions that are connected with the notion of virtue are discussed as well, e.g. providence, prudence, diligence.

Key words: virtue, goodness, instrumental goodness, happiness, beatitude, prudence, council, providence.

Стаття надійшла до редколегії 14.10.2010

Прийнята до друку 25.10.2010