

Ярослава Стратій

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ АРИСТОТЕЛЕВОГО ВИЗНАЧЕННЯ ДУШІ У ТРАКТАТАХ “ПРО ДУШУ” КАСІЯНА САКОВИЧА Й ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ

Аналіз Аристотелевого визначення душі присутній у всіх моголянських курсах, у яких збереглися розділи, присвячені розгляду проблеми душі загалом і людської душі зокрема. Завдяки вивченню цих розділів або трактатів ми маємо змогу відслідковувати процес рецепції і апропріації українською думкою XVII–XVIII ст. антропологічних ідей західної схоластики у тій її версії, яка отримала назву “друга схоластика”. Остання, будучи витвором іспанської думки, прийшла в Україну через польське посередництво наприкінці XVI – на початку XVII ст. і разом з проникненням ідей Реформації і Контрреформації була однією з причин формування багатшаровості українського культурного коду, що виявився сприйнятним до зовнішніх впливів та їх апропріації і був визначений Джованною Броджі Беркоф як поліморфізм¹. Ця філософія також зробила свій вагомий внесок у “пошуки української тожсамості як “третього шляху” між католицизмом і православ’ям”² і подальше “органічне поєднання ‘Сходу’ і ‘Заходу’”³. У даній статті буде здійснено спробу проаналізувати інтерпретацію Аристотелевого визначення душі у “Трактаті про душу” (“Traktat o duszy”) Касіяна Саковича в перекладі В. Нічик, а також у присвячених проблемі душі розділах рукописного латиномовного філософського курсу професора Києво-Моголянської академії Інокентія Гізеля. Попри незаперечну спільність розуміння цими авторами аналізованого ними визначення душі, при розгляді останнього, увагу буде зацентровано також і на деяких нюансах, наявних у їх інтерпретації цієї проблеми.

¹ Див.: НАТАЛЯ ЯКОВЕНКО, *У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоанікія Галятовського* (К., Лаурис, Критика 2017) 272.

² *Ibid.*, с. 500.

³ *Ibid.*

Насамперед зазначимо, що філософи-схоласти, безвідносно до того, яку течію другої схоластики вони представляли – томістичну чи скотистичну – дотримувалися Аристотелевого визначення душі як першого акту фізичного органічного тіла, що потенційно містить у собі життя, як першооснови життя, відчуття, переміщення у просторі й мислення, а людину розуміли як гармонійну єдність двох конститутивних елементів – душі й тіла.

Цю складену з душі й тіла єдність вони розглядали як субстанціально-акцидентальну структуру, з допомогою якої вони пояснювали своє бачення співвідношення між потенцією і життям. Специфіку їхнього бачення цієї субстанціально-акцидентальної структури на прикладі аналізу концепції душі відомого представника філософії другої схоластики Франсиско Суареса пояснює іспанський дослідник Сальвадор Кастейоте у своїй праці “Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts”. Якщо життя (*vita*), – каже Кастейоте, – розглядати в аспекті пасивної потенції, тобто з огляду на рецепцію форми, то воно має субстанціальне значення, оскільки воно перебуває в потенції до матеріальних диспозицій, налаштованостей, які підготовляють прийняття душі⁴. Якщо ж життя розглядати в аспекті активної потенції або у відношенні до дії (*operatio*), тоді воно має акцидентальне значення, бо воно перебуває у потенції до інструментальної структури⁵. Водночас обидві структури, а саме структура матеріальних диспозицій, які здійснюють підготовку до прийняття душі й так звана інструментальна структура, себто органи людського тіла, призначені для виконання тих чи інших функцій і розміщені в різних частинах органічного тіла, вважалися структурами акцидентальними. Ці ж акцидентальні диспозиції призначалися для здійснення різних завдань і відповідно визначалися як активні або пасивні. Активними вважалися органи людського тіла, що забезпечують вітальні функції, а пасивними ті, що готували матерію до прийняття душі. Знову ж таки саме органічне тіло розглядалося у двох аспектах: по-перше, з огляду на субстанціальну структуру, і тоді під ним розумілося складене (*compositum*) з матерії і субстанціальної форми, яка у різний спосіб оформлює різні частини матерії. Відповідно такою формою є винятково душа, а таким органічним тілом – сама конституційована душею жива істота. В результаті органічне тіло як складова частина субстанціальної структури суттєво відрізняється від органічного тіла як акцидентальної структури, адже останнє формально структурується акциденціями, а не душею. Отже, з огляду на матеріальну причину *corpus organicum* використовується для прийняття душі, тим часом як його конституювання відбувається вна-

⁴ CUBELLS CASTELLOTE, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts* (Freiburg [Breisgau], München, Karl Alber, 1982) 43.

⁵ *Ibid.*

слідок введення душі⁶. Роз'яснюючи дане Аристотелем визначення душі у тій частині, де грецький філософ говорить про здатне до життя органічне тіло (“*potentiā vitam habet*”) Суарес стверджує, що розуміння органічного тіла як лише акцидентально структурованого є ключем для пояснення сутності душі (*quidditas animae*), бо воно вказує на притаманний душі спосіб оформлення тіла, той спосіб, яким вона відрізняється від інших форм і з огляду на який вона потребує акцидентально структуровану матерію. Саме в цьому сенсі мова йде про тіло, що потенційно має життя, але життя акцидентальне, тобто таке, що перебуває у потенції до частин життя, а не субстанціальне (“*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*”⁷). Отже, стверджує С. Кастейоте, така акцидентальна структура або акцидентально структурована матерія, яка складається з різних пасивних диспозицій, що підготовлюють прийняття душі, передує душі, хоча й з огляду лише на диспозитивну або налаштовувальну причину (“*in genere causae dispositivae*”). Водночас, якщо подивитися на всю акцидентальну структуру, у тому числі й на інструментальну структуру або систему органів людського тіла ще не запуснену у дію душею в аспекті цільової причини, то виходить, що інструментальна структура може розглядатися як певний план чи проект, який передує формі (*non est anima prius quam ordo*). І це означає, що душа підпорядкована цьому плану. Останній же відповідає сутнісній ентелехії природи і саме згідно з нею попередньо планується і формується інструментальна структура, яка має в подальшому слугувати досконалому стану живої істоти⁸. Таким чином Суарес переконаний у необхідності попереднього формування тіла як певного акцидентального утворення, аби душа-форма могла здійснити зняття потенціальності такого суб'єкта, тобто могла зняти субстанціальну потенціальність акцидентально існуючої матерії-тіла (“*...actuare est potentialitatem subiecti tollere... nam ille actus primus [id est anima] tollit substantialem potentialitatem materiae*”⁹). Проте залежність душі від тієї чи іншої акцидентальної структури, як уже зазначалося, пов'язана з сутнісною ентелехією природи. А це означає, що видова сутність людини (*quidditas*), актуалізуючи якесь органічне тіло у вигляді акцидентального утворення, стягується до індивідуальної сутності, продукуючи індивідуальну людську субстанцію – носія усіх реальних сутнісних та індивідуальних властивостей конкретного людського суб'єкта. І таке розуміння сутності вказує на належність Суареса до есенціалістичної онтології з відповідним цій онтології

⁶ FRANCISCO SUAREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima” – Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote* (Madrid 1991) D.1, Q.3–8; p. 18.

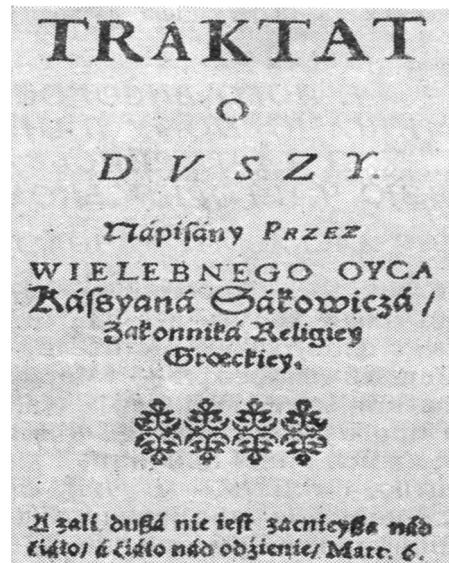
⁷ *Ibid.*

⁸ CUBELLS CASTELLOTE, *Op. cit.*, s. 44.

⁹ FRANCISCO SUAREZ, *Op. cit.*, D.1, Q.2: 5–2.

поняттям реальної сутності, чия досконалість є підставою і для її існування, і для похідних від неї дій, на відміну від томістичної концепції сутності, згідно з якою актуалізація сутності, забезпечення єдності субстанції і акциденцій, конституювання єдиного суцього і його життєдіяльність забезпечується винятково завдяки дії всередині суцього, наданого Богом акту існування¹⁰.

Аналіз інтерпретації українськими інтелектуалами XVII–XVIII ст. Аристотелевого визначення душі засвідчує її схоластичний характер і дуже незначні відмінності у їх поясненні цього визначення. Проте деякі відмінності все ж таки виявити можна. Перший на тепер відомий трактат українського автора, присвячений розгляду проблеми душі, належить Касіяну Саковичу. Цей трактат під назвою “Traktat o duszy” був написаний польською мовою у першій половині XVII ст., виданий у Кракові 1625 р. і, як стверджує В. Нічик, імовірно становив частину лекційного курсу, що його читав Сакович учням Київської братської школи¹¹. Однією з особливостей цього твору є те, що його автор, демонструючи вочевидь схоластичне бачення проблеми душі, у своїй аргументації чи не більшою мірою, ніж на схоластичних мислителів, посилається на представників патристики як західної, так і східної, зокрема, на Св. Йоана Златоуста, Бл. Теодорета, Бл. Августина, Амвросія Медіоланського, Бл. Єроніма, Григорія Ніського, Св. Діонісія Ареопігита, Св. Йоана Дамаскина тощо. Така орієнтація на представників візантійської богословської і філософської думки, а також на авторитетних для східного християнства західних отців церкви свідчить про намагання Саковича підкреслити евристичність традиційної для тогочасної української ментальності східнохристиянської спадщини, утвердити здатність з оперттям на неї обґрунтувати привнесені схоластикою нові смисли й концепції, тобто маніфестувати свою “грецькість” і водночас мислити у спосіб латинський¹².



Титульна сторінка твору Касіяна Саковича “Traktat o duszy”

¹⁰ É. GILSON, *L'être et l'essence* (Paris, Vrin 1994) 153.

¹¹ Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження (К. 1988) 505.

¹² Див.: НАТАЛЯ ЯКОВЕНКО, *Op. cit.*, с. 500.

Відповідно до того, як це було усталено в схоластиці, душу Касіян Сакович визначає як акт фізичного тіла, що потенційно має життя. Це Аристотелеве визначення він подає латинською мовою: “Anima est actus corporis physici potentiâ vitam habentis”¹³. У його “Трактаті про душу” ми не знайдемо чітко сформульованої концепції субстанціальної і акцидентальної структури людського тіла, проте її можна реконструювати, виходячи з контексту його розмірковувань про сутність душі і спосіб її поєднання з тілом. На думку Саковича, душа певним чином походить від божественної сутності. Він посилається на третю гомілію Св. Йоана Златоуста, присвячену тлумаченню Першого послання Апостола Павла до Коринтян, де говориться про те, що душа є творінням Божим, а не людським (“anima opus Dei, non hominum”)¹⁴, а також на інші тексти Йоана Златоуста й Йоана Дамаскина (кн. II, розд. 12), в яких створення людини розуміється як вдихання у неї духа Божого¹⁵. Тут вочевидь Касіян Сакович має на увазі те місце з 12-го розділу другої книги Дамаскина “Точний виклад православної віри”, де стверджується, що Бог створив людину своїми руками з видимої і невидимої природи за своїм образом і подобою, так, що, зробивши з землі тіло, через своє вдихання надав їй здатну до розмірковування й наділену умом душу (“...ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διάλασας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοῦς αὐτῷ ὅτιερ δὴ θεῖαν εἰκόνα φαμεν...”¹⁶). Сакович пояснює ці висловлювання відомих представників патристики як створення душі з нічого за велінням Божим, а сам факт вдихання душі порівнює з диханням однієї людини на іншу, при якому люди передають одне одному лише легкий подув, а не щось із своєї сутності. Тому й Бог, творячи людину за своїм образом і подобою, надає людській душі богоподібності, наділяє її Божою благодаттю і даром Божим, і саме в цьому сенсі слід розуміти причетність душі до божественної сутності, а не як похідної від Божого єства. Концепція душі Касіяна Саковича наче балансує між Августинівським баченням душі як самосущої субстанції та її Аристотелівським розумінням як оформлюючої форми. Про це, зокрема, свідчать його посилання на Бл. Єроніма й Августина. “Бл. Єронім, – каже він, – у своїх творах висловив про це вчення (*себто про вчення про душу – Я. С.*) таку думку: коли Господь Бог вливає кожную створену душу в нове тіло, вона вже

¹³ “Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії” в *Пам’ятки братських шкіл на Україні...*, с. 448.

¹⁴ *Ibid.*, с. 460. Тут мова йде, імовірно, про 10-ту гомілію Йоана Златоуста на Перше послання Апостола Павла до Коринтян, у якому говориться: “Ти нічого не маєш свого: ні багатства, ні дара слова, ні самої душі – й вона від Господа” (οὐδὲν γὰς ἔχεις σὸν οὐ χρήματα, οὐ λόγον, οὐ ψυχὴν, αὐτὴν καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ Θεσπότη), S. JOANNES CHRYSOSTOMUS, In Epist. I ad Cor. Homil. X in PG LXI, p. 84.)

¹⁵ *Трактат про душу...*, с. 462.

¹⁶ S. JOANNES DAMASCENUS, “De fide orthodoxa”: Lib. II, с. XII “Περὶ ἀνθρώπου”. PG XCIV. Excudebatur et venit apud J.-P. MIGNE, editorem,... Intra moenia (Parisina, 1886), p. 920.

не походить родом від Адама. До цієї думки пристала й вся Божа церква, її знав і Бл. Августин – у кн.: “De origine animae”: “Quod anima creando inunditur, et infundendo creatur” (“Про походження душі”: “Душа в час творення вливається і, вливаючись, створюється”)¹⁷. Водночас, як щойно зазначалося, ці елементи Августинівського розуміння душі як самосущої субстанції співіснують у Саковича з Аристотелевою концепцією душі як оформлюючої форми. Вище вже наводилося наявне у його трактаті визначення душі цього видатного грецького філософа. Розвиваючи думку, спрямовану на обґрунтування перипатетично-схоластичного бачення душі, Сакович говорить про те, що, оскільки в земному світі душа дає дозвіл на людські добрі й злі вчинки і відповідно в потойбічному світі отримує за них винагороду або покарання, то створення душ раніше від тіл не мало б жодного сенсу, було б даремним. Окрім того, душа сама по собі не може здійснювати ніякого вчинку. Отож і створення душ раніше від тіл було б марною справою. Однак Бог і природа нічого не роблять даремно (“Deus autem et natura nihil frustra faciunt”). Саме тому душі не могли бути створеними до тіл. Бо душа є формою людського тіла, а форма не може існувати без матерії¹⁸. “Правдою є те, – провадить далі Сакович, – що тіло не належить до сутності душі, але, не поєднавшись з ним, душа не може являти жодних дій. А якщо не може, то і сутність відокремленої від тіла душі не може бути досконалою, окрім тих випадків, коли вона стає безсмертною після відокремлення від тіла”¹⁹. Коментуючи наявну у творі Діонісія Ареопагіта “Про божественні імена” тезу про те, що людські душі як духи нижчого рівня мають створюватися вищими духами або ангелами, Сакович заперечує можливість творення ангелами якоїсь речі, бо творення (creatio) – це виведення з нічого, здійснюване безвідносно до всілякої передіснуючої матерії як необхідної умови для продукуючої дії вторинних причин (causae secundae). Натомість людські душі, переконує автор трактату, створені самим Господом Богом з нічого, і тому Діонісій Ареопагіт, говорячи про виникнення нижчих сутностей завдяки вищим силам, якими є ангели, мав на увазі не створення людських душ, а вплив на них і владу над ними ангелів²⁰. Безперечно, каже Сакович, людські душі подібні до ангелів. Проте ангели – безтілесні, вони існують і чинять свої справи відповідно до своєї природи, яка не потребує тіла. На відміну від них душа здатна функціонувати лише через поєднання з тілом²¹.

¹⁷ *Трактат про душу...*, с. 462.

¹⁸ *Ibid.*, с. 465.

¹⁹ *Ibid.*, с. 467.

²⁰ *Ibid.*, с. 463.

²¹ *Ibid.*, с. 465.

Як уже зазначалося, “*Traktat o duszy*” Саковича не містить чітко сформульовану концепцію субстанціальної і акцидентальної структури людського тіла. Проте її можна відстежити в його загальному описі душі. Так він стверджує, що душа людини, на відміну від ангела, надає існування тілу дійсно й у спосіб субстанціальний (*substantialiter*), тобто здійснює сутнісне поєднання з тілом. Натомість ангели не здатні набути форми людського тіла. Вони, являючи себе в людських або інших взятих з повітря тілах, поєднуються з останніми не в субстанціальний спосіб, як душі людей, а лише зовнішньо, й рухаючи цими явленними тілами, а також імітуючи певні властиві живим тілам дії, вони не надають цим тілам існування і не оживляють їх, як це відбувається з душами – формами людських тіл²². Що стосується душі тварини, яка, на відміну від людської душі, є формою матеріальною і походить від тілесного чинника (*ab agente corporeo*), то й тут у цьому тілесному чиннику Сакович розрізняє субстанціальну структуру, пов’язану засадничо (*principaliter*) з душею тварини, яка ініціює народження та акцидентальну структуру, що репрезентує інструментальний чинник – сім’я²³. Це розрізнення тілесного чинника на дві складові частини автор трактату пояснює так: “Тілесний чинник є двояким: один здійснює свої відправи *principaliter*, тобто він передує у всій справі і йому приписується відправлення дій як головній причині. Другий чинник інструментальний, він – знаряддя, що використовується первісним, засадничим, чинником у здійсненні його дій. Наприклад, стільці, катедри, столи – щодо них столяр є первісним чинником або *agens principaliter*; пилка ж і сокира, долото є *agens instrumentale* (інструментальним чинником), які використовуються ремісником для здійснення задуманого, досягнення гаданого наслідку”²⁴. Виходячи з цього, Сакович, посилаючись на твір Аристотеля “Про виникнення тварин” (“*De generatione animalium*”), стверджує, що активна сила зосереджується у сімені самця, а матерією плоду є те, що дається самкою (“*Virtus activa est in semine maris, materia autem foetus est illud quod ministratur a femina*”), тобто самець має її як форму, а самка – як матерію, котру тварина, що народжує, використовує за допомогою сімені як певне знаряддя... Вони контролюються душею тварини, що народжує, і спричинюють ріст і пробудження народжуваного. Цей ріст і пробудження, пояснює Сакович, філософи називають *motio ipsius animae generantis* (рухом самої душі, яка народжує). Але цей рух не є ні душею, ні частиною душі тварини, яка народжується, він є лише здатністю, похідною від породжуючої душі (*ab anima generantis*), подібно до того, як у пилці чи сокирі немає форми стола. Вона якоюсь мірою присутня у рухові сокири, що може допомогти дереву

²² *Трактат про душу...*, с. 449.

²³ *Ibid.*, с. 450–451.

²⁴ *Ibid.*, с. 451.

набути цю форму. І тому немає потреби у тому, щоб готовий результат уже був уміщений у цій здатності або силі, бо він утворюється завдяки якомусь наявному в сімені пінявому духові – *spiritusum*. Цей дух є гарячим і приналежним до сил небесних, тих, що допомагають дольним тілам здійснювати свої рухи і справи і в якому сходяться здатності й сила тварини, яка народжує, з силами небесними²⁵. Отже, якщо проаналізувати поданий Касіяном Саковичем опис народження тварини, істоти наділеної чуттєвою душею, то можна виокремити у цьому процесі народження формування під впливом чуттєвої душі у лоні самки тіла народжуваної тварини як акцидентальної конструкції, що створює передумови для росту і пробудження в момент народження живої істоти. І ця мить пробудження свідчить про утворення вже субстанціальної структури, тобто складеного (*compositum*) з акцидентально впорядкованої матерії, що містить у собі інструментальну структуру або потенційно готові до запуску органи тіла тварини, і чуттєвої душі тварини. Остання є формою тварини, а народжене органічне тіло вже розуміється не як акцидентальна конструкція, а як конституційована душею жива істота.

При описах усіх цих процесів народження, що відбуваються у рослинному і тваринному світі, Сакович використовує термін *productio*, тобто утворення. З цим терміном він пов'язує таке народження, яке може бути тільки наслідком зміни тієї матерії, з якої постає нова річ, як це трапляється у разі перетворення зерна у борошно, борошна – у тісто, тіста – у хліб²⁶. Щодо душі людини, то тут має місце не *productio*, а *creatio* (творення), бо неможливо й навіть непристойно, переконаний Сакович, припустити стосовно створеної з нічого Богом душі людини її утворення з якоїсь матерії, здатної до різноманітних змін і альтерацій²⁷. Тому, стверджує він, людина не може народжуватися способом проникнення у лоно матері якоїсь наявної передіснуючої душі (*praexistens*) або такої, яка постає із сімені. Людська духовна й безсмертна душа поєднується з тілом у субстанціальний спосіб відповідно до Божої настанови і запровадженого Богом законом, що впорядковує природні процеси у створеному Ним світі²⁸. Отож людина, роз'яснює свою думку Сакович, для того, щоб народити подібну до себе людину, спочатку упорядковує матерію, формує у лоні матері тіло дитини і доводить останнє до такого рівня досконалості, за якого уможливорюється прийняття душі-форми²⁹. Таким чином виникає акцидентально структурована матерія людського тіла, готова до прийняття чи то вливання у нього Богом створеної ним душі, яке, здійснюючись у субстанціальний спосіб, знімає субстанціальну потенційність цієї

²⁵ *Трактат про душу...*, с. 451.

²⁶ *Ibid.*, с. 463.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, с. 460.

²⁹ *Ibid.*, с. 458, 460.

акцидентально існуючої матерії-тіла дитини, актуалізує останню і перетворює в живу людську істоту. Як і в інших авторів, які репрезентували схоластичну філософію, Касіян Сакович пов'язував залежність душі від певної сформованої акцидентальної тілесної конструкції у лоні матері сутнісною ентелехією природи. І хоча у його “Трактаті про душу” немає розлогого викладу цієї теми, деякі тези аналізованого тексту дають змогу стверджувати про його орієнтацію на есенціалістичну онтологію з відповідним обстоюванням поняття реальної сутності, досконалість якої є достатньою підставою і для її існування, і для похідних від неї дій. Так Сакович переконаний, що Бог, “створюючи душі і вливаючи їх in individua (в окремі одиничні особи), тобто в Петра, Павла, Анну, Марію, не створює нову річ, оскільки вона вже була in specie horum individuum (у виді цих індивідуумів), тобто в людині, яка є species specialissima (єдиним у своєму роді видом). А що окремі речі можуть надаватися до множення і приєднуватися до спільноти, то в цьому немає суперечності”³⁰. Таким чином, з цього розмірковування Саковича випливає, що видова сутність людини, актуалізуючи підготовлене для субстанціального поєднання і вміщене у лоні матері тіло стягується або здійснює контракцію (contractio) до індивідуальної сутності (entitas) й утворює індивідуальну людську субстанцію, що є носієм усіх реальних сутнісних та індивідуальних властивостей конкретного людського суб'єкта. Це розмірковування автора твору “Traktat o duszy” є близьким до розуміння єдності універсального, в даному випадку видової сутності людини, Дунсом Скотом, який бачив цю єдність “як єдність певної групи, що ґрунтується водночас на спільності й на кожному з індивідів, які належать до цієї спільності”³¹, і був переконаний, що загальна природа, якщо її розглядати у своїй власній невизначеності, набуває індивідуального вираження завдяки різним індивідуальним формам – оцейностям (haecceitates). Останні забезпечують множинність індивідів і мають глибинний зв'язок з видовою формою³². З приводу обстоюваного Саковичем розуміння акцидентально структурованого тіла до його поєднання з душею-формою, то тут він, хоча й не висвітлює цю проблему, проте явно виступає як прихильник концепції множинності форм. Докладніше особливості бачення цієї концепції спробуємо розкрити на прикладі її викладу Інокентієм Гізелем.

Другим відомим на сьогодні трактатом, присвяченим розглядові проблеми душі, був “Tractatus de anima” Інокентія Гізеля, що був частиною його рукописного латиномовного філософського курсу під назвою “Opus totius philosophiae”, який він читав упродовж 1645–1647 років студентам Києво-Могилянського колегіуму. На відміну від Саковича, Гізель, за всієї авторитетності

³⁰ *Трактат про душу...*, с. 464–465.

³¹ Ет'єн Жильсон, *Філософія в середніє века* (Москва, Культурная революция, Республика 2010) 487.

³² *Ibid.*, с. 479.

для нього патристичної і насамперед візантійської спадщини, уже не був схильним надмірно використовувати останню для обґрунтування антропологічних ідей другої схоластики. У його аналізі Аристотелевого визначення душі концепція субстанціальної і акцидентальної структури органічного тіла є достатньою мірою артикульованою. Отже, на думку Гізеля, органічне тіло, якщо його розглядати в аспекті субстанціальної структури, є утворенням, складеним (*compositum*) з матерії і субстанціальної форми, що в різний спосіб оформлює частини цієї матерії. Сама ж душа-форма визначається як *перший акт* органічного тіла. У цьому зв'язку професор Києво-Могилянського колегіуму вважає за необхідне роз'яснити сам термін *акт*. Останній, стверджує він, можна розглядати під різним кутом зору. Насамперед як усе, що є суцим і у цьому сенсі про першу матерію можна сказати, що вона є суцисним актом (“...actum varie sumi. Primo pro eo omni, quod est ens, quo in sensu dicimus materiam primam esse actum entitativum”)³³. Таке розуміння першої матерії як певною мірою актуалізованої, неповної субстанції з властивим їй відповідним ступенем буття засвідчує орієнтацію Гізеля не лише на визначення цього терміна Аристотелем у “Фізиці”, а й на його витлумачення Роджером Беконом, Дунсом Скотом, Франсиско Суаресом. Останній, зокрема, стверджував, що перша матерія має своє власну, відмінну від форми сутність і своє власне існування (“...lehrt Suarez, die erste Materie habe ihr eigenes, vom Wesen der Form verschiedenes Wesen und ihr eigenes Dasein”)³⁴. По-друге, каже Гізель,



Інокентій Гізель (бл. 1605–1683) –
портрет невідомого художника XVIII(?) ст.

³³ ІНОКЕНТІЙ ГІЗЕЛЬ, *Вибрані твори у 3-х томах*. (К.; Л. 2011) т. 2, с. 222.

³⁴ JOSEF DE VRIES, *Grundbegriffe der Scholastik* (Darmstadt 1980) 65.

акт можна розуміти як будь-яку невід’ємно властиву, вкорінену форму, до прикладу білість, яка вважається актом білого тіла (“secundo, pro omni forma inhaerente”)³⁵. По-третє, акт розглядається також як дія, як от нагрівання є актом нагрівача, і по-четверте, як те, що безумовно надає буття складеному й оформлює саму матерію (“Tertio – pro operatione. Sic ipsa calefactio dicitur actus calefacientis. Quarto – pro eo, quod dat esse simpliciter composito ipsamque informat materiam”)³⁶. І далі, коментуючи четвертий аспект розгляду поняття *акт* могилянський професор наголошує на тому, що саме у такому сенсі душа вважається актом і того ж не будь-яким, а першим актом, тобто актом субстанціальним (“...et in hoc sensu anima dicitur actus – actus, inquam, non quilibet, sed actus primus, id est substantialis”)³⁷. Це означає, що душа як субстанціальна форма, актуалізуючи матерію-тіло, надає йому субстанціальної структури, утворює складене з матерії і форми, внаслідок чого з’являється органічне тіло вже нової якості, тобто конституїрована душею жива істота. Водночас, пояснює Гізель, першим актом душа називається тому, що дії, що є її особливими виявами і здійснюються завдяки її здатностям, слід розуміти як другі або вторинні акти (“...dicitur primus, quia, proprie loquendo, operationes dicuntur actus secundi”)³⁸. Останні ж, відповідно до схоластичного бачення проблеми душі, могилянський автор вважає приналежними до акцидентальної структури живої істоти. При цьому Гізель акцентує увагу на відмінності між актуалізованим душею-формою органічним тілом як складової частини субстанціальної структури конституїваної живої людини від органічного тіла як акцидентальної структури, покликаної створити умови для поєднання з ним душі. Таке органічне тіло є суб’єктом душі, що не містить її у собі, а душа, будучи актом органічного тіла й визначаючи його упорядковану сутнісну структуру, не має бути у нього включеною (“...probabilior est, tum quia corpus organicum, cum sit subiectum animae, non includit animam, tum quia anima, cum sit actus corporis organici et dicat essentialem ordinem ad corpus organicum, non debet includi in corpore organico”)³⁹.

Вище вже говорилося про певні скотистичні тенденції у розумінні Касіяном Саковичем способу поєднання душі людини з її тілом, як і у його інтерпретації концепції єдності й множинності форм. Ще більшою мірою ці тенденції відстежуються у викладі проблеми душі Інокентієм Гізелем. Розуміння способу поєднання душі як видової форми людини з тілом для утворення *compositum*-у або складеного з душі-форми і акцидентально структурованої матерії-тіла, інакше кажучи, конкретного реально існуючого

³⁵ ІНОКЕНТІЙ ГІЗЕЛЬ, *Op. cit.*, с. 222

³⁶ *Ibid.*, с. 222–224.

³⁷ *Ibid.*, с. 222.

³⁸ *Ibid.*

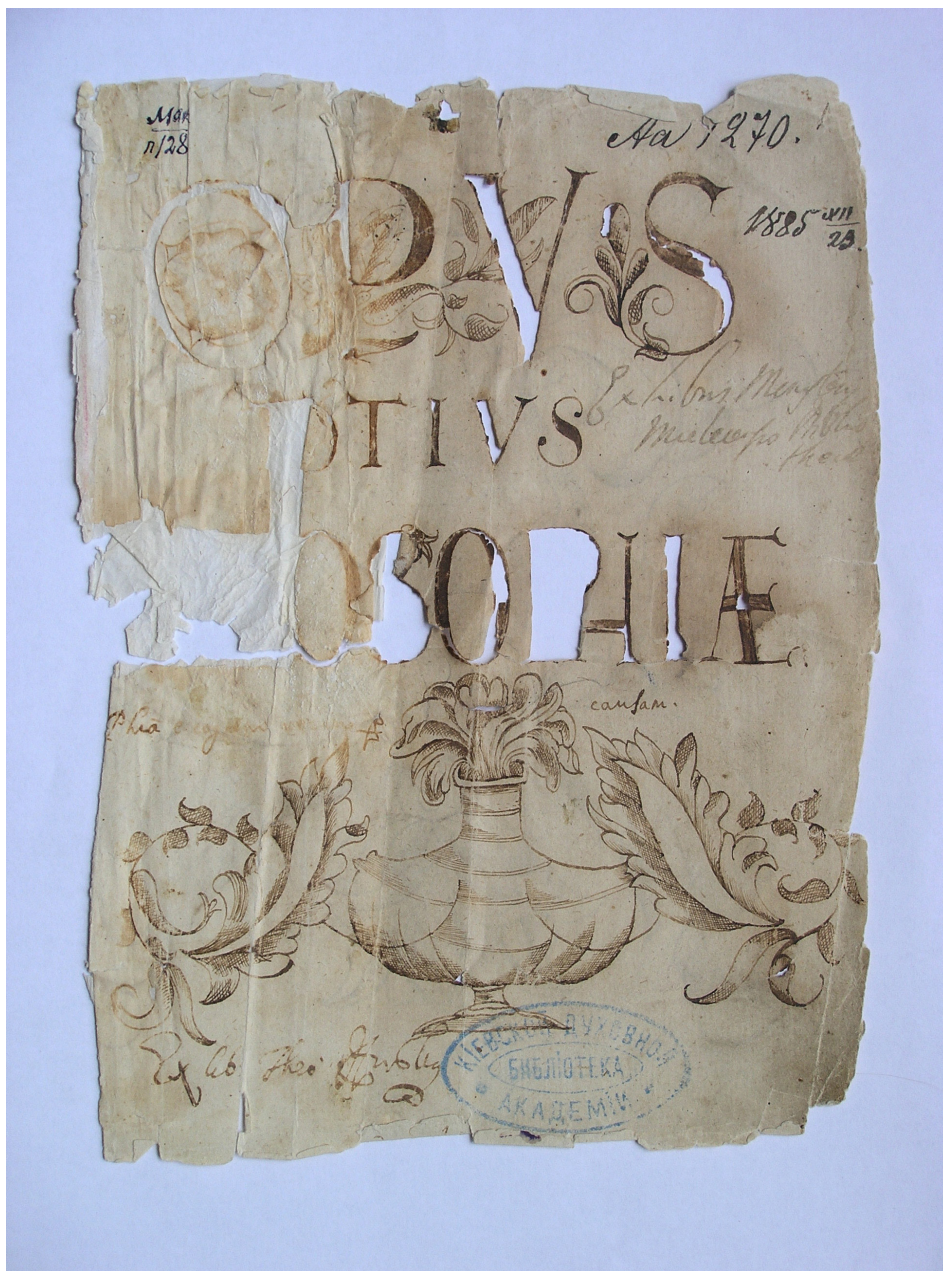
³⁹ *Ibid.*, с. 224–225.

індивіда, значно розрізняється у філософів, приналежних до томістичної і скотистичної шкіл. Тома Аквінський та його послідовники вважали, що види і форми, що їх визначають, розрізняються відповідно до притаманного їм рівня існування: підвищення або зниження цього рівня призводить до зміни виду. Тому вони були переконані, що інтелектуальна душа віртуально містить у собі душу чуттєву й рослинну або вегетативну і являє собою одну-єдину субстанціальну форму, достатню для утворення *compositum*-у при поєднанні з тілом людини і надання йому здатності життя, відчуття і мислення. Як приклад характерного для представників томістичної школи розуміння єдності субстанціальної форми можна навести тезу Йоана Св. Томи, де він стверджує: “У жодному субстанціальному складеному, яке є єдиним саме по собі, не може міститися багато субстанціальних форм: ні внаслідок різних предикатів або ступенів, ні з причини відмінності гетерогенних частин” (“*In nullo composito substantiali, quod est unum per se, posse dari plures formas substantiales, neque propter diversa praedicta, seu gradus, neque propter diversitatem partium heterogenearum*”⁴⁰). Конститування ж конкретної людської істоти шляхом поєднання душі з тілом відбувалося, на думку томістів, завдяки єдиному божественному акту існування.

Інакше розуміли акт поєднання душі з тілом та її специфіку самої людської душі скотисти. Останні визнавали за формами більшу реальність, ніж Тома Аквінський та його послідовники. Вираженням скотистського реалізму форм була обґрунтована ними концепція “формального розрізнення”, витоки якої сягають давнього вчення про множинність форм. Скотистська формальна дистинкція була чимсь середнім між розумовим і реальним розрізненням. Вона встановлювалася послідовниками Дунса Скота між виокремлюваними ними в межах певного реального буття різних формальних складових частин. Такі *formalitates* вони розуміли як реально відмінні у мисленні й водночас реально єдині в самій єдності суб’єкта⁴¹. Звідси випливає, що єдина розумна душа людини не віртуально, як у томістів, а формально містить у собі як певні цілісні суцності (*entitates*) з відповідним їм ступенем буття вегетативну й чуттєву душу, і вони становлять різні форми або формальності, виокремлені у спосіб формальної дистинкції. Щодо утворення окремих людських індивідів, то скотисти розуміли це утворення як стягування (*contractio*) загальної природи за допомоги індивідуалізуючої детермінації. Цю загальну природу вони у дусі авіценнівського реалізму *natura communis* вважали невизначеною ні стосовно загального, ні стосовно одиничного і такою природою була для них спільна для всіх індивідів видова форма людини, а індивідуалізуючим

⁴⁰ JOANNIS A S. THOMA, *Cursus philosophicus Thomisticus. Tomus tertius. Philosophia naturalis. Pars tertia seu tres libri de anima* (Parisiis, Ludovicus Vives, editor, 1883) P. III, Q. I, art. III, p. 194.

⁴¹ ЕТЬЕН ЖИЛЬСОН, *Op. cit.*, с. 454.



Титульна сторінка "Opus totius philosophiae" Інокентія Гізеля
Київ, ІР НБУВ, ф. 303, од.зб. 128, арк. 1

чинником виступала так звана оцейність (*haecceitas*), форма, яка, хоча й не входила до складу виду через свою суто індивідуалізуючу функцію, проте мислилася ними як залежна й нерозривно пов'язана з видовою формою, як така, що була здатна надавати їй визначеності в процесі конституювання окремих індивідів⁴².

Реалістичні тенденції у витлумаченні поняття *natura communis* відповідно до того, як вони представлені у скотистичній течії другої схоластики, спостерігаються й у філософському курсі Інокентія Гізеля. Професор Києво-Могилянської академії переконаний, що *natura communis* у вигляді видової форми людини, яка має індивідуалізуватися і будучи індиферентною до одиничного, втрачає цю індиферентність, коли стає індивідуалізованою природою, тобто індивідуалізується шляхом стягування і долучення до неї невід'ємно пов'язаної з видовою одиничної “ось цієї” форми, що її Гізель відповідно до скотистичної традиції називає *haecceitas* і завдяки чому відбувається конституювання складеності цієї індивідуалізованої видової форми і матерії-тіла (“*Natura nam individuanda ex se est indifferens ad omnia individua eiusdem speciei; at natura individuata non est amplius indifferens; ergo differentia individuans aliquo saltem modo differt a natura individuanda, efficitque aliquam compositionem, cum illi additur... Individuum addit aliquid reale positivum supra naturam secundum se, ratione cuius constituitur natura singularis et fundatur negatio divisibilitatis in plura singularia*”)⁴³. У межах цієї конституційованої складеності Гізель виокремлює три формальні складові частини – *formalitates* або анімаційні ступені, які він, ідучи за скотистами, мислив розрізняваними формами у єдиній субстанціальній формі кожного окремого людського індивіда. Пояснюючи структуру єдиної триступеневої людської душі, цей могилянський автор бачить між цими ступенями формальну відмінність. Розумна душа, переконаний Гізель, є формально рослинною і чуттєвою, адже бути формально рослинною і чуттєвою означає бути субстанціальною формою, завдяки якій конституційований нею *compositum* може здійснювати життєзабезпечувальні й чуттєві дії. Але такі здатності властиві наявній у людині розумній душі. Таким чином, доходить висновку Гізель, оскільки душа тварин уважається формально чуттєвою або душа рослин – формально рослинною тому, що ці душі є формами, які уможливають для утворених за їх участю *compositum*-ів здійснення відповідних функцій, то й розумна душа, якій також притаманні зазначені функції, повинна вважатися формально рослинною і чуттєвою. Адже людина є такою, що в формальному сенсі живе життям рослинним і в цьому ж сенсі є твариною або чуттєвою живою істотою. Отже вона має фор-

⁴² ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН, *Op cit.*, с. 479.

⁴³ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini 1645–1647*, IP НБУВ, ф. 303, од. зб. Мел. м/п 128., р. 116.

му не інакше, як розумову, що водночас формально є рослинною і чуттєвою (“...animam rationalem esse formaliter vegetativam et sensitivam”; “Homo est formaliter vivens vita vegetativa et est formaliter animal seu vivens sensitivum. Ergo habet formam, quae est formaliter vegetativa et sensitiva, non aliam, quam rationalem”)⁴⁴. Однак незважаючи на вочевидь скотистську інтерпретацію структури людської душі, що суттєво відрізнялася від томістичного її бачення як єдиної форми, неподільної на формальності, що відповідали б її вегетативним і сенситивним властивостям і пояснювали б її життєдайні і чуттєві функції, Гізель не був послідовним скотистом і у своїх підходах до розгляду проблеми душі, зокрема в частині викладу її пізнавальних здатностей, часто-густо балансує між її скотистськими і томістичними інтерпретаціями.

Якщо ж проаналізувати, як розуміє Гізель органічне тіло до його поєднанням з душею, то виявиться, що для нього є переконливішим пояснення (explicatio probabilior) тих філософів, які вважають здатне до життя тіло, про яке мова йде в Аристотелевому визначенні душі, складеною з органів матерією, яка в очікуванні поєднання з душею набуває лише належної налаштованості для її прийняття, а отже, й такою, що не містить у собі душу (“Quid debeat intelligi per has particulas – *corporis organici*? Quidam volunt intelligi per corpus organicum materiam ipsam organisatam seu habentem convenientia organa et debite disposita ad receptionem animae, ita tamen, ut non consideretur tale corpus seu talis materia organisata, ut habens animam”)⁴⁵. Таким чином, доходить висновку Інокентій Гізель, органічне тіло, про яке йдеться в Аристотелевому визначенні, є живим не актуально, а тільки потенційно й відповідно душа є актом такого тіла, що лише має змогу стати живим, воно не є завершеним сущим або сущим у завершеному акті (“Corpus vero organicum, positum in definitione, non est adhuc vivens actu, sed tantum in potentia”, “...anima est corpus organicum potens facere vivens”)⁴⁶. У висліді ми маємо типovu для другої схоластики інтерпретацію органічного тіла як акцидентально структуровану матерію, пристосовану для входження у неї душі, і це її входження означає конституювання живої людини й індивідуалізацію видової форми останньої.

Загалом розуміння структури органічного тіла до його актуалізації душею відзначалося своїми особливостями у різних схоластичних школах та й в окремих авторів, які ці школи репрезентували. Ці ж такі особливості відображали їхню позицію з проблеми єдності й множинності форм. Так послідовники Томи Аквінського обстоювали концепцію єдності форми. Зокрема Йоан Св. Томи стверджує, “що душа вважається формою тіла подібно до того, як щось вважається формою відносно композитум-у або формального результату,

⁴⁴ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini...*, p. 553.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 548 v. – 549.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 549.

як от білість є актом або формою білого, а світло – формою світлого. Так і душа є формою конституційованого нею тіла. Коли ж стверджується, що душа утворює структуру у поєднанні з тілом, коли ми говоримо про структуру фізичну й реальну, то під терміном *тіло* слід розуміти саму матерію, яка є другою частиною складеного утворення. Якщо ж під терміном *тіло* мається на увазі матерія, оформлена формою тілесності, тоді мова йде не про складене фізичне утворення душі з тілом, а про складене утворення нижчого рівня, тобто тварини, з вищим рівнем, тобто тілом” (“...anima dicitur forma corporis, sicut aliquid dicitur forma respectu compositi seu effectus formalis, sicut albedo est actus seu forma albi, et lux forma lucidi, sic anima forma corporis per ipsam constituti. Quando vero dicitur animam componere cum corpore, si loquamur de compositione physica, et reali, intelligi debet nomine *corporis* ipsa materia, quae est altera pars compositi: si vero intelligatur nomine *corporis* materia formata forma corporeitatis, sic non intelligitur compositio physica animae cum corpore, sed compositio gradus interioris, id est animalis, cum gradu superiori, id est corporis”)⁴⁷. Отже, Йоан Св. Томи розглядає тіло до народження людини, ембріон, як матерію, чия нетривка форма у вигляді попередньої налаштованості *per accidens* до поєднання з душею руйнується у мить проникнення у нього останньої, і такий розклад цієї диспозитивної акцидентальної конструкції матерії-ембріона запрограмований тим таки самим налаштуванням до введення нової форми (“Forma autem embrionis certum est, quod corrumpitur in adventu formae perfectioris, ut docet S.Thomas quaest. III de Potent. Articul.IX ad 9, sicut quaecunque dispositio praecedens corrumpitur adveniente forma, et per accidens disponit ad sui corruptionem, disponendo ad introductionem novae formae”)⁴⁸. Розмірковуючи про спосіб, у який здійснюється народження людини, Йоан Св. Томи, посилаючись також на думку з цього питання такого відомого схоласта кінця XV – початку XVI ст. як Томазо де Віо (Кастана) та представника Саламанкської школи Домінго Баньеса (1528–1604), каже, що людині вищою мірою є властивим народжувати іншу людину, а отже, й формувати останню, кінцеву, налаштованість до поєднання з душею. І ця налаштованість є необхідною і відповідною душі як такий, що поєднана, тобто у стані поєднання, а не в сенсі абсолютному, як сущому духовному самому по собі, і такі властивості, тобто диспозиції, можуть виходити від чинника, який є не продуктивним стосовно душі, а поєднувальним, тобто породжувальним, наявним поряд із Богом, який вливає у тіло душу (“...hominem propriissime generare alium, et producere ultimam dispositionem ad eius unionem, quae dispositio est proprietas consequens animam ut coniunctam, et in statu coniunctionis, non absolute ut ens spirituale est in se, et tales proprietates possunt procedure ab agente, quod non est

⁴⁷ JOANNIS A S. THOMA, *Op. cit.*, P. III, Q.1, art. III, p. 202.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 202.



Початок "Tractatus de anima" Інокентія Гізеля з його "Opus totius philosophiae"
 Київ, ІР НБУВ, ф. 303, од.зб. 128, арк. 548 зв.

productivum animae, sed coniunctivum, et hoc est generans, et non solum Deus infundens”⁴⁹. Усі ці розмірковування відомого представника томістичної школи другої схоластики Йоана Св. Томи про спосіб народження людини шляхом формування налаштованої до об’єднання з душею матерії-тіла вочевидь розвивали й поглиблювали концепцію Томи Аквінського про особливості Аристотелевого розуміння виведення форми з потенції матерії стосовно розумної душі. У своєму творі “De unitate intellectus contra Averroistas” Тома Аквінський роз’яснює, що “коли говориться, що будь-яка форма виводиться з потенції матерії, як видається, слід з’ясувати, що означає “виводити форму з потенції матерії”. Бо якщо це є нічим іншим, як “матерії передіснувати у потенції до форми”, то ніщо не заважає стверджувати, що “тілесна матерія передіснує в потенції до розумної душі”. Тому Аристотель у книзі “Про виникнення тварин” говорить, що “виглядає так, що всі [живі істоти] живуть таким, тобто рослинним життям дитини, а згодом слід відповідно говорити і про чуттєву, діючу й розумну душу: адже потрібно, щоб усе спочатку було наявним у потенції, і лише потому – в акті” (“Cum enim dicitur, quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeexistisse in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro *De generatione animalium* “Primum quidem omnia visa sunt vivere talia (scilicet separata fetuum) plantae vita. Consequenter autem palam quia et de sensitiva dicendum anima et de activa et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu”⁵⁰). Що стосується розумної душі, провадить далі Тома Аквінський, то, оскільки їй властиві непов’язані з матерією дії і буття не лише у зрощуванні з матерією, вона не може бути виведеною з матерії, радше вона походить від зовнішнього начала (“Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concrectione ad materiam; unde potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco”)⁵¹. Тим самим Тома Аквінський стверджує, що розумна душа як така, що не належить до сутностей природного походження і не може бути виведеною з потенції матерії подібно до душ рослин або тварин, вводиться Богом у передіснююче у потенції до форми-душі матерію-тіло у мить завершення відповідного біологічного процесу, що у висліді призводить до виникнення нового індивіда людського виду.

⁴⁹ JOANNIS A S. THOMA, *Op. cit.*, p. 202.

⁵⁰ Фома Аквінський, *Сочинения. Thomas Aquinas. Opera*, составление, перевод с латинського, вводная статья и комментарии А. В. Апполонова (Москва 2004) 40–41.

⁵¹ *Ibid.*

Однак, на відміну від томістів, які обстоювали концепцію єдиної субстанціальної форми, існували й інші підходи до розв'язання проблеми єдності й множинності форм. Так Альберт Великий обстоював вчення про множинність форм, вважаючи, що людське тіло становить структуру, утворену частковими формами, і саме в такому вигляді воно здатне до прийняття останньої форми – людської душі⁵². Йоан Дунс Скот обґрунтовував вчення про множинність форм у змішаних тілах і в живих істотах, проте, на відміну від Альберта Великого, у живій істоті крім часткових форм він виокремлював ще одну форму, завдяки якій усе тіло конститується як тіло єдине, і називав цю форму *forma corporeitatis* – формою тілесності⁵³. Він був переконаний, що, “потрібно, щоб у живій істоті містилася така форма, завдяки якій тіло є тілом, форма, відмінна від тієї, за допомогою якої воно стає одушевленим, живим” (“ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum”)⁵⁴. Проблему єдності й множинності форм заторкує у своєму трактаті “*De anima*” Франсиско Суарес. Людське тіло, що формується в утробі матері, цей мислитель розглядає як неживу структуровану матерію, що складається зі сформованих органів і частин, як акцидентальну конструкцію, систему налаштованостей, необхідну душі для того, аби вона могла себе здійснити як перший акт цього тіла (“...requirit anima in materia organisationem accidentalem”)⁵⁵. Проте, хоча Суарес якоюсь мірою визнає наявність часткових форм у вигляді акцидентій як необхідних налаштованостей для прийняття душі, він все ж таки схиляється до концепції єдиної форми. На користь цього свідчить його твердження про те, що, хоча душа попередньо потребує акцидентій як необхідних налаштованостей, вона, однак, одним і тим же актом формує матерію і конститує композитум, а ми розрізняємо це розумом (“...anima eodem actu informat materiam et constituit compositum... licet a nobis ratione distinguatur”)⁵⁶. Погляд на фізичне тіло до його поєднання з душею як на конструкцію з окремих форм, скріплених формою тілесності, обґрунтовували представники скотистичного напрямку другої схоластики. Цей погляд репрезентований, зокрема, у філософському курсі Бартоломео Матрі й Бонавентури Беллуті. Бувши переконаними в існуванні такого роду конструкції тіла до введенні у нього душі-форми, вони розглядали форму тілесності як певний різновид матерії, бо форма тілесності, на їхнє переконання, “поводиться не як акт, а радше як матерія, бо ця форма

⁵² JOSEF DE VRIES, *Op. cit.*, S. 43–44.

⁵³ *Ibid.*, S. 44.

⁵⁴ Див.: DR. WERNER K, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* (Regensburg 1861) 113.

⁵⁵ FRANCISCO SUAREZ, *Op. cit.*, DA, 1, 3, 8.

⁵⁶ *Ibid.*, DA, 1, 3, 10.

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”⁵⁷).

Яку ж позицію обстоює Інокентій Гізель у питанні структури людського тіла до його актуалізації душею-формою і відповідно до якого погляду він схиляється у своєму баченні проблеми єдності й множинності форм? Якщо проаналізувати тези, сформульовані ним у диспутації, присвяченій розгляду сутності душі і особливо у розділі про існування часткових форм, то стає очевидним, що фактично він позиціонує себе як прихильника концепції множинності форм. Навіть першу матерію Гізель, як уже вище зазначалося, вважає суцільним актом, тобто вважає її певною мірою оформленим суцим. Він припускає імовірність існування в живій істоті багато різних субстанціальних форм (“Probabile esse dari plures formas substantiales partials in vivente”)⁵⁸. Частини тіла, розмірковує професор Києво-Могилянської академії, різняться між собою. Проте причиною цієї відмінності не може бути душа, бо вона є єдиною формою. А єдина форма не розрізняє частин матерії, яку вона оформлює. Тому, переконаний Гізель, крім душі, в людині повинні бути й часткові форми. Саме завдяки таким частковим формам виокремлюються і розрізняються між собою певні частини людського тіла. Адже неоднаковими є форми кістки, плоті, печінки, серця тощо (“Partes corporis distinguuntur inter se. Pes nam distinguitur a capite, ossa a carne. Omnis autem distinctio petitur a forma. Sed non distinguitur per animam, quia anima est unica forma. Unica autem forma non distinguit partes materiae, quam informat. Ergo praeter animam dandae erunt partiales formae, verbi gratia, in homine, per quas hominis partes distinguuntur inter se. Ideoque alia forma erit omissis, et alia – carnis, alia – cordis”)⁵⁹. Виходячи з цього, Гізель доходить висновку, що окремі частини тіла конститууються у своєму бутті не душею, а якимись іншими формами. Аргументом на користь цього для нього є поява душі в тілі аж тоді, коли частини тіла вже сформовані, бо ембріон має голову, ноги, серце, печінку тощо. І ці форми наявні до поєднання з душею, яка вочевидь надається Богом вже сформованому тілові (“Partes corporis non constituuntur in esse talium partium per animam. Ergo per aliquam aliam formam... Antequam anima sit in corpore, iam partes corporis sunt distinctae inter se, nam embrio habet caput, distinctum a pedibus, cor – ab hepate, quas formas per adventum animae discedere est impossibile”)⁶⁰.

⁵⁷ MASTRII B. DE MELDULA, et BELLUTI B. DE CATANA, *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 1727) D.1, Q.1, p. 16.

⁵⁸ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini...*, p. 554.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 554 v.

Отже, якщо порівняти щойно наведені тези Гізеля стосовно його інтерпретації проблеми єдності й множинності форм з відповідними висловлюваннями знакових постатей схоластики на цю ж тему, то стає очевидним, що могилянський автор, розуміючи під органічним фізичним тілом Аристотелевого визначення душі певну матеріальну структуру або систему ще неживих налаштованостей-форм, на відміну від томістів, які мислили таке тіло як передіснуючу до входження душі і підготовлену до її прийняття матерію, на відміну від Суареса, що розглядав його як структуровану матерію, складену з неживих акцидентальних налаштованостей-форм, схилився до розуміння тіла ембріону, обстоюваного Альбертом Великим і Дунсом Скотом, як утворенням, складеним з часткових субстанціальних форм, яке оживає у мить поєднання з душею-формою і конституювання індивіда людського виду (“*Dicendum ergo est, quod remaneant illae formae substantiales partiales, quae quidem sunt inanimatae de se, accipiunt vero vitam per adventum animae*”)⁶¹. Таким чином з дискусійного у схоластиці питання стосовно того, чи існує в людині єдина форма – розумна душа – яка охоплює собою усі нижчі форми, чи в ній слід визнати наявність багатьох форм, Інокентій Гізель дотримується концепції множинності форм. Ця ґрунтована на гіломорфічній теорії схоластична концепція до певної міри не втратила своєї евристичності й нині, адже “визнає актуальну єдність тіла і єдність субстанційної форми і у живому тілі, і у неживому (у якійсь хімічній сполуці або в атомах) і одночасно віртуальне існування інших форм, які б існували актуально, якби тіло не було чимось єдиним, вона раціонально пояснює природу матеріальних тіл, а разом з тим погоджується з усіма фактами, які невпинно надаються сучасними природничими науками. Приймаючи віртуальне існування всіх форм в одній субстанційній формі, яка виконує як достатня підстава єдності і буттєвості функцію всіх форм, які з огляду на атомарну систему мали б існувати в даному тілі, але не можуть існувати без знищення єдності матеріального буття, можна пояснити всі факти, що надаються сучасним природознавством”⁶².

У підсумку можна стверджувати, що у своєму поясненні Аристотелевого визначення душі Касіян Сакович та Інокентій Гізель орієнтувалися на розуміння цього визначення, сформульоване у філософії другої схоластики. При цьому у їхніх підходах до цієї проблеми більшою мірою відстежується схильність до її бачення, обстоюваного тими представниками другої схоластики, які належали до її скотистичного напрямку. Свідченням цього є, зокрема, їхня схильність до концепції множинності форм. Певні відмінності

⁶¹ GIZIELI INNOCENTII, *Opus totius philosophiae... anno Domini...*, p. 554 v.

⁶² МЕЧИСЛАВ АЛЬБЕРТ КРОМПІЄЦ О.Р. *Метафізика. Нарис теорії буття*, переклад з польської доцента Кобякова О. М. (Суми, СумДУ 2011) 265.

спостерігаються і у способі викладу цими авторами своїх концепцій. Так, Саквич обґрунтовує привнесені схоластикою і прийняті ним нові для тогочасної України ідеї, переважно спираючись на твори авторитетних для українських інтелектуалів кінця XVI – початку XVII ст. візантійських і західних отців церкви, і робить він це з метою акцентуації евристичності традиційної на той час для української думки східнохристиянської спадщини, натомість Гізель уже відходить від такої залежності від патристики і орієнтується переважно на праці схоластичних мислителів.