

Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Філософський факультет  
Кафедра історії філософії

**Концепції інтелектуального пізнання в епістемологічних доктринах  
Середньовіччя**

**Concepts of Intellectual Cognition in Medieval Epistemological Doctrines**

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033 «Філософія»  
на здобуття освітнього ступеню бакалавр філософії

Студент-виконавець:  
Кулик Максим Романович

\_\_\_\_\_

(підпис)

IV курс, 1 група, ОС - Бакалавр

Науковий керівник:  
Бугров Володимир Анатолійович  
Кандидат філософських наук,  
професор

\_\_\_\_\_

(підпис)

Допущено до захисту:  
на засіданні кафедри історії філософії  
протокол № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

Зав. кафедри історії філософії,  
доктор філософських наук, професор  
Кононенко Тарас Петрович \_\_\_\_\_

**Київ — 2023**

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ПІЗНАННЯ ЯК ЧАСТИНА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ .....	7
1.1. Концепція intellectus у філософії Августина Аврелія .....	8
1.2. Концепція intelligentia в філософії Августина Аврелія .....	16
1.3. Концепція mens intellectualis (mentis intellectum) в філософії Августина Аврелія. Інтелектуальне знання та пізнання .....	19
Висновки до розділу 1 .....	24
РОЗДІЛ 2. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ЯК ЧАСТИНА ТЕОЛОГІЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ .....	26
2.1. Концепція «intellectus» у філософії С. Боеція.....	28
2.2. Концепція «divina intelligentia» у праці «Розрада від Філософії» С. Боеція, та їх співвідношення. ....	32
Висновки до розділу 2 .....	37
РОЗДІЛ 3. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ЯК ЧАСТИНА ТЕОЛОГІЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ Ансельма Кентерберійського .....	40
Висновки до розділу 3 .....	44
РОЗДІЛ 4. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ПІЗНАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ФРАНЦИСКА БОНАВЕНТУРИ.....	46
4.1. Intellectus та intelligentia у їх загальному значенні у працях Бонавентури «Collationes in Hexameron», «Breviloquium» та інших .....	46
4.2. Intellectus та Intelligentia у праці «Путівник мислі до Бога» (Itinerarium mentis in Deum).....	50
Висновки до розділу 4 .....	53
ВИСНОВКИ .....	55

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ .....	61
ДОДАТКИ .....	67

## ВСТУП

Інтелектуальні концепції пізнання є важливою частиною епістемологічних доктрин у філософії та теології у Середньовіччі. Найчастіше їхнє застосування було прив'язане до головної мети тогочасних філософсько-теологічних досліджень: пізнання Бога, обґрунтування його буття, виявлення меж людського пізнання відповідно до градації ступенів буття (матеріальне – божественне). У даній роботі пропонується розглянути епістемологічні концепції Августина Аврелія, Северина Боеція, Франциска Бонавентури та Ансельма Кентерберійського в їх зв'язку з окресленими вище проблемами середньовічної філософії. Саме ці мислителі були обрані не даремно, оскільки Августин є чи не найголовнішим мислителем у Середньовіччі, і також визнаний власне вчителем церкви, а Ансельм Кентерберійський є августиніанцем, а також відомий завдяки одному з перших формулювань доказу буття Божого. Хоча історично у процесі становлення християнської теології таких концепцій чимало, мислителі в силу історико-філософської тяглості та предмету дослідження, розуміння та пізнання божественного зумовили виокремлення окремих концепцій як фундаментальних, тоді як інші вживалися рідше і залежали від контексту та традиції філософування. Найвідомішими серед таких центральних концепцій є *intellectus*, яку можна вважати засадничою та найбільш поширеною для усієї середньовічної епістемології, та *intellegentia* (або *intelligentia*).

Об'єктом дослідження є середньовічні інтелектуальні концепції пізнання.

Предметом дослідження є концепції *intellectus*, *intellegentia* та *mens intellectualis* Августина Аврелія, концепції *intellectus* та *intellegentia* Северина Боеція, концепції *intellectus* та *intelligentia* Франциска Бонавентури, концепція *intellectu* Ансельма Кентерберійського.

Мета роботи – простежити актуалізацію і трансформацію центральних епістемологічних концепцій у середньовічній теології.

Завдання роботи:

- встановити вихідні пункти філософування, предметне поле, особливості об'єктного застосування концепції інтелекту в працях Августина Аврелія;
- відслідкувати джерела, засади, та специфіку інтелектуального пізнання у теологічній епістемології Северина Боеція;
- дослідити концепти інтелекту Ансельма Кентерберійського;
- дослідити концепти інтелекту Бонавентури;
- у процесі порівняльного аналізу інтелектуальних концепцій на предмет смислових змін у їхньому вжитку зафіксувати межі вихідних точок та широту контексту поняття “інтелект” у середньовічній епістемології.

Аналіз наукових джерел та публікацій. Кожен з мислителів, що будуть розглянуті у цій роботі, має визначне місце у історії філософії Середньовіччя.

І хоча кожному предметно згаданому філософові присвячена чимала кількість праць, проблематика робіт зосереджена на дослідженні структурних відношень між концепціями, а дослідження їхнього значення і ролі мають радше побічний характер.

У контексті даної роботи, окрім першоджерел досліджуваних мислителів, значним внеском стали роботи наступні вчених: Palmen (2014) завдяки структуризації характеру зв'язку *phantasia/imaginatio* та уможливлення встановлення відношення між *visio*, *imagination*, *cogitare* та *intellectus*; Cameron (2009, у складі Marenbon (ed.) *The Cambridge Companion to Boethius*) і аналіз *intellectus* Боеція у широкій концептуальній та історико-філософській перспективі; Holopainen (2014) за порівняльний аналіз концепцій та концепційних формацій середньовічної філософії, заданих неоплатоністською та аристотелівською традиціями; *A Companion to Bonaventure* (Hammond, M., 2013); Nickl (2015) завдяки порівняльному аналізу *intellectus* та *affectus*, зокрема трансформацію заданої Августином перспективи сприйняття співвідношення чуттєвого/пристрастного і вольового; Clark (2001, in Stump & Kretzmann (eds.) *Cambridge companion to Augustine*), Rist (2001, *ibid*) та Kretzmann (1990) з огляду на проаналізоване *fides* відносно *intellectus*; Speer (1991, 2011); Torrijos-Castrillejo, D. (2020); Magee (1989); ряд статей

Європейського словника філософій (Кассен, 2011, українською, англійською Dictionary of Untranslatables, 2014);

Апробація результатів дослідження. На Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету 2020» були опубліковані тези Kulyk, M. R. (2020). The concepts of «divina intellegentia» and «simplicia forma» in the theological epistemology of Severin Boethius. In Proceedings of the International Scientific Conference “Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020” (Part 1, pp. 10–11). Kyiv: Kyiv University. (In English).

Публікації. За темою одного з розділів дипломної роботи була опублікована наукова стаття: Кулик М. (2020). Теорія пізнання Северина Боеція: головні концепції та сенси в контексті середньовічної теології. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (63) 109-118. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-12>

Структура роботи. Робота складається зі вступу, 4 розділів та <++> підрозділів, висновків, списку використаних джерел та додатків.

## РОЗДІЛ 1. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ПІЗНАННЯ ЯК ЧАСТИНА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

В контексті розгляду епістемологічних доктрин Августина Аврелія, Северина Боеція, Франциска Бонавентури та Ансельма Кентерберійського, виникає необхідність дослідження смислових відтінків та широту значень і контексту інтелектуальних концепцій пізнання, присутніх у їхніх теологічних працях. Оскільки праці, що підлягають розгляду, мають теологічний контекст, то досліджувати дані концепції будуть головним чином у їх застосунку саме до розуміння здатностей і сенсу буття людини як таких, що мають за мету саме пізнання Бога та божественних сутностей. Водночас, виникає необхідність відмежувати їх від раціональних концепцій пізнання (що пов'язані з *ratio*).

Варто зазначити, що ці терміни відносяться виключно до латинської мови, і знайти їм точні відповідники в інших мовах доволі важко, відповідно до того, кожен із них є філософською неперекладністю. Водночас, як зазначено у другому виданні «Європейського словника філософій», *intellectus* є одним з найбільш полісемічних термінів середньовічної латини. Справді, він однаково добре вказує на «сенс», «означування», «розуміння», і, ширше, також на значення, на сенс як «повноту сенсу», як-от у випадку програмового виразу теології й екзегетики: *intellectus fidei*, «інтелекція», себто «осягнення», віри. Означувати, розуміти, осягати – ці різноманітні значення не становлять проблеми для перекладача, бо кожна національна мова здійснює їхню селекцію згідно з власними лініями еволюції, на шкоду іншим застосуванням. Однак поза сферою осягання (*comprehension*), слово *intellectus* також охоплює майже всю сукупність понять, що стосуються мислення, його активності, умов його можливості.

Як засадовий термін давньої та середньовічної психології, *intellectus* та серія похідних від нього або споріднених із ним термінів (*intelligere*, *intellectualis*, *intelligibilis*) створюють для перекладача особливо складні, нерозв'язні проблеми (Кассен, 2011, с. 96). Щодо етимології цих термінів, то Європейський словник філософій також дає досить повні пояснення. «Слово *intellectus*

складене через поєднання *inter* і *legere*, де *legere* має сенс «зв'язувати», «збирати», який є одним із сенсів грецького [ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ] і німецького *lessen*. У Середньовіччі, навпаки, *intelligere*, що іноді зустрічається у формі *intellegere*, наближали до *intra* чи *intus legere*, що тоді мало загальнопоширений сенс «читати» (*lire*), а не «зв'язувати» (*lier*)» (Кассен, 2011, с. 98). Судячи з етимології, яку середньовічні автори приписували слову *intellectus*, вони були схильні використовувати без розрізнення терміни *intelligentia* та *intellegentia* (де словоформа «*lego*» читати є значно прозорішою). Назагал автори XII ст. розрізняють, слідом за Боецієм, *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus* та *intelligentia/intellegentia*, а *mens*, як у Августина, залишається родовим поняттям в сенсі «душі» (Кассен, 2011, с. 99). Особливість *intellectus* та *intelligentia/intellegentia* полягає у тому, що її дуже часто протиставляють здатностям пізнання які є «нижчими» - *ratio*, *imaginatio*, *sensus*. У Європейському словнику філософій також зазначається, що у схоластичному словнику *intellectus* постає у десяти більш-менш взаємоузгоджених значеннях (Кассен, 2011, с. 97). Усі ці значення перераховувати немає потреби, натомість варто розглянути ті, які будуть найбільш дотичними до конотацій, наданих їм Августином, Боецієм, та Бонавентурою, про що піде мова у наступних розділах. Тож, найголовніші для цього розгляду значення *intellectus* такі: 1) перипатетичний [ $\nu\omicron\delta\varsigma$ ] у сенсі субстанції; він же у сенсі 2) «здатності» або «пізнавальної здатності», 4) пізнавальної активності, акту пізнання, інтелекції (*intellection*), або інтелектуального сприйняття (*intelligence*) (синонім *intelligentia*); 5) нечуттєвої інтуїтивної здатності пізнання, що сягає внутрішньої сутності речей (згідно із середньовічною епістемологією, ця здатність наближає *intelligere* до *legere intus*); 7) інтелектуальний розгляд, антонім: *ratio*, синонім: *intellegentia*; 8) розуміння-схоплення (*conception*), осягнення, тлумачення, (по)розуміння, чи значення (Кассен, 2011, с. 97).

### **1.1. Концепція *intellectus* у філософії Августина Аврелія**

Якщо метою нашого дослідження є розгляд розуміння чи інтелекту, то варто розуміти, з чим ми маємо справу, щоб не впасти в оману і слідувати

правильним шляхом. *Intellectus* – є розумовою чи інтелектуальною здатністю пізнання, що відноситься до компетенції діяльності *mens/mentis*.

Августин вважав, що розум не може повністю осягнути Бога. Через гріх, який затьмарив наш розум, необхідна віра. Августин вважав, що хоча ми можемо отримати певне знання про Бога за допомогою розуму в цьому житті, цього недостатньо для того, щоб бути задоволеними і врятованими. Він стверджує, що причиною нашої ослабленої здатності до розуму і невігластва є первородний гріх, а єдиним вибором є віра (*faith/belief*) (Rist, 2001, 26–28).

Згідно з Августином, не будь-яке знання, проте будь-яке знання божественного походить з попередньої віри. Він обмежується лише питанням теологічного характеру, хоча так само сюди можна віднести й етичні переконання. Згідно з Августином, Божя благодать і милість здатні утвердити людину у щирій вірі. Він також вважає, що для того, щоб розуміти, потрібно мати віру та тісно асоційовані з нею надію і любов (Rist, 2001, 30–33, Kretzmann, 1990, 11).

Августин розмежовує розум (*ratio*) та розуміння (*intellectus*): “*Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus, sed intellegere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationalis capax, verum ut melius et citius dicam animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intellegat iam rationem habet. Nam ideo vult intellegere, quia ratione praecedit*” (Sermo 43.3, PL 38), у перекладі “Але одна річ розуміння, інша розум. Як розум маємо перед розумінням, так не в змозі зрозуміти, якщо не маємо розуміння. Він ж бо тварина, що на розум здатна, насправді краще і швидше сказати тварина розумна, чийй природі належить розум, і перед розуміти вже має розум. Так бо ж хоче розуміти, бо розумом наділений”. Від природи, тобто за Божим задумом, людина наділена розумом, проте розуміння потребує здійснення. І хоча розуміння впливає з розуму, проте з його зусилля, а не з самої лиш наявності. Хоча, ствержує Августин, “розуміти хоче кожна людина, розуміти нема таких, хто б не хотів”, проте вірити (*credere*) не всіх хочуть (*volunt*) (Sermo 43.4, PL 38).

Credere влучно виявляє себе у вислові “quid est enim credere nisi consentire verum esse quod dicitur”: “адже що є вірити як не згодитися зі сказаним” (De spiritu 31, PL 44).

Концепція voluntas Августина зумовлюється не лише переконаннями і бажаннями, але насамперед любов'ю до Бога або її відсутністю. Для Августина віра і розум взаємопов'язані, а здатність формувати і розуміти богословські положення в кінцевому підсумку залежить від визначення правильних авторитетів і слідування їм. Розповідь Августина про волю та/або моральну людину набагато багатша, ніж його визначення віри як мислення зі згодою, що може здатися на перший погляд. Волю (voluntas) Августин часто у тексті змінює на любов (amor), що покладено за принцип їхнього взаємодоповнення (через щире блага прагнення до Бога з любові, яке перетворюється у вольове зусилля з внутрішнього обов'язку), а відтак ідеальна форма як amor, так і voluntas передбачає їхню тотожність. Епістемологічні ідеї Августина роблять сильний акцент на цінності емоційних переконань, на які вплинуло християнство. Навіть серед філософів, на його думку, філософія мала лише скромний успіх. Він робить сильний акцент на корисності розуму і божественно спланованої волі (Rist, 2001, 34–36).

У такому процесі пізнання intellectus бере участь разом із fidei, які обидва є “пропозиційними” вірою і розумінням відповідно (Rist, 2001, 30, Kretzmann, 1900, 14–15). Божественне, хоча і є предметом пізнання, проте воно потребує активного зусилля, віри як прагнення, спрямованого розумінням.

Розуміння відтак стає ланкою між розумом та вірою та утримує її на шляхові віри: “Si autem iam fidelis rationem poscat, ut quod credit intellegat, capacitas eius intuenda est, ut secundum eam ratione reddita, sumat fidei suae quantam potest intellegentiam; maiorem, si plus capit; minorem, si minus: dum tamen quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat (Epistula 120.4, PL 33)”: “І якщо віруючий питає про знання (причину, передумову), щоб він міг зрозуміти те, у що вірить, його здатність розглядається, щоб відповідно [до здатностей] його розуму зверненого [на предмет, він]

отримати відповідно до віри розуміння, скільки здатний; більше (у сенсі *greater*), якщо, більше (чисельно чи якісно); менше, якщо ні: проте, поки сповнений здобутого знання і досконалості, зі шляху віри не зійде.

Відтак хоч *intellectus* і не є першопричиною, саме ця похідна від *ratio* концепція стає інструментом схоплення і утримання здобутого *cognitio*, що утримує її на *iter fidei* (Kretzmann, 1990, 14).

Ця здатність людини різниться від *ratio*, що збирає знання від тілесних відчуттів через пам'ять, власне розуміння тут є здатністю здобуття знання про безтілесні реальності, і здійснює це через власне себе (Gioia, 2008, p. 198).

Августин розглядає *intellectus*, зокрема, в контексті вирішення проблеми віри і розуму.

Саме розуму (*ratio*) належить визначати, кому гідно вірити, тож задля вирішення проблеми взаємозв'язку розуму та релігійних переконань важливим є визнання надійного авторитету.

В іншому разі, непідготовлений розум може привести людину до скептицизму чи хибних переконань (Rist, p. 30).

Розуміння (*intellectus*) має спиратися на віру, тобто віра має бути передумовою розуміння. Примат переваги віри над розумом у Августина вказує на те, що розум повинен мати достатнє підґрунтя, і всяке теологічне розуміння виникає з попереднього переконання.

Наприклад, у 13 книзі Сповіді Августин вказує на те, що навіть при читанні Святого Письма, якщо ми зустрічаємо якусь неясність, то підпорядковуємо наше розуміння вірі й несхитно віримо, що навіть те, що залишається закритим перед нашим зором, могло бути сказане тільки в цілковитій певності і що воно є правдою (De Trinitate, 13.23.33).

Власне, у 7 книзі трактату «Про Трійцю» Августин вказує, що те, що неможливо осягнути розумом, повинно утримуватись вірою, і потрібно дотримуватись слів пророка Ісаї: «Якщо не повірите, то не зрозумієте» (Augustinus, Кн. 7, 6. 12). Натомість, Августин вказує, що розумова діяльність

(раціональна дія) має бути підпорядкована інтелекту подібно до того, як жінка підкоряється чоловіку – «*tuam praestantique intellectui rationabilem actionem tamquam viro feminam subdidisti*» (De Trinitate Кн. 13.34.49).

Про призначення розуміння щодо людини Августин вказує у першій книзі трактату «Про Трійцю» (De Trinitate): «*Scimus quod Filius Dei venerit et dederit nobis intellectum ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius Iesu Christo. Nunc est verus Deus et vita aeterna*», що можна перекласти, як «Ми знаємо, що Син Божий прийшов, і дав нам розуміння, щоб ми могли пізнати справжнього Бога і щоб ми були в Його справжньому Сині Ісусі Христі. Таким є справжній Бог і вічне життя». Це можна інтерпретувати як те, що розуміння людині необхідне для пізнання, а метою пізнання є власне пізнання Бога, до тої міри, щоб наблизитись, і перебувати в ньому, і жити у вічності Бога 6.9) (De Trinitate, 1.6.9). Вказівка на предикат вічності щодо Бога тут має непроминальне значення, оскільки роди і види, що мають атрибути безтілесності (*incorporae*), вічності, та незмінності є не просто альтернативним джерелом пізнання, а власне умовою можливості здійснення раціональної діяльності, тобто власне щодо можливості судження про реальність та визначати її за родами і видами. Зрештою, осягнення мудрості (*sapientia*) також відбувається через *intellectus* (De Trinitate, 1.2).

Також важливим до розгляду є те, яке місце відводиться *intellectus* Августином серед трійці головних здатностей людини, серед яких також є *voluntas* (воля), та *memoria* (пам'ять). У четвертій книзі трактату «Про Трійцю» Августин зазначає, що розуміння, і воля, і пам'ять називаються кожне окремим іменем, і кожне ім'я позначає кожну з окремих здатностей окремо, але все ж кожне ім'я вимовляється усіма трьома з них (De Trinitate, 4.20.30).

Окремо привертає увагу спосіб Августина об'єднування, *memoria*, *intellectus* і *voluntas*: «*Et quemadmodum cum memoriam meam et intellectum et voluntatem nomino, singula quidem nomina ad res singulas referuntur, sed tamen ab omnibus tribus singula facta sunt; nullum enim horum trium nominum est quod non et memoria et intellectus et voluntas mea simul operata sint; ita Trinitas simul operata*

est, et vocem Patris et carnem Filii et columbam Spiritus Sancti cum ad personas singulas haec singula referantur”, де приблизний переклад звучить наступним чином: “І так само, коли свої пам’ять, і розум, і волю називаю, кожне з імен дійсно вказує на речі окремі, та поза тим вони єдино всіма разом зроблені були; бо немає жодного з цих трьох імен, над яким моя пам’ять, розуміння і воля не працювали б одночасно; тож [так само і] Трійця разом працювала, і голосів Отця, і плоті Сина, і голубові (благодаті) Святог Духа, коли на ці конкретні постаті посилаються як на кожен окремо” (De Trinitate, 4.21.30).

Однак концепційна структура Трійці може відрізнитися, що зайвий раз доводить нечіткість розмежування окремих концепцій Августином. Так, наприклад, окрім “*memoria – intellectus – voluntas*” також зустрічаються “*memoria – intellegentia – voluntas*”, а любов, здавалось би основоположне поняття, без особливих закономірностей коливається від *voluntas* до *amor*, а в окремих випадках (значно менш вживана за інші концепція) навіть *dictio*: (Asiedu, 304; Cf. De trinitate 4.20.30, 6.9.11, 14.14.19, 15.22.42, 14.6.8 etc.): “*Etiam in hoc magna distantia est, quod sive mentem dicamus in homine, eiusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intellegentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intellegimus nisi per intellegentiam, nec amamus nisi per voluntatem*”: “У цьому існує велика відстань, що незалежно від того, чи ми говоримо про розум в людині, і про його знання, і про любов, або про пам’ять, розуміння, волю, ми не пам’ятаємо нічого про розум, окрім як через пам’ять, і ми не розуміємо, окрім як через розуміння, ні ми любимо хіба що через волю” (De trinitate 15.7.12).

Усі ці здатності, як вказує Августин, діють одночасно, і кожна з них є невіддільним елементом душі, таким чином у 4.21.30 він через тісний взаємозв’язок епістемологічних концепцій передає характер нероздільності та універсальності Трійці (MacCormac, 2012, 403).

У десятій книзі трактату «Про Трійцю» Августин вказує на наявність у людини трьох речей, щодо яких розум певний щодо себе - розуміння (*intellegentia*),

пам'ять (*memoria*) та воля (*voluntas*). Концепцію *intellegentia* Августин вживає у «Сповіді».

Зокрема у 12 книзі (*Conf. 12*) Августин вживає словосполучення «*humana intellegentia*» для позначення людського інтелекту або людського розуміння як здатності.

У цій же частині Августин говорить, що «вічне життя має бути подібне до моменту розуміння (осягнення). *Intellegentia* тут означає розуміння або інтелект.

Августин вказує (*De Trinitate, 10, 11.17*), що надзвичайно важливим є те, що саме бажає отримати людина за допомогою розуміння, і наскільки сильно вона цього бажає: «*verum etiam quid velit attenditur; non quanta flagrantia velit, sed quid velit prius, deinde quantum velit*».

Надалі, Августин пише про три речі, які також варто розглянути у застосунку до попередньо згаданої трійці (розуміння, пам'яті і волі) – *ingenium* (здатність), *doctrina* (знання), *usus* (використання). Кожна з речей цієї трійці розглядається у відповідності до однієї з речей попередньої трійці, оскільки *ingenium* є тим, що здатна людина зробити у своєму розумінні, пам'яті, і волі (*ingenium horum consideratur in illis tribus quid possit quisque memoria, intellegentia, voluntate*), але залежить саме від розуміння (*intellegentia*), *doctrina* розглядається з огляду на те, що є у пам'яті, а використання – з огляду на те, до чого лежить воля людини.

Потім Августин звертає увагу на той факт, що пам'ять, розуміння і воля мають спільний обсяг, оскільки людина розуміє те, що є у пам'яті і що здійснює, пам'ятаю те, що розуміє, і що робить, а робить те, що розуміє, і що знає (*Augustinus, 11.18*).

Щодо конкретного визначення розуміння, то Августин надає його в 14 книзі цього трактату (*De Trinitate 14.7.10*). Він пише: «*Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit*», що можна перекласти як «Дійсно, якщо ми звертаємось до внутрішньої пам'яті розуму, через яку він пам'ятає себе, і до внутрішнього

розуміння, через яке він розуміє себе», тобто вже тут можна зробити висновок, що розуміння – є засобом розуму, через який він розуміє себе.

Далі, Августин пише (De Trinitate 14.7.10): «Hanc autem nunc dico intellegentiam, qua intellegimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur», що можна перекласти як «І я зараз маю на увазі під розумінням те, що ми розуміємо мислячи, тобто коли наша думка формується через знаходження речей, які використовувались пам'яттю, але не були мислимими».

Тобто, розуміння (*intellegentia*) Августина можна інтерпретувати як засіб, або процес осмислення чи усвідомлення речей, які до цього використовувались пам'яттю. Ця цитата підтверджується наступними рядками (De Trinitate. 14.8.11): «Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus», що може перекладатися, як «Пам'ять не отримує без того, що має бути утримуване, так само і розуміння не знаходить без того, що воно має розглядати, як це робить око тіла». Відтак, перш ніж щось має отримати розуміння, це вже має бути у пам'яті. Також важливо, що Августин погоджується із думкою про те, що *intellegentia* є зором (зброєю) розуму (*intellegentia est mentis acies*) (De Civitate Dei, 19.26).

Наприклад, у 12 книзі Сповіді (Conf. 12) Августин вживає словосполучення «*humana intellegentia*» для позначення людського інтелекту або людського розуміння як здатності. Тут важливо те, що *intellegentia* може вживатись і у значенні інтелекту, так і у значенні розуміння (процес). Наприклад, у 9 книзі Сповіді Августин пише, що «*ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae*», що може бути перекладено як «щоб те вічне життя було подібне до цієї хвилини пізнання (розуміння)» (Conf. 9.25, Августин, 1999, Августин, с. 164).

*Intellegentia* також є здатністю інтелектуального схоплення, про що пише Августин в 9 (De Trinitate 9.6.1): «*aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intellegentia capientes*», тобто, що є можливість осягнення (схоплення) простим інтелектом (*simplicia*

intellegentia) того, що знаходиться понад здатністю бачення загального людського ума (mentis), а саме причини і невимовну красу втілення форм істини та речей.

Це дає нам можливість стверджувати, що інтелект, який є саме intellegentia, є узагальнено вищою епістемічною здатністю.

Отже, Августин вживає концепції intellegentia та intellectus у тотожному значенні, або й сам не проводить чіткого розрізнення між ними.

## **1.2. Концепція intellegentia в філософії Августина Аврелія**

Концепція intellegentia є аналогом концепції intellectus в теології Августина Аврелія. Зустрічається вона, зокрема, у Августиновій «Сповіді», а саме у книгах 9, 10 та 12.

У більшості випадків Августин вживає цю концепцію у значенні, надзвичайно подібному до intellectus – як розуміння чи інтелект, без систематичного розрізнення їхнього смислового поля. Варто зазначити, що Августин у десятій книзі пише: «Remotis igitur paulisper ceteris, quorum mens de se ipsa certa est, tria haec potissimum considerata tractemus, memoriam, intellegentiam, voluntatem» (De Trinitate 10.11.17), де вказує на наявність у людини трьох речей, щодо яких розум певний щодо себе – розуміння (intelegentia), пам'ять (memoria) та воля (voluntas). Отже, Августин, можливо, вживає концепції intellegentia та intellectus у тотожному значенні, або й сам не проводить чіткого розрізнення між ними, що є досить дивним з огляду на те, що дві інші концепції у тріаді не мають аналогів чи синонімів у працях Августина.

Intellegentia тут означає розуміння або інтелект. Наприклад, у 12 книзі Сповіді Августин вживає словосполучення «humana intellegentia» для позначення людського інтелекту або людського розуміння як здатності (Confessiones, 12). Тут важливо те, що intellegentia може вживатись і у значенні інтелекту, так і у значенні розуміння (процес). Наприклад, у 9 книзі Сповіді Августин пише, що «ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae» (Saint

Augustine, 2010, Кн. 9, 25), що може бути перекладено як «щоб те вічне життя було подібне до цієї хвилини пізнання (розуміння)» (Августин, 1999, с. 164).

Августин присвячує чимало описів концепції *intellegentia* у своєму теологічному трактаті «Про Трійцю». Імовірно, це вказує на те, що Августин прагне використати можливості епістемології та епістемологічних за своїм характером концепцій для кращого опису та пояснення Бога і Святої Трійці, що є досить доцільним з огляду на мету його діяльності як теолога та священника.

*Intellegentia* також є здатністю інтелектуального схоплення, на це вказує Августин в 9 книзі трактату «Про Трійцю» (9.6.11) : «*aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intellegentia carientes*», тобто, що є можливість осягнення (схоплення) простим інтелектом (*simplicia intellegentia*) того, що знаходиться понад здатністю бачення загального людського ума (*mentis*), а саме причини і невимовну красу втілення форм істини та речей. Це дає нам можливість стверджувати, що інтелект, який є саме *intellegentia*, є узагальнено вищою епістемічною здатністю.

Найбільше уваги концепції *intellegentia* Августин присвячує в останніх книгах трактату «Про Трійцю», зокрема у 10 книзі. Августин вказує (*De Trinitate*, 10. 11.17), що надзвичайно важливим є те, що саме бажає отримати людина за допомогою розуміння, і наскільки сильно вона цього бажає: «*verum etiam quid velit attenditur; non quanta flagrantia velit, sed quid velit prius, deinde quantum velit*».

Надалі, Августин пише про три речі, які також варто розглянути у застосунку до попередньо згаданої трійці (розуміння, пам'яті і волі) – *ingenium* (здатність), *doctrina* (знання), *usus* (використання). Кожна з речей цієї трійці розглядається у відповідності до однієї з речей попередньої трійці, оскільки *ingenium* є тим, що здатна людина зробити у своєму розумінні, пам'яті, і волі (*ingenium horum consideratur in illis tribus quid possit quisque memoria, intellegentia, voluntate*), але залежить саме від розуміння (*intellegentia*), *doctrina* розглядається з огляду на те, що є у пам'яті, а використання – з огляду на те, до чого лежить воля людини.

Надалі, Августин вказує на те, що пам'ять, розуміння і воля мають спільний обсяг, оскільки людина розуміє те, що є у пам'яті і що здійснює, пам'ятаю те, що розуміє, і що робить, а робить те, що розуміє, і що знає (De Trinitate, 11.18).

Щодо конкретного визначення розуміння, то Августин надає його в 14 книзі цього трактату (Augustinus, Кн.14 7.10). Він пише: «*Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit*», що можна перекласти як «Дійсно, якщо ми звертаємось до внутрішньої пам'яті розуму, через яку він пам'ятає себе, і до внутрішнього розуміння, через яке він розуміє себе», тобто вже тут можна зробити висновок, що розуміння – є засобом розуму, через який він розуміє себе.

Далі, Августин пише (Augustinus, 7.10): «*Hanc autem nunc dico intellegentiam, qua intellegimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur*», що можна перекласти як «І я зараз маю на увазі під розумінням те, що ми розуміємо мислячи, тобто коли наша думка формується через знаходження речей, які використовувались пам'яттю, але не були мислимими».

Тобто, розуміння (*intellegentia*) Августина можна інтерпретувати як засіб, або процес осмислення чи усвідомлення речей, які до цього використовувались пам'яттю. Ця цитата підтверджується наступними рядками (Augustinus, 8.11): «*Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus*», що може перекладатися, як «Пам'ять не отримує без того, що має бути утримуване, так само і розуміння не знаходить без того, що воно має розглядати, як це робить око тіла». Відтак, перш ніж щось має отримати розуміння, це вже має бути у пам'яті. Також важливо, що Августин погоджується із думкою про те, що *intellegentia* є зором (зброєю) розуму (*intellegentia est mentis acies*) (Augustinus, 19.26).

*Intellegentia* також є здатністю інтелектуального схоплення, на це вказує Августин в 9 книзі трактату «Про Трійцю» (Augustinus, Кн.9, 6.11) : «*aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intellegentia capientes*», тобто, що є можливість осягнення (схоплення)

простим інтелектом (*simplicia intellegentia*) того, що знаходиться понад здатністю бачення загального людського ума (*mentis*), а саме причини і невимовну красу втілення форм істини та речей. Це дає нам можливість стверджувати, що інтелект, який є саме *intellegentia*, є узагальнено вищою епістемічною здатністю.

### **1.3. Концепція *mens intellectualis (mentis intellectum)* в філософії Августина Аврелія. Інтелектуальне знання та пізнання**

Концепція *mens intellectualis*, яка ще може перебувати в іншій формі – *mentis intellectum*, також іноді зустрічається у працях Августина. Августин надає цій здатності схоже або тотожне значення з *intellectus* та *intellegentia*. Він зокрема зазначає, що *mentis intellectum* є засобом розуму, завдяки якому Бог поставив нас над тваринами (Августин, 1999, с. 38).

У 12 книзі трактату «Про Трійцю» (Augustinus, Кн. 15.24) Августин згадує про Платона, який прагнув показати, що людина може згадати будь-що, якщо правильно запитувати про це у неї, і приводить у приклад хлопчика (згадка про теорію пізнання Платона з діалогу «Менон»). Августин заперечує, що будь-яка людина може так просто згадати геометричні знання, оскільки не кожен у минулому житті був геометром. Однак, Августин надалі пише, що «*sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus*», що можна перекласти, як «Але, скоріше слід вірити що інтелектуальний ум сформований за своєю природою так, що, підпорядковуючись зрозумілим реальностям за природним порядком, як влаштував їх творець, він бачить ці речі у певному безтілесному світлі особливого роду, так само, як око плоті бачить ті речі, що лежить перед ним у цьому тілесному світлі, для яких воно зроблене сприйнятливим та адаптованим».

Як можна зауважити, в цій частині трактату Августин вживає концепцію *mens intellectualis* у формі *mentis intellectualis*, і ці поняття є тотожними. Цей

неймовірно важливий уривок є частиною августинівської теорії ілюмінації. Августин поділяє ідею Платона щодо того, що світло поширюється з очей, і так ми маємо змогу бачити речі. Проте, при звичайному баченні використовуються: (i) видимий зовнішній об'єкт (*res uisibilis*), який має свій власний аспект (*forma corporis*), (ii) зір (*uisio* або *imago corporis impressa*) і (iii) намір побачити (*animi intentio* або *uoluntas animi*), а інтелектуальне бачення, власне бачення світлом (*lux*) розуму, є баченням безтілесних речей.

Тут акцент робиться саме на виді світла, що може осягати безтілесні речі власного роду (*sui generis*), через які можна осягати інтелегібельно осяжні реальності (Gioia, 2008, р. с. 194). Проте, аспект життя розуму полягає не просто в тому, щоби розуміти інтелектуальне життя як простий акт бачення. Це скоріше наша здатність визначати і судити про те, що ми знаємо з почуттів (Gioia, 2008, р. с. 194). Важливим є те, що *mens intellectualis* не є просто унікальною концепцією, що поєднує у собі особливості концепцій *mens/mentis* (ум, розум, думка, мисляча сутність людини) та *intellectus/intellegentia*.

*Mens intellesualis* Августин протиставляє раціональному уму *mens (mentis) rationalis*. На це Августин вказує у 13 книзі трактату «Про трійцю» (Augustinus, Кн.13, 1.1): «*In libro superiore huius operis duodecimo satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, verum et actio nostra versatur, ab excellentiore eiusdem mentis officio, quod contemplandis aeternis rebus impenditur, ac sola cognitione finitur*», де пише, що у попередній (дванадцятій) книзі він зробив достатньо, щоб відрізнити служіння раціонального ума в тимчасових речах, що стосується не лише пізнання, а й наших дій, від більш досконалого служіння того ж ума, який використовується для споглядання (*contemplatio*) вічних речей, і обмежується лише пізнанням.

Це вказує на головне розрізнення між інтелектуальним умом та раціональним – у тому, що перший стосується вічних речей, а другий – тимчасових, і ще що інтелектуальний розум стосується суто пізнання. Важливо зазначити, що інтелектуальному та раціональному уму відповідають дві частини душі – інтелектуальна та раціональна. Саме у інтелектуальній та раціональній душі

(*anima rationali/anima intellectuali*) знаходиться образ Творця, який людина має пізнати, про що Августин пише у 14 книзі трактату «Про Трійцю» (*De Trinitate* 14.4.6): «*nec ista imago Dei est, quae tunc non erit: sed ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita*».

Також, у 13 книзі «Про Трійцю» Августин пише: «*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil: quod factum est in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; contemplativam vitam requirit, et intellectuali mente cernendum est. Qua in re quanto magis quisque profecerit, tanto fiet sine dubitatione sapientior*» (*De Trinitate* 13.1.2), що можна перекласти як «Спочатку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Богом: те саме було спочатку у Бога. Все було створено Ним; і без Нього не було зроблено нічого, що було створено. У Ньому було життя, а життя було світлом людей. І світло світить у темряві, і темрява його не осягнула, вимагаючи споглядального життя, його повинен розпізнавати інтелектуальний ум. І чим більше хтось його використає, тим мудрішим, без сумніву, стане». Цей та попередні уривки, безсумнівно, вказують на головну якість *mentis intellectualis*, яка полягає в тому, що він і споглядальним засобом пізнання, і отримує особливе знання, а саме мудрість, через споглядання (*contemplatio*).

Надалі, Августин уточнює, як саме відбувається набуття мудрості (*De trinitate* 14, 19.26): «*Hanc contemplativam sapientiam, quam proprie puto in Litteris sanctis a scientia distinctam sapientiam nuncupari, dumtaxat hominis, quae quidem illi non est, nisi ab illo cuius participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest, Cicero commendans in fine dialogi Hortensii: Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus, acuentibusque intellegentiam, quae est mentis acies, saventibusque ne quando illa hebescat, id est, in philosophia viventibus magna spes est*», що можна перекласти, як: «Ця споглядальна мудрість, яку, на мою думку, правильно називають мудрістю на відміну від знання у священних писаннях, але мудрість людини, яку люди досі не мають, окрім Нього, використовуючи

яку, раціональний та інтелектуальний ум стає по справжньому мудрим, ця споглядальна мудрість – це те, про що говорить Цицерон в кінці діалогу Гортензій, коли говорить: Тоді, коли ми розглядаємо ці речі вдень і вночі, загострюючи своє розуміння, яке є зором розуму, дбаючи про те, щоб воно ніколи не притуплялося, тобто поки ми живемо у філософії», тобто, тут Августин говорить про те, що розуміння є зором розуму (*acies mentis*), який необхідний для здобуття споглядальної мудрості раціональним і інтелектуальним умом людини. Також, тут згадується те, що це мудрість, якою володіє лише Бог, а люди її досі не мають.

Варто зазначити, що Августин загалом розрізняє інтелектуальне пізнання (*intellectualis cognitio*) та раціональне (*rationalis cognitio*). Августин у 12 книзі трактату «Про Трійцю» (Augustinus, Кн. 12, 15.25) пише: «*Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeposendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare*», що можна перекласти, як: «Якщо це є правильна різниця між мудрістю та знанням, що саме мудрості належить інтелектуальне пізнання вічних речей, але знанням (належить) раціональне пізнання тимчасових речей, тож неважко судити, кому якому (пізнання) слід надати перевагу, а яке відкласти».

З цього уривку стає зрозуміло, що Августин чітко відділяє раціональне пізнання (яке здійснюється за допомогою *ratio*) від інтелектуального (яке здійснюється за допомогою *intellectus/intellegentia*).

Три цілі “De Trinitate” Августина: захистити божественність і рівність Отця, Сина і Святого Духа, пояснити необхідність віри в надприродного посередника і встановити зв’язок між спасінням і духовним розвитком та усвідомленням власної подібності до Триєдиного Бога (). Августин вважав, що хоча Бог як Трійця не може бути пізнаний людським розумом, існування та якості Бога можуть бути пізнані. Він сприяв усвідомленню Трійці та працював над усуненням непорозумінь, використовуючи біблійні тексти та логічні ідеї. Христологія і тринітарне богослов’я Августина переплітаються між собою. Він

підтримував рівноправність Трьох Божих Осіб, кожна з яких відрізняється від інших несхожим зв'язком, використовуючи біблійні докази (Clark, 2001, 91–92).

Августин пропагував віру і довіру до Христа, водночас критикуючи теургію і матеріалістичні ідеології. Він вважав, що стосунки в незмінній божественній сфері є вічними, і використовував інтелектуальні слова для пояснення того, що говорить Біблія. Відносна предикація, яка є основою тринітарного богослов'я Августина, демонструє, що єдність і триєдність Отця, Сина і Святого Духа не є чимось неможливим (Clark, 2001).

Він надавав перевагу терміну “essentia” і вважав, що слово “substantia” недоречно використовувати для опису Бога: “When the Latins translate hypostasis by substantia, this Greek statement becomes one essentiam or substantiam and three substantias (one being or substance and three substances) Because of this resulting contradiction, the Latins called the Trinity one Substance (Being) and three Persons” (Clark, 2001)

Августин прагнув досягнути ідею про те, що люди створені на подобу Трійці. Він відкрив, що справжня картина Бога - це ментальна тріада: пам'ятати, розуміти і любити Бога. Фундаментальними джерелами унікальності Августина є його розуміння Святого Духа і те, яке велике значення він надавав любові в Троїчному існуванні (Clark, 2001).

Він вважав, що розум – це не лише пристосування тіла і не є матеріалістичним. Августин також вважав, що віра є формою історичного знання, заснованого на досвіді апостольської спільноти про пасхальну таємницю, і що людський образ Бога є безсумнівним. Оскільки це “чуттєва” реальність, він відкидав “сім'ю” як образ Трійці. Августин вважав, що Логос, або Слово Боже, є Мудрістю, джерелом усіх форм і єдиним із всемогутнім Буттям (Clark, 2001).

## Висновки до розділу 1

Августин у власних роботах не присвячує окремі праці чи розділи розмежуванню окремих концепцій пізнання, тому вони потребують більш глибокого дослідження, що стосується, зокрема, й інтелектуальних концепцій пізнання.

Загалом, необхідно відзначити, що Августин має три основні концепції, що стосуються інтелектуального пізнання: *intellectus*, *intellegentia*, *mens intellectualis* (*mentis intellectum*). Встановлено, що концепції *intellectus* та *intellegentia* можуть вживатись у тотожних значеннях.

*Intellectus* може бути перекладений як розуміння або інтелект (у значенні *habitus*), зокрема як здатність до розуміння. *Intellectus* має почесне місце серед трьох головних речей (здатностей) людини, серед яких також пам'ять і воля. Призначення *intellectus* – зрозуміти (осягнути) Бога/Святу Трійцю, і перебувати в Сині Бога - Ісусі Христі. Інше призначення *intellectus* – у здобутті (осягненні) мудрості. Однак для цього необхідно, щоб *intellectus* спирався на міцні основи християнської віри.

Таким чином *intellegentia* є аналогом концепції *intellectus* в теології А. Аврелія. У більшості випадків Августин вживає цю концепцію у значенні, надзвичайно подібному до *intellectus* – як розуміння чи інтелект, також важливо, що ця концепція дає підстави для дії *ingenium* – здатності того, що людина може зробити у своїй пам'яті, розумінні, і волі. Це підтверджується і тим, що Августин вживає і цю концепцію як одну з трьох у трійці здатностей людини: пам'ять, розуміння і воля, отже, вона може бути навіть тотожною (у окремих випадках) концепції *intellectus*. *Intellegentia* також може вживатись у значенні власне процесу розуміння/осягнення чогось. Августин вказує, що *intellegentia* дає людині можливість розуміти те, що неможливо осягнути загальним людським умом, а саме причини і невимовну красу втілення форм істини та речей. Визначення, яке Августин дає концепції *intellegentia*, полягає в тому, що *intellegentia* є тим, завдяки чому розум людини розуміє себе, а також те, що людина розуміє мислячи, в той час коли думка людини формується через

знаходження речей, які використовувались пам'яттю, але не були мислимими. Тож, *intellegentia* можна інтерпретувати як засіб, або процес осмислення чи усвідомлення речей, які до цього використовувались пам'яттю. Окрім цього, *intellegentia* є також і зором (зброєю) розуму.

Концепція *mens intellectualis* (також *mentis intellectualis*, *mentis intellectum*) є ще однією інтелектуальною концепцією, яку Августин широко використовує у своїх працях. За допомогою *mens intellectualis* Августин прагне показати, що це те, що Бог дав людині, аби поставити її над усіма іншими істотами, що це є засобом пізнання, за допомогою якого людина здійснює свою владу над тваринами та осягає, яким є Божий Дух. *Mens intellectualis* дає людині змогу осягати речі через власне світло (*lux*), яке дає змогу бачити природно зрозумілі речі, або такі, що випливають із них (наприклад, математичні знання), які до цього були людині не відомі. *Mens intellectualis* не є унікальною концепцією, що поєднує у собі особливості концепцій *mens/mentis* та *intellectus/intellegentia*. *Mens intellesualis* Августин протиставляє раціональному уму *mens (mentis) rationalis*. На відміну від раціонального ума, інтелектуальний ум використовується для споглядання (*contemplatio*) вічних речей, і обмежується лише пізнанням. Інтелектуальному уму відповідає інтелектуальна частина душі, у якій зберігається образ Творця, який людина має пізнати за допомогою цього ж *mens intellectualis*. Головна особливість *mentis intellectualis* полягає в тому, що він є споглядальним засобом пізнання, і отримує особливе знання, а саме мудрість (*sapientia*), через споглядання. Надалі, Августин вказує, що розуміння (*intellegentia*) є зором розуму (*mentis*), який необхідний для здобуття споглядальної мудрості раціональним і інтелектуальним умом людини. Це дає підстави також говорити про те, що *mens/mentis* (ум, думка, розум) є узагальнено розумом, або епістемологічною здатністю людини, а розуміння (*intellectus/intellegentia*) є певним засобом (зором, зброєю) *mens intellectualis*.

## РОЗДІЛ 2. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ЯК ЧАСТИНА ТЕОЛОГІЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ

Августин був не єдиним філософом, що транслював неоплатонічне бачення людських пізнавальних здатностей. Як вказує Р. Палмен (2014). Боецій, чії праці ілюструють вплив неоплатонізму та ідей Августина й Аристотеля, є ще одним важливим посередником філософських моделей свідомості (*mind*) в Середньовіччі, а такий підхід до синтезу різновимірних філософських ініціював серію важливих інтелектуальних дискусій у дискурсі середньовічної філософії, що також супроводжувалися суперечливими інтерпретаціями. Зокрема Боецієві коментарі щодо співвідношення ідей та образів, представлені в *Opuscula sacra*, значно ближчі до платонічної, аніж аристотелічної традиції, а роботи наступних філософів, особливо XII ст., були зосереджені як на критиці Боеція, так і імплементації нео- та платонівських аспектів філософування у середньовічну теологію (Erismann, 2009, 166–167).

Попередньо слід зазначити що *phantasia* та *imaginatio*, хоч і не є повною мірою пізнавальними концепціями, є важливими історико-філософськими та концептуальними точками у процесі становлення Боецієвого *intelligentia*, а реконструювання неоплатонічних та непрямих стоїчних впливів разом з паралельним прочитанням Августина виявляє зв'язок, коріння якого полягає у спільному інтелектуальному ґрунті.

У давньогрецькій філософії спочатку з'явився термін *phantasia*, а пізніше *eikasia* (φάντασία і εἰκασία, у Платона й Аристотеля, хоча в останнього *eikasia* не контекстуалізується) латинський термін *imaginatio* з'являється у пізній античності (його ввів Августин на базі перекладів Цицерона), деривативом якого також є *cogitatio* (Palmen, 2014, p. 14).

Труднощі, які виникають при перекладі з грецької на латину, підкреслюють дихотомію між фантазією та уявою, або різницю між творчим імпульсом видінь і здатністю образів до тиражування. Кожне з цих висловлювань внутрішньо страждає від цієї напруги та пов'язаних з нею оціночних суджень (dou eng 479).

Грецький термін *phantasia* був перекладений як “*iago*” без будь-якого розрізнення з *eikasia*, але це призвело до “*imaginari*” та “*imaginatio*”, звідки походять “уявляти” та “уява” зі значенням “уявляти собі”.

З точки зору стоїків, точками входу у всю плетиво Долі, Бога чи Природи, яка є інтегрованим ланцюгом причин і наслідків, тотальним теперішнім і кодом для космосу, є наші чуття (*sensations/senus*) та уявлення (*phantasiai* [φαντασῖαι]). Основою логічної артикуляції є структура самого всесвіту, яка визначається Богом або Природою, Провидінням і Долею. Ця структура відтворюється в розташуванні та значенні висловлювань, які поєднуються між собою (р. 537; *Frédérique Ildefonse. The heimarmenê of the Stoics, chain and providence. in dou en. p. 537*)

У стоїків фантазія – це ментальна здатність, яка може охоплювати всі об’єкти усвідомлення і може бути істинною або хибною, створювані образи в уяві могли би бути нервідрізненими із образів зовнішнього світу. І хоча премедитативну складову фантазії, пов’язану з процесом візуалізації, вперше запропонували стоїки, проте уява як епістемологічна ідея та її механізм були сформульовані Августином та її ролі у пізнанні (*Palmen, 2014*).

Грецьке *phantasia* у Боеція – хиба (*false opinion*) – результат інтелектуального злиття речей, що неможливе в дійсності, як коли розум спрямовано (*rationalis*) зливає уявне (*imaginatio*) (*De Libera, 3*).

Августин у *De Trinitate* і *De Confessiones* та Боецій у *De Consolatione* підкреслювали роль наміру та спрямованої уяви у формуванні сприйняття та розуміння.

“Розуміння (*intelligentia*), у свою чергу, перевершує всі інші здібності душі і шукає просту форму (*forma simplex/simplicia forma*) за багатьма формами. Боецій зауважує, що вища здатність душі завжди може охопити нижчу здатність, але нижча здатність не може піднятися до рівня душі, яка є вищою за неї саму”. Розуміння перевершує інші здібності так, що здатне самостійно осягати реальність. Аналіз Боеція підкреслює здатність душі приймати рішення,

використовуючи власні можливості (від *ratio* до *intelligentia*) поза чуттєвим сприйняттям (Palmen, 2014, p. 31).

Латинські переклади та коментарі до творів Арістотеля, які запропонував Боецій, слугували основою для викладання логіки в Середньовіччі. Боецій розглядає ідею уяви у зв'язку з розумінням значення слів і мови у своєму коментарі до *De Interpretatione* Арістотеля. Існують певні відмінності між розумінням здатностей душі Боеція в цій праці та його баченням у *Consolatio*. Боецій стверджував, що зв'язок між мовою і реальністю можна зрозуміти, уважно розглядаючи речі (*res*), думки (*intellectus*) і звуки мови (*vox*) (Palmen, 2014, p. 32).

Боецій пояснює етапи пізнання, упосліджуючи *sensus*, уяву, мислення та *animae passiones*, вказуючи, що в той час як розум притаманний лише людині, уява ж – риса, що притаманна всім живим істотам. Спрямований розум (*ratio*), що переносить в розуміння (*intelligentia*) уявлення (*imaginatio*) зі світу довколишніх уявлень (*sensus*) з допомогою *visio intellectualis* уможливорює *cogitare*, дає можливість переходу від тваринних почуттів і хибних видінь до інтелектуальної здатності, через пам'ять зв'язує мову (*vox*) і реальність (Palmen, 2014, pp. 30–32).

## 2.1. Концепція «*intellectus*» у філософії С. Боеція.

Хоча є підстави перекладати *intellectus* як *opinion*, М. Кемерон (2009, p. 110) вважає таке тлумачення як малоімовірне, позаяк *intellectus* може бути притаманне і Богові. Хоча якщо людське розуміння недосконале, а лише промовлене і написане можна піддати сужденню, на відміну від помисленого, Бог, що є носієм найвищого розуму, мислить природу речей завжди істинно.

Подекуди таке прочитання може справити хибне враження у щодо змісту того чи іншого концепту, особливо за першого знайомства. Так, наприклад, “*sed si quis ad naturam redeat eamque consideret diligenter, agnoscet cum res est, eius quoque esse intellectum: quod si non apud homines, certe apud eum, qui propriae divinitate substantiae in propria natura ipsius rei nihil ignorat*” (*De interpretatione* 22.6–11, ed. Meiser, 1980) через переклад *intellectus* як *thought*, хибує браком

узагальнювальної сили розуміння, де кожній одиничній речі хоча і відповідає відповідна думка, проте всі вони беруть початок зі спільної здатності: “Thoughts of these have no underlying substance. But anyone who returns to reality and considers it carefully will know that when there is a thing, there is also a corresponding thought, if not with men then certainly with him [i.e. god] who by the divinity of his own substance knows everything in the proper nature of the thing itself” (De Interpretatione 22.6–11, trans. Smith, 2011). В той час як сама річ (thing itself) позначає трансцендентну Ідею (Magee, 1989, p. 79, Smith, 2010, p. 151, ідеться про *res ipsa*, проте полісемія *intellectus* вміщує і інтелектуальну здатність, і цілісність спрямованої думки та зовнішнього об’єкта в єдине уявлення.

Як вказує М. Кемерон, розуміння (*intellectus*) для Боеція є своєрідним лінгвістичним феноменом, який описується як діяльність мовчазного мислення, і який він називає «ментальним мовленням». Розуміння пов’язане з реальністю таким чином, воно її позначає чи відображає (Cameron, 2009, p. 87-88).

Парадигма розуміння – є тим, що міститься в розумі Бога (*divina mentis/divina ratio*): «згідно з Боецієм, кожне розуміння є у Божому розумі, оскільки він досконало знає природу всього, що існує» (Cameron, 2009, p. 90).

Як щодо цього пише сам Боецій: «*sed si quis ad naturam redeat eamque consideret diligenter, agnoscet cum res est, eius quoque esse intellectum: quod si non apud homines, certe apud eum, qui propriae divinitate substantiae in propria natura ipsius rei nihil ignorat*» (De Inter. 22, 6–11)

На цьому тлі особливо примітно, що Боецій визначає *intellectus* як вразливий щодо *passiones animae*, перекладаючи Арістотелеве *παθήματα τῆς ψυχῆς* у першому розділі “De Interpretatione”: “*Suunt autem intellectus animae passiones, et voces quidem et litterae naturales non sunt, quemadmodum enim vox non eadem apud omnes est, ita nec litterae, sed intellectus et res eadem apud omnes quamlibet diversissimas gentes invenies atque hoc est quod ait: sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae id est ipsae, inquit, voces intellectus qui sunt animae passiones significant eorumque sunt significativae: ergo ea quae sunt in*

voce significant illas et earum sunt notae quae sunt animae passiones, animae autem passiones intellectus sunt, igitur ea quae sunt in voce intellectuum qui sunt animae passiones notae sunt eosque significant, quoniam his id est vocibus omnis significatur intellegentia mentisque conceptio: *Розуміння же слідує за пристрастями душі*, бо й справді як голоси неоднакові [у своєму звучанні] до всіх, так і літери, але *розуміння і речі* (об'єкти пізнання) у всіх однакові, і це Він говорить: тому те, що є в голосі тих, що в душі своїй пізнається пристрастями, тобто вони самі, каже він, *голоси розуміння, які є пристрастями душі*, означають і є означниками. Але пристрасті душі – це пристрасті розуму, тому те, що є в голосі розуму, тобто пристрасті душі, пізнається і позначається ними, оскільки саме це позначається цими словами, розумінням. Отже, те, що в голосі розуму, що є пристрастями душі, пізнається і позначається ними, бо цими словами позначається все розуміння і поняття у розумі” (De Inter. 1.38.10–24). Таким чином самого лише розуму недостатньо, щоби протівитися гріхові, що змусило Боеція шукати більш гнучких епістемічних маршрутів, проте саме цей фрагмент започаткував традицію розуміння *intellectus* як розуміння та поняття (як таке) через *voces, intellectus* і *res* аж до широкого упровадження *conceptus* (Cassin et al., p. 956).

*Conceptus* тут слід згадати в першу чергу для більш чіткого окреслення предметного поля *intellectus* та прояснити контекст. Сучасні похідні латинського *conceptus* метафорично використовується для позначення ментальної репрезентації, що можна простежити ще з римської традиції. І хоча в подальшому популяризацію *conceptus* у середньовічній епістемології припишуть Томі Аквінському, варто зазначити, що саме Боецій у своїх коментарях до Аристотелевої логіки увиразнив різницю в інтелектуальних концепціях Августина та розділив попередньо вживані, та не надто розрізнявані відтінки значень, з допомогою чого ввів позначення саме такого значення (єдності мислення і його об'єкта), яке потім стане основним значенням *conceptus* (Panaccio, 164–165).

Одне з головних питань, яке цікавило Боеція, це питання походження розуміння: чи є щось, що опосередковує власне розуміння і реальність, як

наприклад відчуття (*sensus*), чи безтілесні природи (*figura sine materia*), чи образи, які могли б пояснити природу розуміння. Боецій прагнув дати відповіді на ці питання, розглядаючи праці «Про інтерпретацію» та «Про душу» Аристотеля. Боецій слідує погляду Аристотеля, відповідно до якого письмові та усні висловлювання завжди опосередковуються розумінням.

«За словами Боеція, урок, який найбільше варто було б узяти з Аристотеля, полягає в наступному: те, що виражається письмовими знаками, позначає усно виражене, розмовне (усне) вираження позначає ментальний вираз, а цей сам по собі ментальний вираз в першу чергу осмислює йому належну (відповідну, підлягаючу) реальність». (Cameron, 2009, p. 90). Те, що Боецій називає розуміння ментальним виразом/мовленням, вказує на безпосереднє відношення до божественного розуму (*divina mentis/divina ratio*).

Спираючись на авторитет Аристотеля (Про душу 420b30–35, 432a10–14), Боецій пояснює, що вирази в першу чергу позначають розуміння, але що це розуміння завжди і обов'язково супроводжується уявленнями або образами. Процес відбувається таким чином: якась річ стає для когось предметом почуття або думки, і з цього виникає уява, розгублена і недосконала. Боецій описує уяву візуальною мовою як образи або форми, що проникають у душу. За уявою виникає сильніше враження, яке створює враження або, разом із враженням, перцептивне розуміння (*quadam intellect perceptio*). За словами Боеція, це враження - це саме подоба (*similitudo*) речі, яка спочатку сприймалась або задумувалась. Подібність результуючого розуміння речі і власне цієї речі полягає в тлумаченні Боецієм Аристотелевих причин, створених природою. Нарешті, це враження (подоба чи форма) виникає у виразі через бажання чи волю передати своє враження комусь іншому (Cameron, 2009, p. 91).

Саме таким чином відбувається процес розуміння, який сильно пов'язаний із висловленням щодо того, що є у реальності. Однак людям, очевидно, не вистачає божественної досконалості, і необхідні подальші пояснення, щоб пояснити їхній перехід від природи (*physis, natura*) до узгодження (*thesis, positio*), як це відбувається, коли ми говоримо про реальність, і знову, коли ми

чуємо про неї (Cameron, 2009, р. 90). Конкретно тут йде мова про людське пізнання. Головна різниця між людським пізнанням і божественним у тому, що людські здатності пізнання найчастіше потребують отримання інформації від нижчих засобів пізнання (від відчуттів, уяви, та розуму), а божественні відрізняються своєю самодостатністю та можливістю видобуття інформації (знання, в даному випадку – божественного) із своєї ж (божественної) природи, що буде описано у наступному підрозділі. Ментальний вираз у даному випадку і є розумінням (*intellectus*).

Звертаючи увагу на важливість *intellectus* у діяльності людини, варто згадати, що навіть загальне використання розуму, тобто розумування (*ratiocinatio*) також відноситься до розуміння, і не обходиться без його діючої епістемічної сили (Боецій, 2020, с. 167). *intellectus* у Боеція ілюструє проблему неоднозначності концептуальної терміносистеми Середньовіччя, позаяк може використовуватися як для власне розуміння, так і для діяльності, асоційованої з розумінням (Cameron, 2009, р. 110).

## **2.2. Концепція «*divina intellegentia*» у праці «Розрада від Філософії» С. Боеція, та їх співвідношення.**

Головна праця і найвідоміше творіння Северина Боеція «Розрада від Філософії» також дещо описує інтелектуальні концепції пізнання, які ми розглядаємо. Окрім концепції *intellectus*, у Боеція є ще одна концепція, розгляд якої може допомогти у розкритті сенсів його епістемології загалом, та концепції розуміння «*intellectus*» зокрема. Це концепція «*divina intellegentia*». *Divina intellegentia* – може бути перекладена як «божественне» або «вище» розуміння (за аналогією до перекладу «*intellectus*» як розуміння), а також як «божественний інтелект», що прямо вказує на відношення цієї концепції до пізнання вже на рівні Бога. Надалі у цій роботі поняття «*divina intellegentia*» та «божественне розуміння» будуть вживатись у тотожному значенні.

У Боеція *divina intellegentia* є найвищим засобом або рівнем пізнання, і протиставляється сукупності нижчих рівнів (засобів) пізнання: відчуттям (*sensus*), уяві, або виображенню (*imaginatio*), та розуму (*ratio*). Знання,

отримуване за допомогою засобу *divina intellegentia*, відрізняється своєю простотою і найвищою повнотою, як і найбільшим ступенем досконалості. Це знання назване *divina scientia* (божественне знання), а формою його існування є проста форма речей (*simplicia forma*) (Кулик, 112, 2020).

Боецій пише про це так: «А от вище розуміння вирізняється ще проникливішим зором: сягнувши поза сферу всесвіту, воно скеровує вістря чистого розуму на споглядання тієї, що сама по собі, простої форми.» (Боецій, 2020, с. 193). Відомий дослідник С. Боеція Дж. Маренбон пише про це так: «Кожен із способів має власний об'єкт пізнання: для органів чуття – це конкретна, матеріальна річ; для уяви - розумне зображення, але вже без матерії; для розуму – абстрагована універсальна форма, узагальнення; для розуму Бога – “проста форма з чистою пристрасстю розуму” (тобто сам Бог) яку він бачить з висоти власного божественного пізнання.

І все-таки філософія хоче сказати що пізнання речі, образу, узагальнення та простої форми (власне Бога) - це всі способи пізнання того самого, про що відомо в різні способи – “більш досконалі вищі здатності, менш досконалі нижчі:”Вища сила розуміння”, пояснює вона, включає нижчу, але нижчій ніяк не піднятися до вищої”» (Marenbon, 2003, с. 133). Цю особливість різних рівнів пізнання Дж. Маренбон називає «принципом ієрархічної вкладеності», і це є експлікацією головної різниці у видах пізнання.

Боецій, розглядаючи різні рівні пізнання, доходить висновку, що розумування (*ratiocinatio*) є більш надійним та проникливішим поглядом на речі, однак, навіть розуму слід поступитись перед судженням божественної мислі (Боецій, 2020, с. 197-198). Тут Боецій вказує, що людина має використовувати розум, але має визнати найвищий ступінь пізнання божественного розуміння.

Окрім цього, Боецій вказує, що нижчі рівні пізнання не мають можливості жодним чином пізнати деякі особливі сутності та сенси. Зокрема, людина не може розумом збагнути всі устрої божественного промислу (*divinae operae machina*) (Боецій, 2020, с.197). Також, розумом неможливо пізнати Бога (Кулик, 111, 2020).

Боецій також пише, що «Тому-то скільки сил сягаймо верховин божественного розуміння.

Тут людський розум і побачить те, чого в собі самому вгледіти не може - в який спосіб навіть усе те, що не має певності у своїй появі в майбутньому, навіть те бачить певне й визначене прозирання майбутнього, що є не якимсь припущенням, а навпаки - в жодні рамки не взятою простотою найвищого знання» (Боецій, 2020, с. 198), де Боецій вказує, що божественне розуміння дає змогу прозирати майбутнє, і це майбутнє власне і полягає у простоті найвищого знання (*divina scientia*).

*Intellectus* же є способом, або процесуальною здатністю, актом пізнання, що опосередковує перехід дійсності у сприйнятті до стану знання, власне, божественного знання (*divina scientia*).

Загалом, *intellectus* значно більше відноситься до пізнання на рівні Бога, ніж до пізнання на рівні людини.

На рівні людини *intellectus* може бути використаний лише у тому випадку, коли людина отримує можливість використовувати божественне розуміння (*divina intellegentia*). З іншого боку, Боецій пише, що розумування відноситься до розуміння (Боецій, 2020, с. 167), отже, саме від розуміння (*intellectus*) залежать також і інші засоби пізнання, зокрема використання розуму (*ratio*).

Табл. 1. Категоріальний апарат теорії пізнання Северина Боеція

Суб'єкт пізнання	Засіб (рівень) пізнання	Спосіб (процес) набуття знання	Тип знання	Об'єкт пізнання
Бог, люди	<i>Divina intellegentia</i> (божественне розуміння)	<i>Intellects</i> (розуміння)	<i>Simplicia forma</i> (проста форма), <i>divina scientia</i> (божественне	Об'єктивна дійсність/Бог

			знання)	
Люди	Ratio (розум)	Ratiocinatio (розумування)	Universali (узагальнення, універсалії)	Об'єктивна дійсність
Люди, тварини	Imaginatio (уява)		Figura sine materia (постава, форма поза матерією)	
Люди, тварини	Sensus (відчуття)		Figura (постава, форма, що втілена в матерії)	

\* Розроблено автором.

Повертаючись до розгляду концепції «*divina intelligentia*», варто зазначити, що у можливостях людини – використання відч<sup>\*</sup>уттів, уяви та розуму, а *divina intelligentia* належить до здатностей Бога. Однак, за непрямыми натяками Боеція, людина має змогу використовувати божественне розуміння у власному пізнанні. Зокрема Боецій вказує, що в теології ми маємо лише сприймати божественну, просту форму (*simplicia forma*), «що є джерелом буття, і самим буттям» (Boethius, 1918, р. 9-20), а отже, цілком використовувати здатності *divina intelligentia* та процесуальні можливості пізнання *intellectus* відповідно.

Важливо також, як Боецій визначає процес пізнання за допомогою *divina intelligentia* через іншу концепцію – схоплення (від лат. *comprehendere* – схоплювати, з'єднувати, вловлювати). Він пише: «і лише вище розуміння, дивлячись мовби з самої вершини, сприймаючи форму, судить водночас і про все те, що за нею приховане, до того ж у такий спосіб, що схоплює й власну свою форму, а це не під силу ні відчуттям, ні уяві, ані розумові» (Боецій, 2020, с. 194).

В оригіналі це твердження виглядає так: «*sed intellegentia quasi desuper spectans concept forma, quae subsunt, etiam cuncta diiudicat, sed eo modo, quo formam ipsam, quae nulli nota esse poterat, comprehendit*» (Boetii, 1934, с. 118). Саме тут Боецій вказує, що те, на що не здатен жоден інший засіб (рівень) пізнання, під силу божественному розумінню, тобто схоплення форми самого себе. Повертаючись до розгляду концепції «*intellectus*», варто зазначити, що концепція «божественного розуму» (*divina mentis/divina ratio*), який «із вершини своєї простоти, мов із якогось замку, визначає розмаїття всього сущого» є концепцією, яка надзвичайно схожа за змістом, та, імовірно, запозичена в Аристотеля (Кулик, 112, 2020) може розкрити ще один важливий аспект концепції «*intellectus*».

Аристотель у «*Метафізиці*» пише, що «очевидно, що розум мислить найбожественніше і найцінніше, і не змінює предмет своєї думки» (12.9.25–30), а також, що «розум мислить сам себе, якщо він є найліпше, і мислення його є мисленням мислення» (12.9.30–35). Тобто тут Аристотель пише, що Розум (грец. *νοῦς*) мислить найбільш божественно, тобто самого себе. Натомість «розуміння – це те, що є в розумі Бога (*divina mentis/divina ratio*): згідно з Боецієм, кожне розуміння є у Божому розумі, оскільки він досконало знає природу всього, що існує» (Cameron, 2009, р. 90).

Це також вказує на схожість у формулюваннях щодо здатності «*divina intellegentia*», яка є єдиним засобом пізнання, здатним до схоплення божественного, і своєї ж власної форми та «*intellectus*», який є процесуальною здатністю/актом пізнання, що використовується *divina intellegentia* для отримання знання із поясненнями Аристотеля щодо «Розуму» (*νοῦς*), який перебуває у вічному процесі мислення найбільш божественного – себе.

Із цього можна зробити висновок, що концепція «*intellectus*» в епістемології Боеція має той же або схожий зміст із тим, який Аристотель вкладав у процес мислення (процесуальну здатність до мислення найбільш божественного) Розуму.

Постає також питання, навіщо Боецій вводить концепції вищого рівня пізнання (інтелектуальні концепції, та інші, які стосуються найвищого рівня пізнання) у праці «Розрада від Філософії», адже Боецій відводить їм окремі пояснення у четвертій і п'ятій книзі.

Після докладного розгляду, можна виявити, що Боецій вводить концепції вищого рівня пізнання у цій праці, щоб показати, як інтелектуальні здатності Бога відрізняються від людських та тваринних, та де є межа досконалості знання та пізнання (Кулик, 2020).

Такі особливості інтелектуального пізнання, яке належить перш за все Богу, походять від особливостей існування Бога, та божественного знання.

Сам Боецій про це пише так: «Оскільки все, що пізнаємо, а це нещодавно доведено, - пізнаємо не з його власної природи, лише з природи тих, хто пізнає, то тепер, наскільки це дозволено, розгляньмо, що таке божественна сутність, щоб можна було впізнати й те, яким є божественне знання. Отож, на спільну думку всіх розумних істот, Бог передусім - вічний. Поміркуймо ж далі, що таке вічність, бо саме вона розкриє природу Бога та божественного знання. Вічність - це довершене у своїй цілісності володіння всією нескінченністю життя; виразніше це бачимо при зіставленні її з тим, що відбувається у часових вимірах (Боецій, 2020, с. 199). Окрім того, творцем божественного знання є Бог, а людина не може створювати божественного знання через свою недосконалу природу (Кулик, 115, 2020). Саме тому, знання, отримуване за допомогою *divina intellegentia*, є найбільш простим, повним, і досконалим.

## Висновки до розділу 2

Для того, щоб опосередкувати перехід від сприйняття до знання, Боецій вводить концепцію *intellectus*. Поза всіма іншими видами знання, божественне розуміння – *divina intellegentia* – відіграє вирішальну роль у пізнанні. Існують теорії, що люди також можуть отримати доступ до цього вищого рівня інтелекту, хоча він значною мірою пов'язаний з божественною сферою.

*Intellectus*, використовується для опису розуміння і описується як акт мовчазного пізнання. Термін “*intellectus*” в першу чергу вказує на божественне, а не людське пізнання. Крім поняття *intellectus*, він також стосується поняття *divina intellegentia* (божественної мудрості). Божественне осягнення також може набувати специфічної форми інструменту (апарату) пізнання. Прикметно, що слово Боеція *intellectus* має значення в обох позиціях 4 і 8 Європейського філософського словника. Найвищий рівень знання відомий як *divina intellectia*. З іншого боку *intellectus* – це розумовий акт, який опосередковує перехід від реальності, як вона сприймається, до стану знання, божественного знання (*divina scientia*). Розуміння пов'язане зі створенням ідей і уявлень про об'єкти, що робить його необхідним для пізнання. Воно пов'язане з божественним розумом (*divina mentis*). Без розуміння людина не може користуватися розумом, і навпаки.

“Проста форма” (*simplicia forma*) є джерелом “божественного знання” (*divina scientia*), або знання, набутого шляхом божественного осягнення. Простота, широта і досконалість цього знання відрізняють його від усіх інших знань. Боецій підкреслює, що використання божественної мудрості - це компетенція Бога, але він також ненав'язливо натякає, що людина може користуватися нею, оскільки розум (*ratio*) не в змозі повністю осягнути всі небесні сутності.

Для того, щоб людина досягла свого божественного призначення в пізнанні, вона повинна визнати найвищий рівень пізнання, який належить божественному розумінню, і вона повинна прагнути осягнути божественне знання. Принцип ієрархічної вкладеності стверджує, що хоча нижчі рівні пізнання не здатні зрозуміти знання, які виходять за межі компетенції вищих

рівнів, вищі рівні пізнання також здатні включати в себе досягнення нижчих рівнів. Боецій звертає увагу на те, що деякі науки вимагають використання божественного розуміння.

Згідно з Боецієм, Божий розум містить у собі всякий інтелект. Предметами пізнання в цьому випадку є Бог (божественні сутності) та об'єктивна реальність. Однак він є необхідним для всіх інших форм пізнання, в тому числі і для застосування розуму. Звідси, ймовірно, і походить слово "інтелект", яке сформулював Аристотель у своїй ідеї Розуму ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ).

### РОЗДІЛ 3. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ЯК ЧАСТИНА ТЕОЛОГІЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ Ансельма Кентерберійського

Щоби розпочати дослідження спадщини Ансельма Кентерберійського, а саме тої її частини, що стосується розгляду інтелектуального пізнання, пропонується розглянути його праці в оригіналі. Вважаю, що найбільш доцільним був би розгляд “Прослогіона” (“Proslogion”), оскільки цей трактат є центральною працею з поміж тої його спадщини, яка нам відома.

“Прослогіон” складається з “Преамбули” (Prooemium) та 26 розділів, що присвячені, напевно, найпомітнішому досягненню Ансельма, яке Кант назвав “онтологічним аргументом” існування Бога. Даний принцип частково був попередньо висловлений у “Монологіоні” (Monologion), містить ідею, що Бог є найкращим і найбільшим з усіх речей, що Бог є тим, понад що не можна нічого подумати (Evans, 2004, p.12). І що важливіше для нашого дослідження, ця праця значною мірою присвячена опису процесу богопізнання (Ткаченко, 2016, с. 272). Ростислав Ткаченко зокрема стверджує, що тут, без сумніву, йде мова про інтелектуальну подорож. Ця внутрішня подорож є шляхом “містичного піднесення”, подорожжю душі до свого Творця, описаною і здійсненою в дусі августиніанської традиції.

Метою подальшого дослідження є виявлення ролі, змісту, та значення в цій теологічній системі інтелектуального пізнання як здатності, та епістемологічних концепцій, що існують і є застосованими в рамках даної доктрини.

Найбільш часто інтелектуальні концепції згадуються у розділі II Quod vere sit Deus (Чим Бог є насправді). Даний розділ, до того ж, може вважатись одним із найсуттєвіших у трактаті.

Розділ (враховуючи теологічний контекст, це не є дивним) починається як звернення до Бога у молитві: “Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus” (Anselm, 1863, p. 109), що можна перекласти, як: “Отже ти Господи, хто даєш нам розуміння віри, дай мені, щоби я міг розуміти стільки, скільки ти

вважатимеш за доцільне, тому що ти є таким як ми віримо, і тим, у що ми віримо”.

Далі Ансельм пише: “*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia*”dixit insipiens in corde suo: non est Deus”? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’, intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse” (Anselm, 1863, p. 109), що ми тут можемо перекласти, як “І дійсно, ми віримо, що ти є дечим, понад що ніщо не може бути більшим. Але може, і немає такої природи, бо сказав дурень у серці своєму: “немає Бога”? Але напевно той же дурень, коли почує мої слова, що “дещо, понад що ніщо більше не може бути помислене”, розуміє, що він чує, і те, що він розуміє, є у його інтелекті (*intellectu*), навіть якщо він не розуміє що це існує”

Тут ми можемо здійснити два важливі виокремлення:

1. Бог дає нам розуміння віри. Метою цього є розуміння Бога в межах того, як це визначає сам Бог;
2. Інтелект (або розуміння) “*intellectu*” є засобом, що дозволяє нам досягнути Бога як найвеличніше з поміж існуючого, і, тож, досягати граничної межі пізнання.

Питання, яке ми можемо тут поставити, є наступним: чи надає інтелект, у такому разі, здатності пізнання/розуміння рівні божественним? Чи розглядає Ансельм концепцію “*intellectu*” як цілісно виражений засіб здобуття знання, чи просто використовує її як слово для позначення “розуміння” у своїх поясненнях щодо Бога? Подальше дослідження покликане відповісти на ці питання і встановити більш точно, який сенс вкладав Ансельм у концепцію “*intellectu*” у даній роботі.

Але, повертаючись до попередньої цитати, ми маємо наступний аргумент від Ансельма: 1. Бог – це те, понад що не можна помилити нічого більшого. 2. Бог існує в розумі, тому що навіть дурень може думати (мати на увазі) щось, понад

ніщо більше не можна помислити. 3. Але Бог не може просто перебувати в розумі, оскільки бути в дійсності є дещо більшим, аніж бути лише в розумі, і оскільки Бог є чимось, понад що дещо більше помислити не можна. (Davies, 2004, p. 160)

Але якщо тоді, розум не є вмістилищем Бога то як це пояснює Ансельм? Він стверджує: «*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*», що може бути перекладене, як “Бо якщо це існує лише у розумі, то те, що є більшим, має мислитись як таке, що є у реальності” (Davies, 2004, p. 160). Тож, інтелект, як ми бачимо, не є вмістилищем Бога.

Щодо здатності інтелекту, то трохи пізніше у цьому трактаті є уточнення: “*Quid es, Domine, quid es, quid te intelliget cor meum? Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt haec, non potest angustus intellectus meus tot uno simul intuitu videre, ut omnibus simul delectetur. Quomodo ergo, Domine, es omnia haec? An sunt partes tui, aut potius unumquodque horum est totum quod es? Nam quidquid partibus est iunctum, non est omnino unum, sed quodam modo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quae aliena sunt a te, quo nihil melius cogitari potest. Nullae igitur partes sunt in te, Domine, nec es plura, sed sic es unum quiddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas, quae tu es: nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper.*” (Anselm, 1863, p. 122). Я пропоную наступний переклад для цього уривку: “Чим ти є Господи, чим є ти, яким моє серце тебе має пізнати? Певно, що ти є життя, ти є мудрість, ти є істина, ти є добродієність, ти є блаженство, ти є вічність, ти є усе що є благом. Так багато є речей, які мій обмежений інтелект не може схопити одним поглядом, щоби це вміщувало це усе водночас. Як же тоді, Господи, пізнати усе це? Чи є все це твоїми частинами, чи скоріше кожна з цих речей є цілою, як ти є? Адже все, що поєднане зі своїми частинами, не є повністю цілим, а деякою мірою і відмінним від самого себе, і може бути розчинене або в акті, або в

інтелекті; те ж є чужим для тебе, від чого ніщо кращого не можна помислити. Тож не має жодних частин у тобі, Господи, ти не є подільним, але єдиним, і тотожним собі, тож немає нічого в тобі, щоби відрізнялось від тебе, ти є єдність сама по собі, неподільна жодним інтелектом. Отже, життя і мудрість, і решта цього не є частинами тебе, але це все є одним, і кожне з цього є цілим, як і ти є, і є тим же, що й інші речі. Оскільки, тож, у тебе немає ані частин, ні власної вічності, якою ти є, вічність не є часткою тебе, але ти всюди, і твоя вічність завжди ціла”.

Виходячи з цього, ми з деякою певністю можемо сказати, що можливості людського інтелекту у пізнанні не є абсолютними, оскільки не здатні до одночасного схоплення Бога в усіх його атрибутах, якими, як зазначається, є блаженство, вічність, істина, благо, життя, та інші. Розглядаючи далі цей уривок, ми бачимо, що Ансельм стверджує, що Бога не можна поділити на частини в розумі (за допомогою інтелекту), що проте, не є недоліком інтелекту, а властивістю Бога, який власне і є неподільним.

Ми також маємо враховувати, що інтелект підпорядковується волі людини, оскільки вона є головним джерелом дій і контролю, і здатна керувати інтелектом або розумом. Виконання цілей буття розумної істоти залежить від неї (Brower, 2004, p. 241).

Інтелект/розуміння, а також воля і пам'ять у структурі здатностей людини наслідують аналогію Августина щодо Трійці (трактат *De Trinitate*). Пам'ять і розуміння необхідні для пізнання (*cognitio*) та споглядання (*contemplatio*). Автор статті вказує, що ми маємо право приписати Августину наступну картину: Розуміння — це інтелектуальний процес або стан, репрезентований у думці за допомогою ментальних виразів. Можливість утворення цих виразів залежить від того, що агент розуміння має у пам'яті відповідні поняття, з яких і формуються ментальні вислови (Mann, 2004, p. 273).

У процесі пізнання прочанин прагне осягнути істину принаймні частково. Богословське споглядання для Ансельма — це інтелектуальна процедура осмислення вибраних понять і явищ, стверджує дослідник Ростислав Ткаченко.

І до того ж, важливіше тут буде взяти до уваги початкову назву Прослогіону - «Fides quaerens intellectum», тобто «Віра, яка шукає розуміння». Ткаченко стверджує, що “праця розуму Ансельма – це робота суто християнського інтелекту, того самого, що його аналізує в книжці «Звичка мислити» Джеймс Сайр. Цей інтелект необхідно спрямовувати саме до Бога – до осягнення Його, до діалогу з Ним і, врешті, до преображення під Його проводом.” (Ткаченко, 2016, с. 274)

Виходячи з вищенаведеного, ми можемо з деякою певністю відповісти на попередньо поставлені питання.

Інтелект, як ми можемо зрозуміти, не розглядається Ансельмом як рівень пізнання що прирівняний до божественного, проте дає змогу розуміти Бога та божественні сутності.

Августин розглядає інтелект як цілісний засіб пізнання, проте може прирівнювати його до розуму/рацію (ratio). В будь-якому разі, інтелект взаємодіє з іншими здатностями, як пам'ять та воля, і має на меті пізнання, зокрема пізнання Бога, та виконання мети людського буття. Інтелектуальне пізнання — це шлях (процес) осмислення вибраних понять, та утворення ментальних виразів. Розуміння у Ансельма підкріплюється вірою, яка прагне обґрунтувати себе через досягнення справжнього розуміння Бога через засіб пізнання, який є інтелектом (intellectu).

### **Висновки до розділу 3**

Августин мав значний вплив на розуміння істини Ансельмом. Обидва вони дотримуються думки, що істина існує незалежно від істинних об'єктів і є позачасовою та незмінною. Як наслідок, вони пов'язують істину з Богом. Цей зв'язок Ансельм пояснює у своїй метафізиці участі. Існує лише одна істина, з якою Августин і Ансельм погоджуються і яку Ансельм розвиває в метафізиці творіння.

Ансельм робить сильний акцент на інтелектуальному розумінні в “Прослогіоні”. Цей твір прагне пізнати Бога через інтелектуальну подорож.

Осягнення ідей та генерування ідей у розумі є складовими інтелектуального осягнення. Оскільки Ансельм прагне до істинного пізнання Бога за допомогою розуму та інтелекту, його віра підкріплює його прозріння.

У працях Ансельма ідея “intellectu” є дуже важливою і повинна бути взята до уваги. Ми можемо сприймати Бога як найбільшу істоту і досягати найвищого рівня пізнання завдяки нашому інтелекту або розуму. Однак, через свою обмеженість, людський інтелект не в змозі одночасно осягнути всі якості Бога. Людина намагається осягнути істину хоча б частково, використовуючи свій інтелект. Людська воля має вплив на інтелект.

Одночасна взаємодія здібностей волі, пам'яті та інтелекту і є тим, що становить пізнання. Людство є суб'єктом інтелекту/пізнання. Ансельм також ототожнює розум з інтелектом. Згідно з Європейським філософським словником, термін “інтелект” може означати різні речі. Внаслідок схожості стилів письма Ансельма і Августина та їхніх концепцій Святої Трійці, Європейський філософський словник класифікує інтелект як такий, що має одне з наступних трьох значень: № 2, № 4 або № 5. З компонентів твору можна зробити висновок, що Бог дає нам віру і здатність осягнути божественне. Розум чи інтелект не може носити Бога.

## РОЗДІЛ 4. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ПІЗНАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ФРАНЦИСКА БОНАВЕНТУРИ

### 4.1. *Intellectus* та *intelligentia* у їх загальному значенні у працях Бонавентури «*Collationes in Hexaemeron*», «*Breviloquium*» та інших

В контексті розгляду теології як богословської науки Боецій пише про два дари людині як інтелектуальній істоті від Святого Духа – «*donum sapientiae, donum intellectus*» – «дар мудрості і дар розуміння», як дари, призначені для самопізнання та пізнання Бога (Schlosser, 2014, p. 4). *Intellectus* у праці «*Collationes in Hexaemeron*»

Назву цієї праці можна перекласти на українську як «Конференції про роботу шести днів творіння». Ця праця містить аргументації щодо того, що людський розум потрібно підкріплювати одкровенням, щоб досягнути власну гідність. У пролозі до твору він спочатку говорить про схильність, необхідну для слухання Божого слова, і про “Христа як центр усіх наук”. Наступною темою є взаємозв’язок між осяянням і мудрістю (*intellectus – sapientia*). Під інтелектом він має на увазі осяяння, отримане благодаттю, для чого, однак, потрібні і людські зусилля; тоді як *sapientia* - це привнесене знання. Отримане „розуміння”, він порівнює із випіканням хліба (*pane intellectus*), в той час як говорить про настій з „мудрістю”, як просте пиття без зусиль (*aqua sapientiae*). Однак споглядання з інтелектом є “ключем” до цієї (*clavis contemplationis*) (Schlosser, 2014, p. 2).

У главі про перший день творіння він говорить про «природне світло розуму» (*visio intelligentiae per naturam inditae*). Другий день порівнюється із “світлом віри”, оскільки віру можна порівняти з “небесним склепінням”. Тут відношення творця до всього творіння є центральним. Паралелі до дарів третього дня, коли земля виробляє «всіляку рослинність і рослини, що плодоносять», - це багатоманітне розуміння, яке можна отримати зі священних писань. Як зірки створюються на четвертий день і прикрашають небо, так і знання, здобуті в спогляданні, прикрашають церкву та окрему душу, як наречена у «Пісні пісень» та жінка, описана в «Об’явленні св. Іоана». День п’ятий означає пророче

освітлення, а день шостий - прозріння, отримане у захопленні екстазу (*raptus*). Сьомий день нарешті означає блаженне видіння у вічній славі (Schlosser, 2014, р. 3). Також важливі згадки про інтелектуальні концепції у праці Бонавентури «*Breviloquium*».

У кожному з сімдесяти двох розділів цієї праці Бонавентура дає свої теологічні визначення. Оскільки теологія здійснюється *per additionem rationis ad credibilia* – «додаючи розум до змісту віри», він спочатку представляє кожен предмет віри, а потім наводить “причини, за якими їх можна зрозуміти або оцінити” (*ratio ad praedictorum intelligentiam*). Істину, якій варто вірити (достовірна), слід зрозуміти як зрозумілу (*intelligibile*). У зв’язку з цим слід говорити про мову Бонавентури. Для нього правда - це космос, прекрасно влаштоване ціле. Кожне окреме осяяння (розуміння) пов’язане з іншими, і цей зв’язок може і повинен бути показаний в поясненні. Будь то богословська лекція, проповідь чи духовна медитація, цей порядок повинен бути відображений у мові (Schlosser, 2014, р. 3). Це також означає, що відповідне осягнення всесвіту через мову відбувається інтелігібельним пізнанням. Справжня істина, тобто те, чому людина може довіряти, має бути зрозумілою (осяжною) інтелігібельно.

На відміну від ідей Альберта Великого і Томи Аквінського, Бонавентура відкидав аристотелівський “*Органон*” як єдиний стандарт істини щодо філософських питань.

Існують розбіжності щодо філософської методології Бонавентури. У першій збірці “*Текземерон*” він окреслює свою всеохоплюючу філософську позицію. Він зазначає, що метафізика є найдавнішою наукою і пов’язує семикратне багатство знань і мудрості з Христом (Speer, 1991).

У метафізиці спочатку розглядаються принципи створених і конкретних субстанцій, а потім переходять до універсальної і нествореної субстанції. Роздуми про буття як причину всього існуючого у зразковий спосіб є власне предметом метафізики. Мета філософії, на думку Бонавентури, полягає в тому, щоб розкрити основу будь-якого знання (Speer, 1991).

Фундамент кожного конкретного акту пізнання, яким керується розумна душа, є основою теорії осяяння Бонавентури. Він стверджує, що те, що є першим і найбільш очевидно істинним, є “*secundum se*”, що є найбільш певним. Бог є першою і найвищою сутністю, і те, що він існує, не викликає сумнівів (Speer, 1991).

Бонавентура, навпаки, підкреслює цінність емпіричного моменту для пізнання і засуджує крайні позиції, які призводять до скептичних апорій. Ідеї - це лише метод, за допомогою якого здобувається впевненість; вони не є предметом людського пізнання. Філософія просвітлення, яку сповідує Бонавентура, дозволяє йому побудувати епістемологію, засновану на емпіризмі та теорії ідей. Світло слугує “моделлю” взаємозв’язку між єдністю та множинністю, а також “метафізичною здогадкою” про те, що є істинним (Speer, 1991).

Метафора освітленості привертає увагу до неемпіричного походження деяких суджень. Основа знання, або осяяння, є базовим поняттям епістемології. Хоча певна інформація може бути викладена або є природною, це осяяння не слід вважати винятковою сутністю, адже знання з пролитого світла дароване Богом, а не набуте (Speer, 1991, 39).

Проте кожна ця дихомія обертається нав навколо світла душі: “*lux animae veritas est; haec lux nescit occasum*” [Hex04n01 = 4,1-2 V 349ab]. Світло істини, що не зраджує, Бог, відкриває собою довколишній тварний світ від самого *facta est lux* (акту сотворіння у шестедневі) через шість *visio* (розуму, природи, Святого Письма, спиненого споглядання, і Божого одкровення) до сьомого світла істинної віри (Speer, 1997, 37–38), в природі якого лежить *divisio philosophiae*, яке “базується на трьох первинних променях світла першої і найвищої істини (*tres radii primae veritatis*) – істини, яку не можна ні заперечити, ні уявити як неіснуючу” (Speer, 38). І хоча тут доволі очевидним є образ Трійці, особливу увагу привертає те, як концепція *divisio philosophiae* за пізнавальними механізмом подібна до принципів Боеція, проте механізм метафори світла як концепція *lux* Августина. *Divisio* відтак впливає з використання Бонавентурою концепції *divisio* як того, що виокремлює невидиме і розділяє на частини, щоб

знову об'єднати у єдиному розумінні: “У своїй моделі потрійної істини – істини буття (*veritas rerum*), моральної істини (*veritas morum*) та істини мови (*veritas vocum*) – Бонавентура об'єднує дві конкуруючі моделі поділу наук: *divisio aristotelivsko-boetonivskij* та *platonivsko-stoicnij divisio*. Філософія, нагадує Бонавентура, є справжньою любов'ю до мудрості” (Speer, 1997, 38).

Світло виступає метафізичним поняттям, що репрезентує істину речей і зв'язок між єдністю і множинністю, абсолютним і обумовленим, предком і нащадком. Ця здатність впливає зі зв'язку людини зі світлом, навіть якщо вона відвернулася від нього. Бонавентура вбачає джерело язичницьких знань у правилах, записаних у “книзі істини”, які не залежать від помилок того, хто їх знає. Метафора осяяння підкреслює неемпіричне походження певних суджень, маючи на увазі, що не всі людські знання походять з досвіду чи абстракції. Хоча Бонавентура наголошує на необхідності виводити знання з незмінної істини і непомильного світла, вплив цього божественного світла не є універсальним, на відміну від його каузальної ролі в пізнанні. Не слід вважати, що всі знання є влиті, і жодне з них не є набутих чи вроджених. Епістемологічний виклик виникає при розгляді індивідуального суб'єкта в рамках теорії осяяння.

Через розумне/доконане осмислювальне споглядання, що будує *imago* (уявлення про річ) і транслює її з допомогою *virtus* від *imaginativa* до *virtus intellectiva* (разом *sensitiva* та *aestimativa*, Нех02n29) і лише разом, а не одним лиш інтелектуальним вони можуть дарувати блаженство, проте також це і не звільняє від нехтування розумінням, яке в нестачі спричиняє до падіння.

У контексті цитати про “*Has omnino non ignoraverunt, nec omnino sciverunt. Videbant enim hos defectus, sed credebant, eos esse in phantasia, non in potentiis interioribus*” (Нех07n08) особливо примітний вжиток *phantasia* як уявленої омани, що її не досягає *lux animae* (внутрішнє світло душі), а відтак неповне розуміння, сумнів у джерелі хвороб душі губить і заражає решту. Світло як таке, а особливо інтелектуальне потребує прийняття (*fidei*) *Veritas* (Трійці, найвищої істини) – *Causa essendi* (причина-передумова буття) Отця, *ratio*

intelligendi (причина-засновок розуміння) Сина та ordo vivendi (порядок-поступ) Святого Духа.

“Дзеркальний” щодо illuminatio термін reductio (відбиття/повернення) привертає увагу до принципів світла, як у випадку “unde sacra scriptura est illuminativa omnium et reductiva in deum” (“святе письмо проливає світло до всіх речей і повертає їх назад до Бога”, Нех13n13) та “Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest” (“Доки не зважить щодо речей, звідки походять, куди йдуть наприкінці, і як сяє Бог сяє у них, розуміння мати не може” Нех03n02).

Бонавентура розуміє обмеженість людського знання і необхідність критичної оцінки його обсягу і точності. Чотирирівнева концепція Бонавентури про пізнання включає філософське, богословське, благодатне та естетичне розуміння. У той час як філософія бере на себе функцію спекулятивного богослов'я, богослов'я стає біблійним богослов'ям або екзегезою. Бонавентура розпочинає розмову про те, чим відрізняються богослов'я і філософія (Speer, 1997).

#### **4.2. Intellectus та Intelligentia у праці «Путівник мислі до Бога» (Itinerarium mentis in Deum) а**

Праця «Путівник мислі до Бога» є теологічною працею.

На думку Бонавентури, людина, що розмірковує, повинна бачити, що ця реальність не існувала б без Бога, оскільки її походження не може відбутись без його підтримки. Далі, людина повинна бачити себе істотою з інтелектом і вільною волею, і розуміти, що вона не могла б бути цією просвітленою, мислячою, бажуючою людиною, якби її розуміння та бажання не були пов'язані з найвищою Істиною і Любов'ю. Нарешті, сам Бог стає об'єктом роздумів: Бог як досконале Суцце - яке людська особа може збагнути лише через належне використання свого інтелекту (intellectus), - так само як Бога, Триєдину Істоту, якого можна пізнати лише завдяки Божому одкровенню у Христі. У «Путівнику» всі людські знання про творіння (включаючи натурфілософію), усі

знання про людську особу і, нарешті, усі знання про Бога – хай воно здобує філософською рефлексією чи відкрито - стають уроком того, як «бачити» присутність Бога (Schlosser, 2014, р.33).

У цій праці Бонавентура (Бонавентура, 2014, с 12-13) пише: *Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, et apex mentis or synderesis scintilla*. Тут він розглядає шість ступенів душевних спромог (*potentiarum animae*), які водночас можна розглядати як епістемологічні концепції: *sensus* (відчуття), *imagination* (уява, виображення), *ratio* (розум, розмисел), *intellectus* (інтелект, розуміння), *intelligentia* (інтелект, у певному значенні – вище розуміння, епістемологічна здатність, яка є вищою за інтелект), та *apex mentis* (вершина мислі) або *sinderesis scintilla* (іскра сумління).

Бонавентура називає їх ступенями сходження (переходу у пізнанні, осягання) до божественного. В даному випадку тут яскраво виражений теологічний контекст душевних спромог, які ми також можемо назвати засобами пізнання, а з огляду на характер теології Бонавентури – епістемічними засобами осягнення Бога.

Надалі у цій же праці Бонавентура пише, що «*Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intelectualiter contemplanti. Contemplans considerat rerum existentiam actualem, credens rerum decursum habitualem, ratiocinans rerum praecelentiam potentialem*» (Бонавентура, 2014, с. 14-16), що перекладається, як «Бо ж чуття плоті слугує розумові або в розмисловому дослідженні, або в упевненості віри, або в розумовому спогляданні. Споглядаючи, [розум] розглядає дійсне існування речей, вірячи – звичний перебіг речей, а розмислюючи – можливе завершення речей»

У перекладі праці, з якого наведено цитату, слово розум вжито не зовсім коректно, оскільки його відповідник з оригіналу – *intellectus*.

Звертаючись до оригіналу, можна зрозуміти, що чуття плоті служить інтелекту в розумових (раціональних) дослідженнях (*desrvit intellectui rationabiliter investiganti*) або служить в упевненості віри (*fideliter credenti*) або служить

в інтелектуальному спогляданні (*intellectualiter contemplanti*). Споглядаючи, інтелект розглядає дійсне існування речей, віруючи – звичне існування речей, а розмислюючи – їх потенційну досконалість.

Надалі, Бонавентура пише, що споглядальний зір розглядає речі як такі, і вбачає в них домірність, вид і лад, в також субстанцію, чесноту (*virtute*) і діяльність (*operatione*). Від цього він може піднятися до розуміння (*intelligendum*) безмірної могутності (*potentia*) і благості (*bonitate*) Творця (Бонавентура, 2014, с. 17).

Саме в цьому і полягає важливість використання *intellectus* та *intellegentia*, адже саме вони відіграють значну роль у пізнанні Бога.

## Висновки до розділу 4

Концепція світла у філософії освітлення Бонавентура має вирішальне значення, оскільки вона забезпечує основу для розгляду реальності та розуміння того, як взаємодіють різні речі. Він наводить Августина як приклад невічливого, який, тим не менш, здатний зрозуміти такі поняття, як вічність і приходить до обґрунтованих висновків щодо практичних законів. Навіть якщо вони відводять погляд від світла, людина все ще підключена до нього, що робить це можливим. Хоча це важко бути позитивним, Bonaventure вважає думку про те, що знання язичників походить від принципів, знайдених у “Книзі істини”, яка відрізняється від помилок індивіда.

Концепція освітлення демонструє, як певні судження не мають користі від знань чи ретельного розгляду. Ідеальна правда і світло, на думку Bonaventure, є джерелом ідеальних знань, хоча це не завжди так. За словами Bonaventure, світло є джерелом знань, на відміну від грошей, що не викликається ним. Тим не менш, важливо зрозуміти, що не вся інформація може бути пояснена світлом освітлення, і що знання також можуть бути здобуті природними особами. Принцип освітлення важко зрозуміти, оскільки він реагує на кожну людину по-різному.

Поняття світла має вирішальне значення для філософії Бонавентури, оскільки воно забезпечує основу для розгляду реальності та розуміння того, як різні речі взаємодіють. Знання, на думку Бонавентури, походить від світла, на відміну від грошей, які не породжуються світлом. Ідею світла важко осягнути, оскільки воно по-різному впливає на людей. Це стає можливим завдяки тому, що коли людина відвертається від світла, вона залишається пов'язаною з ним. Однак важливо розуміти, що не всю інформацію можна пояснити за допомогою освітлення, і що люди можуть здобувати знання природним шляхом самостійно.

Джерелом повного знання, на думку Бонавентури, є досконала істина і світло, однак це не завжди так. Так існує три фундаментальні способи, якими з'являються факти, що не піддаються запереченню або неіснуванню, або

істини, які є абсолютними. Таким чином, дослідження центрального питання людського інтелектуального осягнення отримують нове життя.

Філософська система Бонавентури змогла поєднати в собі як елементи платонічної і стоїчної шкіл, так і аристотелівсько-боєєвих методів класифікації наук. З'ясування ієрархічної організації наук Бонавентури, особливо її епістемологічного підґрунтя, потребує подальшого дослідження. Для з'ясування ієрархічної організації наук Бонавентури, особливо її епістемологічних основ, необхідні додаткові дослідження. Його праці розкривають широкий спектр думок, які, здається, витікають з джерела, подібного до фонтану, створюючи ґрунтовну таксономію дисциплін. Різні обставини дають змогу висловити розвинену епістемологічну концепцію світла Бонавентури.

Ґрунтуючись на шестирівневій ієрархії бачення, *Collationes* у структурі Гексемерона починається з первісного світла, що впливає з Біблійного Буття, і завершується піднесенням душі.

## ВИСНОВКИ

У ході здійснення дослідження були розглянуті середньовічні інтелектуальні концепції пізнання, що справили неабиякий вплив на розвиток подальшої історії філософії. Головною метою цих досліджень було розуміння Бога та обґрунтування його існування через мовно-концептуальні епістемологічні елементи пізнання. Задля віднаходження й аналізу згаданих концепцій, у ході роботи були розглянуті центральні праці Августина Аврелія, Северина Боеція, Франциска Бонавентури та Ансельма Кентерберійського, їх зв'язок з поставленими проблемами середньовічної філософії

### 1. Інтелектуальні концепції Аврелія Августина

Августин загалом розрізняє інтелектуальне (*cognitio intellectualis*) та раціональне пізнання (*cognitio rationalis*). Він надає перевагу саме інтелектуальному пізнанню, оскільки мудрість використовує саме цей вид пізнання, а об'єктом пізнання є вічні речі.

Загалом, необхідно відзначити, що Августин має три основні концепції, що стосуються інтелектуального пізнання: *intellectus*, *intellegentia*, *mens intellectualis* (*mentis intellectum*). Встановлено, що концепції *intellectus* та *intellegentia* можуть вживатись у тотожних значеннях. Одразу важливо зазначити, що суб'єктом пізнання у всіх трьох концепцій є людина.

*Intellectus* та *intellegentia* у Августина можуть вживатись (розумітись), відповідно до класифікації Європейського словника філософій, у 4, 5, 7, 8 значеннях.

*Intellectus* може бути перекладений як розуміння або інтелект (у значенні *habitus*), зокрема як здатність до розуміння. Призначення *intellectus* – зрозуміти (осягнути) Бога/Святу Трійцю, і перебувати в Сині Бога - Ісусі Христі. Інше призначення *intellectus* – у здобутті (осягненні) мудрості.

*Intellegentia* як концепція відповідно постає аналогом концепції *intellectus* в теології А. Аврелія. У більшості випадків Августин вживає цю концепцію у значенні, надзвичайно подібному до *intellectus* – як розуміння чи інтелект,

також важливо, що ця концепція дає підстави для дії *ingenium* – здатності того, що людина може зробити у своїй пам'яті, розумінні, і волі. *Intellegentia* також може вживатись у значенні власне процесу розуміння/осягнення чогось.

Об'єктом пізнання *intellegentia* є те, що неможливо осягнути загальним людським умом, а саме причини і невимовну красу втілення форм істини та речей. Августинівське визначення концепції *intellegentia*, полягає в тому, що *intellegentia* є тим, завдяки чому розум людини розуміє себе, а також те, що людина розуміє мислячи, в той час коли думка людини формується через знаходження речей, які використовувались пам'яттю, але не були мислимими. Тож, *intellegentia* можна інтерпретувати як засіб, або процес осмислення чи усвідомлення речей, які до цього використовувались пам'яттю.

Концепція *mens intellectualis* (також *mentis intellectualis*, *mentis intellectum*) є ще однією інтелектуальною концепцією, яку Августин широко використовує у своїх працях.

За допомогою *mens intellectualis* Августин прагне показати, що це те, що Бог дав людині, аби поставити її над усіма іншими істотами, що це є засобом пізнання, за допомогою якого людина здійснює свою владу над тваринами та осягає, яким є Божий Дух. *Mens intellectualis* дає людині змогу осягати речі через власне світло (*lux*), яке дає змогу бачити природно зрозумілі речі, або такі, що впливають із них (наприклад, математичні знання), які до цього були людині не відомі. *Mens intellectualis* є унікальною концепцією, що поєднує у собі особливості концепцій *mens/mentis* та *intellectus/intellegentia*. *Mens intellesualis* Августин протиставляє раціональному уму *mens (mentis) rationalis*. На відміну від раціонального ума, інтелектуальний ум використовується для споглядання (*contemplatio*) вічних речей, і обмежується лише пізнанням. В цьому його головна особливість, а також у отриманні особливого знання, тобто мудрості (*sapientia*), через споглядання.

*Intellegentia* є зором розуму (*mentis*), необхідний для здобуття споглядальної мудрості раціональним і інтелектуальним умом людини. Тож, *mens/mentis* (ум, думка, розум, душа) є узагальнено розумом, або епістемологічною здатністю

людини, а розуміння (*intellectus/intellegentia*) є певним засобом (зором, зброєю) *mens intellectualis*.

## 2. Інтелектуальні концепції С. Боеція

*Intellectus* (розуміння) є своєрідним лінгвістичним феноменом, який описується як діяльність мовчазного мислення. Згідно з Боецієм, кожне розуміння є в розумі Бога. Розуміння має відношення до божественного розуму (*divina mentis*), воно відіграє важливу роль у пізнанні, оскільки має відношення до створення уявлень та вражень про речі. Використання розуму для людини також неможливе без розуміння. Варто зазначити, що *intellectus* у Боеція, відповідно до Європейського словника філософій, може набувати 4 та 8 значень.

Інтелектуальні концепції епістемології Боеція найбільш повно описані в праці «Розрада від Філософії». Окрім концепції *intellectus*, це також концепція *divina intellegentia* (божественне розуміння). *Divina intellegentia* є найвищим засобом (рівнем) пізнання. Знання, отримуване з допомогою божественного розуміння, є «божественним знанням» (*divina scientia*), а його джерелом є «проста форма» (*simplicia forma*). Це знання відрізняється від інших найвищою простотою, повнотою та досконалістю. Божественне розуміння має найвищу здатність до пізнання у порівнянні з іншими засобами (рівнями) пізнання, і, відповідно до принципу ієрархічної вкладеності, здатне включати в себе здобутки нижчих рівнів пізнання, натомість нижчі рівні пізнання не здатні досягати знання, що знаходиться у компетенції вищих рівнів. Також, божественне розуміння як засіб (апарат) пізнання може схоплювати свою власну форму.

Суб'єктом, що використовує *divina intellegentia*, є Бог. Об'єктом пізнання тут є об'єктивна дійсність та Бог (божественні сутності). Людина, реалізуючи своє божественне призначення у пізнанні, має визнати найвищий ступінь пізнання, що належить божественному розумінню, і прагнути до досягнення божественного знання. Розумом (*ratio*) не можна збагнути деякі божественні сутності, тому, хоч Боецій і вказує, що використання божественного розуміння належить до компетенції Бога, непрямыми натяками вказує, що люди теж

можуть його використовувати. Боецій зокрема вказує, що в деяких науках необхідне використання божественного розуміння.

Intellectus же є способом, або процесуальною здатністю, актом пізнання, що опосередковує перехід дійсності у сприйнятті до стану знання, власне, божественного знання (*divina scientia*). Intellectus значно більше відноситься до пізнання на рівні Бога, ніж на рівні людини. Однак, усі інші види пізнання, зокрема і використання розуму, залежать від нього.

Контекст концепції intellectus, вірогідно, є запозиченим у Аристотелівської концепції Розуму (*νοῦς*).

Введення Боецієм кконцепцій вищого рівня пізнання та утворення для них окремого категоріального апарату призначене для того, щоб показати, як інтелектуальні здатності Бога відрізняються від людських та тваринних, та де є межа досконалості знання та пізнання.

### 3. Інтелектуальні концепції Ансельма Кентерберійського

Концепція “intellectu” є головною інтелектуальною концепцією у спадщині Ансельма, та яку потрібно було розглянути в даній роботі. Найбільшу увагу Ансельм приділяє інтелектуальному пізнанню у трактаті «Прослогіон» (*Proslogion*). Сама праця є не чим іншим, як інтелектуальною подорожжю, мета якої – пізнання Бога. Сам стиль праці багато в чому наслідує Августина.

Виходячи з окремих елементів праці, ми можемо зробити наступні висновки – Бог дає нам розуміння віри, і здатність осягати божественне. Інтелект (або розуміння) “intellectu” є засобом, що дозволяє нам осягнути Бога як найвеличніше з поміж існуючого, і, тож, досягати граничної межі пізнання.

Суб’єктом інтелекту є людина. Інтелект Ансельмом може також прирівнюватися до розуму (*ratio*). Відповідно до класифікації Європейського словника філософій, інтелект (*intellectu*) може вживатись у 2, 4, 5 значеннях. Інтелект/розум не є вмістилищем Бога. Можливості людського інтелекту у пізнанні не є абсолютними, оскільки не здатні до одночасного схоплення Бога в усіх його атрибутах. Інтелект цілком підпорядковується людській волі.

Пізнання відбувається при взаємодії цих декількох здатностей – волі, пам'яті, та інтелекту одночасно. Це виявляє деяку схожість концептуального застосування людського пізнання із Августином. Ця трійця відповідає Святій Трійці.

При використанні інтелекту, мета людини – осягнути істину принаймні частково. Інтелектуальне пізнання — це шлях (процес) осмислення вибраних понять, та утворення ментальних виразів. Розуміння у Ансельма підкріплюється вірою, яка прагне обґрунтувати себе через досягнення справжнього розуміння Бога через засіб пізнання, який є інтелектом (*intellectu*).

#### 4. Інтелектуальні концепції Фр. Бонавентури

Існує дві головні інтелектуальні концепції у працях Бонавентури – *intellectus* та *intelligentia*. *Intellectus* сприймається Бонавентурою як дар розуміння, призначений для самопізнання та пізнання Бога. *Intellectus* розуміється як осягання, отримане завдяки божественній благодаті, водночас для цього також потрібні і людські зусилля. На думку Бонавентури, споглядання з *intellectus* є «ключем» до здобуття мудрості. Осягнення всесвіту через мову відбувається інтелігібельним пізнанням. Справжня істина, тобто те, чому людина може довіряти, має бути зрозумілою (осяжною) інтелігібельно.

У «Путівнику...» Бонавентура розглядає епістемологічні концепції *intellectus* та *intelligentia* як ступені душевних спромог людини. Вони є ступенями сходження (осягання) до божественного. Тут яскраво виражений теологічний контекст, зокрема призначення епістемічних здатностей людини, що полягає в пізнанні Бога. Відповідно до класифікації значень Європейського словника філософій, *intellectus* тут набуває значень 4, 5, 8.

Особливість інтелектуальних концепцій у цій праці полягає в тому, що вони пов'язані з концепцією споглядання (*contemplatio*). Зокрема, *intellectus* дає змогу людині через споглядання розглядати (розуміти) дійсне існування речей, їх звичний перебіг, та потенційну досконалість.

Споглядальний зір дає можливість через інтелектуальні концепції вбачати деякі базові філософські категорії (субстанція, чеснота, діяльність), і осягати базові атрибути Бога.

5. Інтелектуальні концепції у їх найбільш загальному значенні.

Те, що об'єднує концепції *intellectus*, *intellegentia/intelligentia*, *divina intellegentia*, *mens intellectualis*, відповідно до попередньо розглянутих епістемологічних доктрин, є те, що вони зазвичай розглядаються як вищі здатності (засоби) пізнання, які дають можливість пізнавати у принципово інший спосіб, ніж це відбувається з використанням *ratio* (розуму, раціональної/дискурсивної здатності пізнання). У окремих випадках, таке інтелектуальне пізнання може мати споглядальний характер. Головний об'єкт пізнання – Бог, вічні (божественні) сутності. Тип знання, яке можна отримати в результаті – також особливий, найчастіше це мудрість (*sapientia*), або божественне знання (*divina scientia*). Кожен з попередньо розглянутих мислителів у пізнанні віддає перевагу вищим засобам пізнання, якими є інтелектуальні (інтелігібельні). В цьому проявляється теологічний, та частково містичний характер середньовічної епістемології, який вказує на божественність самого пізнання.

## СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Августин А. (1999). Сповідь. (Пер. Ю. Мушака) Київ.: Основи.

Ансельм К. (2012) Монологіон. Прослогіон (Р. Паранько, пер. з латинської). А. Баумейстер (коментарі). Львів: Видавництво Українського католицького університету.

Аристотель. (2018) Метафизика (Пер. А. Маркова) Москва : Рипол Классик (На русском)

Бонавентура. (2014). Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я. Львів, Україна: Видавництво Українського католицького університету.

Кассен, Барбара. (Кер.). (2011). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей (Т. 2). Київ: ДУХ І ЛІТЕРА.

Ткаченко Р. (2016) «Прослогіон» Ансельма Кентерберійського як історія та пояснення принципів богопізнання: дослідження класичного середньовічного тексту в діалозі з його сучасними інтерпретаторами. Наукові записки УКУ. Число VIII. – Серія: «Богослов'я». Львів: Видавництво Українського католицького університету.

Anselm, ., Haas, C., & Gaunilo, . (1863). Sancti Anselmi cantuariensis monologium et proslogion: Nec non liber pro insipiente cum libro apologetico. Tubingae: Bibliopolio Lauppiano.

Augustinus, A. (Б. р.). De Trinitate libri quindecim. (Латиною) Відновлено з <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>

Augustinus, A. (Б. р.). De Trinitate libri quindecim. (Латиною) Відновлено з <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>

Boethii S. (1934) De consolatione Philosophiae libri quinque. Vindobonae: Hoelder-Pilcher-Tempsky; Lipsiae: Akademische Verlags-Gesellschaft (Latine)

Boethius, A. M. S. (1877a). *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis [Peri hermēneias.]* (K. Meiser, Ed.). in aedibus B.G. Teubneri. <https://archive.org/details/aniciimanliiseve00ps1>

Boethius, A. M. S. (1877b). *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis [Peri hermēneias.]* (K. Meiser, Ed.). in aedibus B.G. Teubneri. <https://archive.org/details/aniciimanliiseve00ps1>

Boethius, A. M. S. (2010). *On aristotle on interpretation 1-3* (A. Smith, Trans.). Bloomsbury.

Boethius, A. M. S. (2011). *On aristotle on interpretation 4-6* (A. Smith, Trans.). Bloomsbury.

Boethius S. (1918). *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (H.F. Stewart and E.K. Rand Trans.) Portsmouth: Heinemann. (In Latin, In English).

Brower, Jeffrey E. (2004) *Anselm on ethics. The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.

Cameron, M. (2009). *Boethius on utterances, understanding and reality*. In J. Marenbon (Ed.), *The cambridge companion to boethius* (1st ed., pp. 85–104). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669.005>

Cameron, M. (2009). *Boethius on utterances, understanding and reality*. In J. Marenbon (Ed.), *The Cambridge Companion to Boethius* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 85-104). Cambridge: Cambridge University Press. [doi:10.1017/CCOL9780521872669.005](https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669.005)

Cameron, M. (2013). *Boethius on mind, grammar and logic: A study of boethius' commentaries on peri hermeneias*. *History and Philosophy of Logic*, 34(4), 392–396. <https://doi.org/10.1080/01445340.2013.777502>

Clark, M. T. (2001). *De Trinitate*. In E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (1st ed., pp. 91–102). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186.008> (Вже використований раніше Кларк з Компаньйона до Августина, проте в більшому від попереднього обсязі)

- Clopper, L. M. (1992). Pearl and the consolation of scripture. *Viator*, 23, 231–246. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301282>
- Clopper, L. M. (1992). Pearl and the Consolation of Scripture. *Viator*, 23, 231–246. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301282> (Додаткові матеріали за За августиніанською епістемологією, Бонавентурою і Боецієм. Хоча саму поему розбирати нерезонно, коментарі автора статті потенційно разом з Spura (2014) дають епістемологічну перспективу від (відносно) сучасного учасника)
- Davies, B. (2004) Anselm and the ontological argument. *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, G. R. (2004) Anselm's life, works, and immediate influence. *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University
- Evans, N. (1998). *Getting it wrong: The medieval epistemology of error*. Boston: Brill.
- Flint, T. P. (Ed.). (1990). *Christian philosophy*. University of Notre Dame Press.
- Gioia, Luigi. (2007) *Knowledge and its paradoxes. The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199553464.001.0001
- Holopainen, T. J. (2014). Concepts and Concept Formation in Medieval Philosophy. In S. Knuutila & J. Sihvola (Eds.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind* (Vol. 12, pp. 263–279). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-6967-0\\_17](https://doi.org/10.1007/978-94-007-6967-0_17)
- Kretzmann, N. (1990). Faith Seeks, Understanding Finds. in T. P. Flint (Ed.). *Christian philosophy* (1–36). University of Notre Dame Press.
- Kulyk, M. R. (2020). The concepts of «divina intellegentia» and «simplicia forma» in the theological epistemology of Severin Boethius. In *Proceedings of the International*

- Scientific Conference “Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020” (Part 1, pp. 10–11). Kyiv: Kyiv University. (In English).
- Кулик, М. (2020). Теорія пізнання Северина Боеція: головні концепції та сенси в контексті середньовічної теології. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (63), 109-118. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-12>
- Lagerlund, H. (Ed.). (2007). *Forming the mind: Essays on the internal senses and the Mind/Body problem from avicenna to the medical enlightenment*. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6084-7>
- MacCormack, S. (2012). Augustine on scripture and the trinity. In M. Vessey (Ed.), *A companion to augustine* (1st ed., pp. 398–415). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118255483.ch31>
- Magee, J. (2010). On the composition and sources of boethius’ second *peri hermeneias* commentary. *Vivarium-an International Journal for The Philosophy and Intellectual Life of The Middle Ages and Renaissance*, 48(1), 7–54. <https://doi.org/10.1163/156853410X489709>
- Magee, J. (1989). *Boethius on Signification and Mind*, *Philosophia Antiqua* LII, Leiden
- Mann, William E. (2004) *Anselm on the Trinity*. *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marenbon J. (2003). *Boethius*. New York: Oxford University Press
- Marenbon J. (2009). *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Marenbon, J. (Ed.). (2009). *The cambridge companion to boethius* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669>
- McInerny, R. (1990). *Boethius and Aquinas*. Catholic University of America Press.

- Nickl, □Peter. (2015). *Affectus & intellectus: A medieval point of view*. *Philosophy Study*, 5(7). <https://doi.org/10.17265/2159-5313/2015.07.003>
- Nickl, □Peter. (2015). *Affectus & Intellectus: A Medieval Point of View*. *Philosophy Study*, 5(7). <http://www.davidpublisher.org/index.php/Home/Article/index?id=21611.html>
- Palmén, R. (2014a). *Imagination in Classical and Medieval Thought*. In *Richard of St. Victor's Theory of Imagination* (pp. 13–49). BRILL. [https://doi.org/10.1163/9789004279452\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004279452_003)
- Palmén, R. (2014). *Conclusion*. In *Richard of St. Victor's Theory of Imagination* (pp. 255–265). BRILL. [https://doi.org/10.1163/9789004279452\\_009](https://doi.org/10.1163/9789004279452_009)
- Rist, J. (2001). *Faith and reason*. In E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 26–39). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521650186.003
- Rudy, G. (2002). *Mystical language of sensation in the later Middle Ages*. Routledge.
- Ruys, J. F., Champion, M. W., & Essary, K. (Eds.). (2019). *Before emotion: The language of feeling, 400-1800*. Routledge.
- Ruys, J. F., Champion, M. W., & Essary, K. (Eds.). (2019). *Before emotion: The language of feeling, 400-1800*. Routledge.
- S.A. (2010). *Confessiones*. (In Latin) Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/33849/33849-h/33849-h.htm>
- Schlosser, M. (2014). "Bonaventure: Life and Works". In *A Companion to Bonaventure*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: [https://doi.org/10.1163/9789004260733\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004260733_003)
- Speer, A. (1997). *Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy*. *Medieval Philosophy & Theology*, 6(1), 25–46.
- Speer, A. (2011). *The division of metaphysical discourses: Boethius, thomas aquinas and meister eckhart*. In K. Emery, R. Friedman, & A. Speer (Eds.), *Philosophy and*

theology in the long middle ages (pp. 91–115). BRILL.  
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004169425.i-1006.22>

Speer, A. (2011). The Division Of Metaphysical Discourses: Boethius, Thomas Aquinas And Meister Eckhart. In K. Emery, R. Friedman, & A. Speer (Eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages* (pp. 91–115). BRILL.  
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004169425.i-1006.22>

Stump, E., & Kretzmann, N. (Eds.). (2001). *The cambridge companion to augustine* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186>

Stump, E., & Kretzmann, N. (Eds.). (2001). *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521650186

Suto, T. (2012). *Boethius on mind, grammar and logic: A study of boethius' commentaries on Peri Hermeneias*. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004216044>

Torrijos-Castrillejo, D. (2020). Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 of Aristotle. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 13(2), 151–173. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2020.006>

Torrijos-Castrillejo, D. (2020). Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 of Aristotle. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 13(2), 151. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2020.006>



# ДОДАТКИ

## ДОДАТОК 1. Апробація результатів дослідження.



MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE  
TARAS SHEVCHENKO NATIONAL UNIVERSITY OF KYIV  
UNIVERSITY OF ZELONA GORA  
INTERNATIONAL SOCIETY OF PHILOSOPHY AND COSMOLOGY  
IVAN FRANKO NATIONAL UNIVERSITY OF LVIV

### THE DAYS OF SCIENCE

OF THE FACULTY OF PHILOSOPHY – 2020

INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE  
(April 22-23, 2020)

ABSTRACTS



Makym Kulyk  
Student, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine)  
E-mail: makimkulyk55@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4926-0088

#### THE CONCEPTS OF "DIVINA INTELLENTIA" AND "SIMPLICIA FORMA" IN THE THEOLOGICAL EPISTEMOLOGY OF SEVERIN BOETHIUS

The concept of Intelligence (divine intellegentia) and also Form (simplicia forma) are one of the key concepts that reveal the nature of knowing God and man in the treatise "Consolation from Philosophy" (Latin "Philosophiae Consolatio"), presenting the philosophical heritage of Severin Boethius. In this treatise, "divine intellegentia" is a way of thinking of things and everything being of God, and is also a concept that reveals the nature of God's existence – the "life of thinking". Instead, "simplicia forma" is the concept through which the path of knowledge in the Intelligence, the form of divine knowledge (divine scientia), takes place. In these concepts we can distinguish three problems that require reflection.

1. The problem of the ontological status of the concept of "simplicia forma", in particular the problem of the existence of a form relative to time. Severin Boethius singled out Sense, Imagination, Reason, and Intelligence as modes (types) of cognition principle. The treatise "Consolation from Philosophy" states that the first two types of knowledge are available to animals, the Reason is accessible to man, and Intelligence is subject to God. Each method (type) learns the same things, but in a different way, and each of the higher ways is better than the previous. In exploring the problem of interpreting the ontological status of "simplicia forma" relative to time, two possible options are considered: either Form exists forever at all times, or it exists regardless of time (timeless). The arguments for the latter are given.

2. The problem of the origin of the concept of "simplicia forma" Severin Boethius. Exploring the origins of the terms "simplicia forma" and "divine intellegentia", one can find striking similarities in the interpretations of "simplicia forma", such as J. Marston and the interpretation of "form" (Greek *εἶδος*) in Aristotle (e.g. in E. Rader), in particular, in identifying God with "form" in both cases. The similarity is easily explained by the fact that Severin Boethius translated some of Aristotle's works and often mentioned him in his works, so it is investigated that this is not only a matter of resemblance, but of direct imitation.

3. The problem of man's ability to use Intelligence as a way of knowing. One of the most important questions that arises when considering the concept of Intelligence is whether a person can use Intelligence as a way of knowing, or, conversely, that human ability is limited only by reason, and the divine Intelligence is available exclusively for God. The analysis makes it possible to conclude that a person is still capable of grasping divine

10

knowledge and reaching the pinnacles of Intelligence, which reveals its highest possibilities, embedded in him by God.

Thus, a detailed analysis of the problems of theological epistemology of Boethius gives us the opportunity to conclude that Boethius combined Aristotelianism in his own philosophy with patristic Christian philosophy, and his leading is not devoid of anthropocentrism, also, it emphasizes the extraordinary capabilities of man, which enable him to approach the divine nature.

Mykhailo Kyrychanko  
Associate Professor, Department of History of Philosophy,  
Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine)  
E-mail: makink@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9758-3353

#### THINGS VERSUS THINGS VERSUS THINGS IN WEIRD-PHILOSOPHY TRANSPARENT ECO-INDIFFERENCE TIMOTHY MORTON

Actual today – environmental issues – and topical both in the scientific community and beyond – that is, in our everyday life (!) nearby went to a pharmacy and the seller, not as it always has been before, did not give me a one-time free package for the goods. I asked – why? The seller said that she is fighting for ecology and environmental pollution is the subject of philosophical research by Timothy Morton.

This story with new trends in modern philosophy, which includes Timothy Morton, does not begin, as some people think from the 21st century. And also this story does not begin with Bruno Latour, as it may seem.

The philosophers of Dark and Flat Ontologies, Object-Oriented Ontologies themselves, referring to the earlier sources of their philosophy, call phenomenology, Heidegger and Deleuze from Guattari.

We should also mention the characters to whom, in our opinion, there is not enough attention, and which Bruno Latour speaks about when he writes about the origins of his theory – this is Whitehead with his "process philosophy" and Graymes with his Adams, especially Graymes deserves a closer look attention.

Ben Woodard connects modern trends in philosophy with the "dark" turn with the fact that for some time philosophy has become auto-wombic. Woodard is inspired by almost everything in Kant and his constant calls to draw the line and not go beyond the permissible limits of academicism. Thus, philosophy began to exist and develop in itself and from itself.

Dark philosophy or a strange philosophy / philosophies, in this case, dark ecology, go beyond the traditional understanding of an object, thing, ecology, "global warming", "Biosphere".

The project of dark ecology, which Timothy Morton turns out to be quite transparent, is partly humanistic. His things and objects are hyperobjects

11

### CONTENTS

#### Section 1 "HISTORY OF PHILOSOPHY"

Anuchina V. MODERN INTERPRETATIONS OF HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY.....	3
Borodil A. A COMPLEX DOCTRINE OF PERCEPTUAL EXPERIENCE BY GEORGE BERKELEY.....	4
Davidenko I. MODERN STRATEGIES OF ACADEMIC STUDY IN HEGEL'S PHILOSOPHY.....	5
Ilin H. PHILOSOPHICAL CANON AND PANTHEON.....	8
Kikheluf A. THE MYTH OF ADAM: POLITICAL AND RELIGIOUS INTERPRETATION IN JOHN LOCKE'S WRITINGS.....	9
Kulyk M. THE CONCEPTS OF "DIVINA INTELLENTIA" AND "SIMPLICIA FORMA" IN THE THEOLOGICAL EPISTEMOLOGY OF SEVERIN BOETHIUS.....	10
Kyrychanko M. THINGS VERSUS THINGS VERSUS THINGS IN WEIRD-PHILOSOPHY TRANSPARENT ECO-INDIFFERENCE TIMOTHY MORTON.....	11
Ordenov S. ARCHAIZATION OF A GLOBALIZED SOCIETY IN THE INFORMATION ERA.....	13
Shcherbyna N. THE POTENTIAL OF HISTORY OF PHILOSOPHY METHOD IN SOLVING THE ISSUE OF RESPECT IN POLITICAL DISCOURSE.....	14

321



розумово найвищою істотою. Відповідь на це питання Боецій дає згодом: це існування Бога відносно часу. По-перше, Бог є вчнем. По-друге, існування Бога – це існування поза часом, тобто воно є атемпоральним [Maigne, 2003, p. 137]. По-третє, Бог завжди знаходиться в стані непроміняльної теперішності, тож у стані непроміняльної теперішності знаходиться і божествене знання [Боецій, 2020, с. 201]. У Аристотеля ж Розум знаходиться в стані вічного й незмінного мислення [Аристотель, 2018, с. 318–319].

Ще одним аргументом схожості полягає в подібності способу мислення «божественого Розуму» Боеція і Розуму Аристотеля. Божествений розум мислить усе в цілісності та безперервності (важаче науковий редактор Паранько Р. [Боецій, 2020, с. 167]), а Розум Аристотеля бачить ціле, що є дельтатом від однічного, як найвище, і мислить саме це [Аристотель, 2018, с. 319].

На основі наведених аргументів можна зробити висновок, що концепція Бога як божественого Розуму (divina mentis/divina ratio) у Боеція є запозиченням аристотельської концепції Розуму (грець. νοῦς).

**2. Проблема значимості концепції високого рівня пізнання та мисли їх виведення Боецієм у праці «Розрада від Філософії».**

Розгадка засобів пізнання, який Боецій іменував «божественим розумінням» (divina intelligentia), дає можливість ще краще зрозуміти природу пізнання людини та Бога, зокрема дослідити те, де є межа пізнання, та що є найвищим, найдосконалішим знанням (divina scientia), аде ступінь досконалості знання залежить від суб'єкта пізнання і, відповідно, засобів пізнання, який використовує. Із концепцією divina intelligentia тісно пов'язані такі концепції, як «простота форми» (simplicitas forma) і «розуміння» (intellectus).

С. Боецій чітко розрізняє процеси набуття знання – «розумування» (intellectio) і «розуміння» (intellectus). Як значаче науковий редактор українського видання «Розради від Філософії» Паранько Р., автор цього твору протиставив пізнавальні здатності Бога і людини: людина пізнає через повсякдення між особами часткових мрідувань (використання розуму), Бог natomiast має безперервну й цілісне розуміння всього [Боецій, 2020, с. 167]. Отже, на думку Паранько Р., складові також розумових операцій людини, як збір інформації, аналіз, синтез і виведення узагальнень, протиставляються тут якостям безперервності, цілісності та простоти пізнавальних здатностей Бога [Боецій, 2020, с. 167, 204].

Отже, Боецій зводить концепції високого рівня пізнання у своїй праці «Розрада від Філософії», щоб показати, як ідеальної здатності Бога надміряються від людських і тваринних, та де є межа досконалості знання та пізнання.

**3. Проблема співвідношення концепції «проста форма» та божественого знання.**

Оскільки Бог є вчнем, то й знання Бога (divina scientia) охоплює все, що існує і в минулому, і в майбутньому, а також встановлює міру всьому сущому та визначає його [Боецій, 2020, с. 201, 204]. Божествене розуміння дає змогу отримати найбільш досконалий вид знання – бо саме проста форма, яка є родом типу знання є випущою навіть за узагальнення, тобто досконалішою за знання, яке можна пізнати розумом, ніякою та влучтій.

Аргументація для цього ґрунтується на інших твердженнях Боеція, зокрема про те, що «чиста проста форма, не вілена у матерії – є божественою субстанцією» (trahit «De simplicibus», 1918, p. 22), і твердження про те, що божествене знання, зокрема знання про майбутнє, Бог отримує не з того, що стається в майбутньому, а лише з власної божественої простоти [Боецій, 2020, с. 204].

На основі цих аовх тверджень можна зробити висновок, що джерелом божественого знання, яке випущо в собі всю інформацію про минуле й майбутнє (а також встановлює міру всім речам), є не що інше, як проста форма.

**4. Проблема науковості концепції «проста форма» Серверія Боеція.**

Щодо того, чим саме є проста форма (окрім вищенаведеної штати про те, що проста форма, не вілена в матерії, є божественою субстанцією), Боецій у цій же праці

значаче, що проста форма, відокремлена від образу, є найвищим (найдосконалішим) буттям, є джерелом буття, і що все існує своє існуванням завдячує їй. Досліджуючи походження понять «simplicitas forma» та «divina intelligentia», можна виявити логічну схожість між трактуваннями «простої форми» («simplicitas forma») Боеція з трактуваннями «форми» (грець. μορφή) Аристотеля (виприччал, у С. Л. Радлова [Радлов, 1902, с. 273–274]), зокрема в ототожненні Бога з «формою» і обох вище: С. Л. Радлов стверджує, що у вчненні Аристотеля форма є внутрішнім початком, який доводить матерію до досконалості, робить матерію предметом. Радлов пише, що саме через Аристотеля і Бога називає «чистою формою, чистою дельтатістю». Водночас Боецій ототожнює пізнання Бога та пізнання «простої форми», стверджує, що проста форма є джерелом буття і його причиною, а не тільки в матерії – є божественою субстанцією. В інтерпретації Боеція, яку здійснює Д. Мариньон [Maigne, 2003, pp. 132–133], проста форма передає всім постатам і є їхньою причиною. Схожість легко пояснюється тим, що Северин Боецій перекладає і коментував окремі праці Аристотеля, а також часто згадував його в своїх творах, тому досліджено, що в цьому разі йдеться не тільки про схожість, але й про безпосереднє владування [Кулик, 2020, с. 10–11].

**5. Проблема вживання різноманітності істотів пізнання та проблеми різноманітності типів знання (створення до вживання ієрархічної складовості).**

Можливості пізнання не є однаковими для всіх істот, а різняться відповідно до їхнього способу життя. Нерухомі істоти наділені лише здатністю влучити (sensus). Вони можуть лише безпосередньо сприймати матеріальні речі (Prima). Усі рухомі тваринні окраи влучити також віддалено, тобто здатність сприймати постату, форму матеріальних речей відокремлено від матерії (Prima sine materia). Людина, мачучи влучити й уву, також має розум – здатність до аналізу та синтезу знання, до виведення узагальнень. Божествене розуміння «за замовчуванням» є в можливостях лише Бога, але в праці «Розрада від Філософії» є невправний навіз на те, що людина теж може його використовувати, аде людина – єдина істота, чия обличчя звернене до неба, тогач має здатність ослати божествене знання [Blackwood, 2015, pp. 211–217]. Виникає проблема: що є причиною різноманітності, розрізності засобів пізнання?

Відповідно до принципу ієрархічної владковості, людина є менш досконалою істотою, ніж Бог, а тваринні є ще менш досконалими. Але творчим різних рівнів пізнання є божествений Розум. Боецій лише «Породження високого сущого, розвитку усього, що надлягає знанню, що в той чи інший спосіб рухується, виводить свої причини, свій порядок від незмінного божественого розуму. Із вершин своєї простоти, мов і з вілосі замку, він визначає розміри всього сущого. І те розмірять, коли на нього дивитись у самій чистоті божественого розуму, називається провідником. А коли те творіння розгладити в його заступності до всього того, що божествений розум рухає, що він упорядковує, то воно, те провідник, ще за значаче стародавнє, називаю долом». Навді Боецій говорить про те, що провідник і дола – взаємозамінні поняття, але провідник упорядковує все, що повинно статися, а саме й нездане, а все упорядковане ним дола звернує у високу його розмірність та часову мнливості. Боецій порівнює існування речей і живих істот відносно провідника та дола з колесом, що обертається, і шодолі чи річ чи істота знаходиться від перовначла (божественого розуму), тим у більш розлого «плетиво дола» вона потрапляє. А найбільшочисно до божественого розуму, до провідника, можна стати більш владним і незалежним, тому що таким чином відбувається надблизження до осі, до скершення всього сущого» [Боецій, 2020, с. 165–167].

Звідси випливає, що різноманітність пізнання є прикладом дії провідника та дола, і показує ступінь владковості (за рівнем пізнання) до «божественого розуму». Тваринні перебувають найбільш близько з ним дола підлом звичайного, чистоті Бог уже є самою чистотою, тогач його існування цілком владно й незалежно, а рівень пізнання – найбільш досконалий. Тут вирізняється людина, яка знаходиться між тваринними і Богом, а також може як надблизятися до тварин, все менше використовуючи розум, так і перекопати від розуму до

використання божественого розуміння, тобто надблизятися до Бога, що стає можливим завдяки наявності в неї свободи волі. Також можна зробити висновок про те, що різні рівні пізнання є тваринним «божественого розуму», який визначає різноманітність усього сущого, а отже, і різноманітність (різноманітності) засобів пізнання та типів знання, що отримуються за їхньою допомогою.

**6. Проблема заміну (використання) засобів пізнання та різних рівнів знання з людськими науками та волюнтаризмом.**

С. Боеційо надає визначення роду у формуванні середньовічної філософсько-теологічної думки, він має значний вплив на схоластичну освіту й науку. С. Боеція слушно називають «вчнем Середньовіччя», тому що саме ним здійснене перше філософське обґрунтування тогочасної системи освіти. Його заслугою було, зокрема, довернення остаточної подлу семи владних мистецтв на тривуму і квадривуму. Також його авторству належать «Настанови з арифметики» та «Настанови з музики» [Коньчюла, 2020, с. 24]. Д. Мариньон стверджує: «Випидає Боецієм слово «квадривум» було подвійне зазначати співвідношення між чотирма математичними предметами, тогач «створили» математичні науки, що мовлять «на влучтій до більш певних речей у божественому розуминні» [Maigne, 2009, p. 14]. Водночас важливим тут вбачається неоплатонічне та неопіфагорійське підґрунтя нової науки.

Проблема постає передусім через питання про те, як науки користуються засобами пізнання, а також про те, чи є наукова діяльність людини цілковито «розумуванням», чи вона владочас береться активно використовувати інших засобів пізнання, окраи розуму?

У трактаті «De Trinitate» [Боецій, 1918, pp. 19–20] Боецій розглядає спекулятивну науку (знання, scientia) на три вчні: Фізику (натурфілософію), Математику та Теологію. Водночас він вважав, що владні мистецтва (artes liberales) не можуть дати людині більше можливостей пізнання, анік розум, що «дозволяє нам піднятися на висоту божественого знання» [Boethius, 1918, p. 15]. Тобто тут Боецій прямо вказав на обмежені можливості людського пізнання. У цьому разі поняття «розум» (ratio) не є тототним поняттю розуму, яке Боецій використовує в праці «Розрада від Філософії», оскільки поняття «божествене розуміння» (divina intelligentia) було введено ним пішише, але саме тут «розум» позначаче інтелектуальні здібності людини взагалі. У будь-якому разі відправною точкою нашого дослідження є твердження про те, що заняття науками (artes liberales) є використаним розуму (тобто розумуванням).

На думку Боеція, Фізика має справу з розумом і не є абстрактною чи відокремленою: вона стосується форм, які неможливо відокремити від тіл. Відповідно до божественої класифікації типів знання, тут можна побачити використання аовх засобів пізнання: влучтій та розуму. Математика не має справи з розумом і не є абстрактною. Хоча вона й досліджує форми тіла окремо від матерії, проте, вказує Боецій, неможливо відділити буття, яке пов'язане з речовиною, від самого тіла. З цього випливає, що як наука математична використовує переважно уву та розум. Теологія не має справи з розумом і є абстрактною та відокремленою, оскільки божествена субстанція не має ані позиції, ані руху. Боецій пише, що в цій науці не використовується увя як засіб пізнання, натомість тут відбувається сприйняття «чистої форми», що є джерелом буття та самим буттям [Boethius, 1918, pp. 19–20]. Тут стає очевидним, що теологія як наука користується не лише розумом, але й (першочол) божественим розумінням.

Висновок, який ми можемо зробити, полягає в тому, що людина, відповідно до вчення Боеція, використовує в науці всі засоби пізнання. Як людина використовує їх – залежить від науки, деякі з яких використовують і влучтій, а деякі – є цілком умовданими (користуються лише розумом і божественим розумінням).

**7. Проблема між людською мнливості пізнання та проблемі призначення людини (у контексті вчненні про пізнання Боеція).**

Де межа людської мнливості пізнання? Чи може людина пізнавати та здобувати знання, як Бог? У чому полягає призначення людини та ким воно визначаче? Ці та інші питання неминуче виникають після ознайомлення з теорією пізнання С. Боеція.

Відповідно до вирішення попередньо поставлених проблем, ми можемо бачити, що людина серед усіх істот інтелектуально найбільш надблизена до Бога, оскільки може використовувати божествене розуміння та здобувати божествене знання. Однак людина не може мати всі знання про світ, і ці знання не можуть бути настільки ж досконалими, як знання, якими володає Бог. Передусім це пояснюється тим, що людина не завжди може використовувати божествене розуміння, а також тим, що людина і Бог мають два різні способи існування (людина існує в часі, Бог існує у вчності, поза часом). Окрім того, творцем божественого знання є Бог, а людина не може створити божествене знання через свою недосконалу природу. Тож людина за рівнем пізнання не дорівнює Богу, однак перебуває аде близько до нього [Боецій, 2020, с. 90].

Боецій пише, що «люди розумом подоби до Бога, і що «Він зобов'язав, щоб людський рід був над усіма земними істотами». Очевидно, що саме тому божествений розум (Bo) надав людині такі значні можливості пізнання. «Згідно з умовами, що природа їх визначила, людина, остинна лише тоді вирізняється з-поміж інших істот, коли пізнає себе; вона ж, тільки-но вступила од пізнання, стається себе ніякче тварини. Бо якщо для інших істот не пізнавати себе – це преродива річ, то для людини – протиприва, хібно» [Боецій, 2020, с. 90].

Однак Боецій не вказує прямо на можливість людини доучитися до божественого розуміння, а серед суто людських засобів пізнання владчотий й розум. Незважаючи на це, людина, пізнаючи себе, світ і Бога, може піднятися до вершин божественого знання. Це сутверність є, на перший погляд, достатньою для логічного чітких аргументів Боеція щодо вирішення подібних проблем. Тому в контексті цієї проблеми варто згадати той факт, що людина наділена чистою божественою розуму [Боецій, 2020, с. 90].

Відповідно до розгладу сенсів і значення епістемологічного Северина Боеція, пропонується така інтерпретація щодо його поглядів стосовно людського пізнання: призначення людини – не тільки пізнання себе й світу. Призначення та сенс існування людини – первинність власної мнливості, а оскільки людина може надблизятися до Бога лише інтелектуально (зокрема пізнаючи його, тогач пізнаючи просту форму), то єдиний можливий спосіб перевищення власних мнливостей і полягає в пізнанні.

На основі вищезазначеного можна зробити такі висновки щодо теорії пізнання Северина Боеція: як головні його концепції теорії пізнання «divina mentis» і «simplicitas forma» є запозиченнями в Аристотеля, джерелом божественого знання (divina scientia) є проста форма (simplicitas forma). Досліджено, що засоби пізнання та типи знання в епістемології Боеція прямо співвідносяться з науками та освітою, а різноманітність засобів пізнання й типів знання визначаються божественим розумом. Не менш важливим є і те, що мета введення Боецієм концепції пізнання високого рівня полягає в тому, щоб показати різницю між інтелектуальними здатностями (здатностями пізнання) тварин, людини і Бога, а також окреслити межі можливостей пізнання кожного з них. Також, враховуючи все вищевикладене, підступом дослідження стає інтерпретація сенсу пізнання та призначення людини в контексті теологічної епістемології С. Боеція, яка передбачає можливість перевищення людською власних здатностей, зокрема – здатності до пізнання, що умоває більше надблизження людини до рівня Бога.

## СІНІСОК ВИКОРИСТАННЯ ЖЕРЕЛ

Аристотель. *Метафізика* / пер. с древнегр. А. Маркова. Москва: Рипол-Классик, 2018. 384 с.

Боєшій С. Розрада від *Філософії* / пер. з лат. А. Соломори; наук. ред. і примітки Р. Паранько. Львів: Априорі, 2020. 208 с.

Бокал Г. В. Постановка проблеми онтологічного статусу універсалії у філософському спадку С. Боєшій. *Вісник Київського Університету. Серія Філософія. Політологія*. Вип. 54. 2003. С. 33–34.

Жацько К. В. Реалізм та філософські альтернативи в самоорганізації спільнот: Августин і Боєшій. *Трибунальний вісник ЗДІА*. 2011. № 46. С. 225–234.

Коньолова В. Останній римлянин. *Вісник С. Розради від Філософії* / пер. з лат. А. Соломори; наук. ред. і примітки Р. Паранько. Львів: Априорі, 2020. С. 19–48.

Котушенко В. В. Еволюція окремих епістемологічних ідей у філософії західноєвропейського пізнання Середньовіччя. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2016. Т. 180. С. 30–36.

Кулик М. Р. Концепції «divina intelligentia» та «simplicia forma» в теологічній епістемології Северина Боєшій. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософсько-теологічного факультету – 2020»*. 2020. Ч. 1. С. 10–11.

Пильченко С. Северин Боєшій: логічна інтерпретація тринітарної проблеми. *Українська релігієзнавство*. 2006. № 38. С. 20–31. DOI: <https://doi.org/10.32420/2006.38.1720>.

Радлов Э. Л. Форма, в философии. *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: т. XXXVI. С.-Петербург: Издательское общество Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон*, 1902. 478 с.

Blackwood S. *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 361 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprofoso/978019818314.001.0001>.

Boethius S. *De consolatione Philosophiae libri quinque* / Recensuit Guilelmus Weinberger. Vandobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky; Lipsiae: Akademische Verlag-Gesellschaft, 1934. 260 p.

Boethius S. *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy with an English Translation from the Latin* / Trans. by H. F. Stewart, E. K. Rand. Portsmouth: Heinemann, 1918. 424 p.

Chadwick H. *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon Press, 1998. 398 p.

Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham / Ed. by Paul V. Spade. Indianapolis: Hackett, 1994. 320 p.

Gruber J. *Kommentar zu Boethius de consolatione Philosophiae*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978. 440 p.

Magee J. *Boethius on Signification and Mind*. New York: E. J. Brill Leiden, 1989. 165 p. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004320741>.

Marenbon J. *Boethius*. New York: Oxford University Press, 2003. 269 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195134079.001.0001>.

Marenbon J. *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 369 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669>.

Suto T. *Boethius on Mind, Grammar and Logic*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011. 296 p. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004216044>.

Кулик Максим Романович  
студент, філософський факультет  
Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка  
вул. Володимирська, 60, Київ, 01033  
E-mail: makimkulik.philosophy@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4696-0088>

Стаття надійшла до редакції: 30.10.2020  
Схвалено до друку: 27.11.2020

*Philosophical Perspectives*, 63, 2020. ~ 116 ~ [periodicals.karazin.ua/philosophy](http://periodicals.karazin.ua/philosophy)

## THE THEORY OF KNOWLEDGE OF SEVERIN BOETHIUS: MAIN CONCEPTS AND MEANINGS IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL THEOLOGY

Kulik Maksym R.

Undergraduate Student, Department of Philosophy

Taras Shevchenko National University of Kyiv

60, Volodymyrska Street, 01033, Kyiv, Ukraine

E-mail: makimkulik.philosophy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4696-0088>

## ABSTRACT

The article considers the issues of some initial provisions of the theory of cognition as part of the theology of the famous medieval thinker Severin Boethius. The main concepts of cognition are considered: reason, intellect, intelligence, divine knowledge, universals, divine mind, simple form and others. The aim of the article is to systematically present the key problems that reveal the place of cognition as an activity that determines the meaning of human existence in the epistemological doctrine of S. Boethius. Arguments in favor of the relationship between the concept of "divine mind" by S. Boethius and the concept of *νοῦς* (from the Greek "mind") in Aristotle. The origin of the concept of "simple form" is revealed. Based on conceptual analysis, it has been shown that much of Severin Boethius' epistemological ideas are borrowed from Aristotle. Research has been conducted on the relationship between the concepts of "simple form" and "divine knowledge" as different types of knowledge acquired through "divine intelligence". The significance of the concepts of the highest level of cognition is demonstrated and the purpose of their introduction by S. Boethius in the work "Consolation from Philosophy" (in the context of his epistemology) is investigated. The reasons for the diversity of means of cognition and types of knowledge, as well as the reasons for their different perfection (according to the principle of hierarchical nesting) are identified. It has been determined that the metaphysical entities that participated in such a division are destiny, providence, and the divine mind. The human use of different means of cognition in education and science has been studied and the distribution of means of cognition and types of knowledge in accordance with individual sciences according to the classification of S. Boethius has been established. The result of the study is a theological interpretation of the views of S. Boethius on the limits and possibilities of human knowledge and purpose of human as a being created by God.

**Keywords:** epistemology, cognition, divine mind, intellect, knowledge, theology.

## REFERENCES

- Aristotle. (2018). *Metaphysics*. (A. Markov, Trans.). Moscow: Ripol Classic. (In Russian).
- Blackwood, S. (2015). *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprofoso/978019818314.001.0001>.
- Boethius, S. (1918). *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy with an English Translation from the Latin*. (H. F. Stewart & E. K. Rand, Trans.). Portsmouth: Heinemann. (In Latin & English).
- Boethius, S. (1934). *The Consolation of Philosophy, Five Books*. Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky; Leipzig: Academic Publishing Society. (In Latin).
- Boethius, S. (2020). *The Consolation of Philosophy*. (A. Sodomota, Trans.). Lviv: Apriori. (In Ukrainian).
- Bokal, A. V. (2003). Problematization of the Ontological Status of Universals in the Philosophical Heritage of S. Boethius. *The Herald of Taras Shevchenko National University of Kyiv (Philosophy. Political science)*, 54, 10–11. (In Ukrainian).
- Chadwick, H. (1981). *Boethius, the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon Press.
- Gruber, J. (1978). *Kommentar zu Boethius de Consolatione Philosophiae*. Berlin: Walter de Gruyter. (In German).
- Kondziak, V. (2020). The Last Roman. In S. Boethius. *The Consolation of Philosophy* (pp. 19–48). (A. Sodomota, Trans.). Lviv: Apriori. (In Ukrainian).

*Philosophical Perspectives*, 63, 2020. ~ 117 ~ [periodicals.karazin.ua/philosophy](http://periodicals.karazin.ua/philosophy)

Kotusenko, V. (2016). Evolution of Some Epistemological Ideas in the Philosophy of Western European Middle Ages. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious, 180 (Philosophy and Religious Studies)*, 30–36. (In Ukrainian).

Kulik, M. R. (2020). The Concepts of "Divina Intelligentia" and "Simplicia Forma" in the Theological Epistemology of Severin Boethius. In *Proceedings from the International Scientific Conference "Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020"* (Part 1, pp. 10–11). (In Ukrainian).

Magee, J. (1989). *Boethius on Signification and Mind*. Leiden, New York: E. J. Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004320741>.

Marenbon, J. (2003). *Boethius*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195134079.001.0001>.

Marenbon, J. (Ed.). (2009). *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669>.

Phidenko, S. (2006). Severinus Boethius: Logical Interpretation of the Trinitarian Problem. *Ukrainian Religious Studies*, 38, 20–31. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.32420/2006.38.1720>.

Radlov, E. L. (1902). Form. In *Philosophy*. In *Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron* (Vol. XXXVI). Saint Petersburg: Joint Stock Publishing Company F. A. Brockhaus – I. A. Efron. (In Russian).

Spade, P. V. (Ed.). (1994). *Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis: Hackett.

Suto, T. (2011). *Boethius on Mind, Grammar and Logic*. Leiden, The Netherlands: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004216044>.

Zhadko, K. (2011). Religious and Philosophical Alternatives in Self-Organization of Community. *Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhia State Engineering Academy*, 46, 225–234. (In Ukrainian).

Article arrived: 30.10.2020 Accepted: 27.11.2020

ДОДАТОК 3. Концепції "divina intellegentia" та "simplicia forma" в теологічній епістемології Северина Боеція (Переклад тез міжнародної наукової конференції «Дні науки Філософського факультету - 2020» з секції Історії філософії (власне авторство))

Концепція «**божественного розуміння**» (*divina intellegentia*) і, також, «**простої форми**» (*simplicia forma*) є одними з ключових понять, що розкривають природу пізнання Бога і людини у трактаті “Розрада від філософії” (лат. “Philosophiae Consolationis”), що презентує філософську спадщину Северина Боеція. У Боеція “*divina intellegentia*” є способом осмислення Богом речей і всього суцього, а також є поняттям, що розкриває природу існування Бога – “життя мислення”. Натомість “*simplicia forma*” є поняттям, через яке відбувається шлях пізнання у божественному розумінні, формою божественного знання (*divina scientia*). У концепції «божественного розуміння» ми можемо виокремити три проблеми, які вимагають осмислення.

1. *Проблема онтологічного статусу концепції “simplicia forma”, зокрема проблема існування концепції відносно часу.* Северин Боецій як способи (типи) пізнання виділяв Відчуття, Уяву, Розум і Божественне розуміння. У трактаті “Розрада від філософії” вказується, що тваринам доступні перші два типи пізнання, людині доступний розум, а Богу підвладне божественне розуміння. Кожен спосіб (тип) пізнає ті ж самі речі, але у різний спосіб, і кожний з вищих способів досконаліший від попереднього. При дослідженні проблеми інтерпретації онтологічного статусу “простої форми” відносно часу розглядається два можливі варіанти відповіді: або “проста форма” існує вічно абсолютно у всьому часі, або вона існує незалежно від часу (поза часом). Наведена аргументація щодо останнього.

2. *Проблема походження концепції «простої форми» Северина Боеція.* Досліджуючи походження понять “simplicia forma”, та “divina intellegentia”, можна виявити разючу схожість у трактуваннях “простої форми” (“simplicia forma”), наприклад у Дж. Маренбона і трактуванням “форми” (грец. μορφή) у

Аристотеля (наприклад, Є.Л.Радлов), зокрема, у ототожненні Бога з “формою” у обох випадках. Схожість легко пояснюється тим, що Северин Боецій перекладав окремі праці Аристотеля і часто згадував його у своїх творах, тому досліджено, що йдеться не тільки про схожість, а про безпосереднє наслідування.

3. *Проблема наявності у людини потенційної можливості долучатись до божественного розуміння.* Одне з найважливіших питань, яке виникає при розгляді концепції “божественного розуміння”: чи є у людини можливість долучатись до божественного розуміння, чи, навпаки, її можливості обмежені виключно розумом, а божественне розуміння доступне виключно Богу. Аналіз дає можливість дійти висновку, що людина все-таки здатна осягати божественне знання, і сягати вершин божественного розуміння, що і розкриває її найвищі можливості, закладені в неї Богом.

Таким чином, детальний аналіз проблем теологічної епістемології Боеція дає нам можливість дійти до висновку, що Боецій поєднував у власній філософії аристотелізм з власне патристичною християнською філософією, а його вчення не позбавлене антропоцентризму, натомість, наголошується на надзвичайних можливостях людини, що дають можливість їй наблизитись до божественної природи.

ДОДАТОК 4. Наукова стаття «ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ:  
ГОЛОВНІ КОНЦЕПЦІЇ ТА СЕНСИ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ  
ТЕОЛОГІЇ» (за власним авторством)

УДК 1(091)+165.6/8

Максим Кулик

**ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ: ГОЛОВНІ КОНЦЕПЦІЇ  
ТА СЕНСИ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ**

У статті розглянуті питання окремих вихідних положень теорії пізнання як частини теології відомого мислителя Середньовіччя Северина Боєція. Розглядаються головні концепції пізнання: розум, інтелект, розуміння, божественне знання, узагальнення, божественний розум, проста форма та інші. Метою статті є систематичний виклад ключових проблем, які виявляють місце пізнання як діяльності, що визначає сенс існування людини в епістемологічній доктрині С. Боєція. Викладено аргументи на користь співвідношення поняття «божественного розуму» С. Боєція та поняття νοῦς (з гр. «розум») у Арістотеля. Виявлено походження концепції «простої форми». На основі концептуального аналізу продемонстровано, що значна частина епістемологічних ідей Северина Боєція є запозиченнями у Арістотеля. Здійснено дослідження щодо співвідношення між концепціями «простої форми» та «божественного знання» як різних типів знання, що здобуваються за допомогою «божественного розуміння». Продемонстрована значимість концепцій вищого рівня пізнання та досліджена мета їх введення С. Боєцієм в праці «Розрада від Філософії» (в контексті його епістемології). Виокремлені причини різнорівневості засобів пізнання та типів знання, а також причини різної їх досконалості (відповідно до принципу ієрархічної вкладеності). Визначено, що метафізичними сутностями, які брали участь у такому розподілі, є доля, провидіння та божественний розум. Досліджене використання людиною різних засобів пізнання в освіті і науці та встановлено розподіл засобів пізнання та типів знання відповідно до окремих наук за класифікацією С. Боєція. Підсумком дослідження стає теологічна інтерпретація поглядів С. Боєція на межі та можливості людського пізнання та призначення людини як істоти, створеної Богом.

**Ключові слова:** епістемологія, пізнання, божественний розум, інтелект, знання, теологія.

**THE THEORY OF KNOWLEDGE OF SEVERIN BOETHIUS: MAIN  
CONCEPTS AND MEANINGS IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL  
THEOLOGY**

**ABSTRACT**

The article considers the issues of some initial provisions of the theory of cognition as part of the theology of the famous medieval thinker Severin Boethius. The main concepts of cognition are considered: reason, intellect, intelligence, divine knowledge, universals, divine mind, simple form and others. The aim of the article is to systematically present the key problems that reveal the place of cognition as an activity that determines the meaning of human existence in the epistemological doctrine of S. Boethius. Arguments in favor of the relationship between the concept of “divine mind” by S. Boethius and the concept of νοῦς (from the Greek “mind”) in Aristotle. The origin of the concept of “simple form” is revealed. Based on conceptual analysis, it has been shown that much of Severin Boethius' epistemological ideas are borrowed from Aristotle. Research has been conducted on the relationship between the concepts of “simple form” and “divine knowledge” as

different types of knowledge acquired through “divine intelligence”. The significance of the concepts of the highest level of cognition is demonstrated and the purpose of their introduction by S. Boethius in the work “Consolation from Philosophy” (in the context of his epistemology) is investigated. The reasons for the diversity of means of cognition and types of knowledge, as well as the reasons for their different perfection (according to the principle of hierarchical nesting) are identified. It has been determined that the metaphysical entities that participated in such a division are destiny, providence, and the divine mind. The human use different means of cognition in education and science has been studied and the distribution of means of cognition and types of knowledge in accordance with individual sciences according to the classification of S. Boethius has been established. The result of the study is a theological interpretation of the views of S. Boethius on the limits and possibilities of human knowledge and purpose of man as a being created by God.

**Keywords:** epistemology, cognition, divine mind, intellect, knowledge, theology.

*Актуальність теми.* Теологічна доктрина представника латинської патристики Северина Боеція мала важливий вплив на філософію Середньовіччя. Мислитель розробив проблему універсалій, виходячи з тверджень, викладених Порфірієм у праці «Isagoge» («Вступ до категорій Арістотеля»). Боецій здійснив переклад і створив коментар до цієї праці [Spade, pp. 1–25]. Северина Боеція також вважають «вчителем Середньовіччя», через вклад у розвиток «семи вільних наук» (artes liberales), зокрема квадривіуму. Незважаючи на наявність ґрунтовних досліджень спадщини Боеція, все ще лишаються неоднозначними окремі положення та концепції його епістемології, що потребують більш докладного розгляду.

*Мета статті* – систематично викласти ключові проблеми, які виявляють місце пізнання як діяльності, що визначає призначення існування людини в епістемології С. Боеція. Завданнями дослідження є: уточнення окремих аспектів концепцій «божественного розуму», «простої форми», «божественного знання»; дослідження причин різнорівневості пізнання, значення та мети введення С. Боецієм концепцій вищого рівня пізнання; розгляд проблеми зв'язку різних засобів пізнання із науками та освітою та їх використання у різних науках; вирішення проблеми граничних меж можливостей людського пізнання, та призначення й сенсу існування людини в контексті епістемології Северина Боеція.

*Аналіз наукових джерел і публікацій.* В наш час С. Боецію приділена певна увага у вітчизняній науці, зокрема А. Содоморою був зроблений переклад його головної праці – «De consolation philosophiae» («Розрада від Філософії»). Також

філософія С. Боеція досліджувалася Гнатовською (Бокал) Г. В., Жадько К. В., Котусенко В. В., Пхиденко С. та ін. Серед найвідоміших публікацій зарубіжних вчених можна виділити праці Дж. Маренбона, зокрема «Boethius» [Marenbon, 2003], та «Cambridge Companion to Boethius» [Marenbon, 2009] за його редакцією.

Також слід згадати таких відомих дослідників, як С. Блеквуд, Дж. Мегі, Г. Чедвік, Т. Суто, Й. Грубер.

У п'ятій книзі «Розради від Філософії» Боецій наводить класифікацію живих істот, яким доступне пізнання: непорушні тварини, рухливі тварини, люди, та Бог. Їм властиві різні засоби пізнання: «Одним лише простим відчуттям, позбавленим усіх можливостей пізнання довколишнього світу, випало володіти непорушним істотам, що ними є морські черепашки й інші створіння, що тримаються скелястого узбережжя. Уявою наділені рухливі тварини, яким, мабуть, якоюсь мірою вже притаманна властивість від чогось тікати, а до чогось іншого – пориватися. Ознакою ж людської природи є розум, так само як божественної – вище розуміння» [Боецій, 2020, с. 197]. Відчуття (*sensus*) дає змогу сприймати втілену в матерію поставу. Уява (*imagination*) дає можливість сприймати поставу (форму) абстраговано від матерії. Здатність раціонального мислення, тобто власне розум (*ratio*) є здатністю збирати інформацію, робити узагальнення [Боецій, 2020, с. 193–197]. Розум може переходити в пізнанні від сприйняття одиничних предметів до більш загальних категорій – родів і видів (*universali* – узагальнення, «універсалії»). Саме з категорій, які сприймаються розумом, Боецієм була вперше поставлена проблема універсалій [Boethius, 1994, pp. 20–25].

Перші три засоби пізнання були описані Боецієм в коментарі на «Isagoge» Порфирія [Boethius, 1994, pp. 20–25]. У праці «Розрада від філософії» він додає ще один рівень пізнання – божественне, або вище розуміння (*divina intellegentia*). Божественне розуміння, на перший погляд, доступне лише Богові, але при глибшому розгляді виявляється, що людина також може його використовувати [Kulyk, 2020, pp. 10–11]. Тип знання, який досягається божественним розумінням – проста форма речей (*simplicia forma*), що їм

передусе, і є їхньою причиною [Marenbon, 2003, pp. 132–133]. З огляду на викладений Боецієм матеріал щодо можливостей знання та розуміння Бога, тип знання, яким володіє Бог, та яке пізнається божественним розумінням – божественне знання (*divina scientia*) [Боецій, 2020, с. 199].

Табл. 1. Категоріальний апарат теорії пізнання Северина Боеція

Суб'єкт пізнання	Засіб (рівень) пізнання	Спосіб (процес) набуття знання	Тип знання	Об'єкт пізнання
Бог, люди	<i>Divina intellegentia</i> (божественне розуміння)	<i>Intellectus</i> (розуміння)	<i>Simplicia forma</i> (проста форма), <i>divina scientia</i> (божественне знання)	Об'єктивна дійсність/Бог
Люди	<i>Ratio</i> (розум)	<i>Ratiocinatio</i> (розумування)	<i>Universali</i> (узагальнення, універсалії)	Об'єктивна дійсність
Люди, тварини	<i>Imaginatio</i> (уява)		<i>Figura sine materia</i> (постава, форма поза матерією)	
Люди, тварини	<i>Sensus</i> (відчуття)		<i>Figura</i> (постава, форма, що втілена в матерії)	

\* Розроблено автором.

Вище пропонується таблиця, у якій розглядаються основні концепти категоріального апарату теорії пізнання С. Боеція. Схематично, тут можна побачити співвідношення раціональних концепцій (*ratio, ratiocinatio, universali*), та концепцій вищого (божественного) рівня пізнання (*divina intellegentia, intellectus, divina scientia, simplicia forma*). *Термін «раціональні концепції пізнання» створений автором статті з метою узагальнення концепцій пізнання, які стосуються пізнання людини, а термін «концепції пізнання вищого рівня» створені автором статті для узагальнення концепцій пізнання, які стосуються Бога.*

Аналізуючи теорію пізнання Северина Боеція, Дж. Маренбон виокремлює *принцип ієрархічної вкладеності*. Відповідно до цього принципу, для пізнання нижчого рівня недоступне те, що сприймає пізнання вищого рівня, але пізнання вищого рівня охоплює також і те, що сприймає пізнання нижчого рівня. Цей принцип сформульований Боецієм вперше в коментарі на «*Isagoge*» Порфирія на перші три рівні пізнання, а в «*Розраді від Філософії*» він доданий також стосовно четвертого – божественного розуміння [Marenbon, 2003, p. 133]. У процесі пізнання тип знання, що здобувається – не залежить від об'єкта пізнання, а лише від суб'єкта, а також від рівня пізнання, який він використовує. Знання кожного наступного рівня є більш повним і більш досконалим за попереднє, а тому кожна з істот використовує переважно той засіб пізнання, який дає найдосконаліше знання, відповідно до власних можливостей суб'єкта пізнання [Боецій, 2020, с. 194].

Можливість використання розуму для виведення узагальнень Боецій назвав розумуванням (*ratiocinatio*). Ця концепція є власне способом (процесом) використання розуму. Високі можливості пізнання людини у порівнянні з тваринами пов'язані у першу чергу із можливостями використання здобутків нижчих рівнів пізнання [Боецій, 2020, с. 197]. Оскільки пізнанню розумом доступне те, чого немає у можливостях пізнання відчуттям та уявою, то Боецій робить висновок, що розумування є більш надійним та проникливішим поглядом на речі [Боецій, 2020, с. 197]. Окрім цього, Боецій вказує, що нижчі рівні пізнання не мають можливості жодним чином пізнати деякі особливі

сутності та сенси. Зокрема, людина не може розумом збагнути всі устрої божественного промислу (*divinae operae machina*) [Боецій, 2020, с. 197]. Також розумом неможливо пізнати Бога.

Розумування дає людині можливість виявляти універсальну форму речей [Marenbon, 2003, р. 133], збираючи загальні якості, та об'єднуючи їх у поняття, формуючи таким чином категорії. Роди та види, вирізнені як загальні поняття, названі Боецієм універсаліями (*universali*). На думку Боеція, це дає людині змогу піднятися на вершину знання у порівнянні з іншими земними істотами, що також вказує на повноту знання, отриманого розумуванням, та його достатності для людського існування.

Відповідно до даного дослідження, виникають такі проблеми, які потребують вирішення:

1. *Проблема походження концепції «божественного розуму» (*divina mentis, divina ratio*).*

За Боецієм, людина є вищою розумною істотою в земному світі, однак найвищою розумною істотою є Бог – божественний Розум, що є першоначалом і розпорядником усього суцього [Боецій, 2020, с. 166]. Необхідно зазначити, що концепції *divina mentis* та *divina ratio* вживаються у Боеція у тотожному значенні, і обидві перекладаються як «божественний розум». Ця концепція Бога схожа на концепцію Бога, що є Розумом (грец. *νοῦς*) у Арістотеля. На підтвердження цьому наводиться наступний аргумент - Арістотель дійшов висновку, що розум мислить найбільш божественно і найбільш досконало. Цей Розум є незмінним і непорушним, стан його існування – мислення [Арістотель, 2018, с. 318–319]. Натомість, в інтерпретації Боеція, зробленої Джоном Маренбоном [Marenbon, 2003, р. 136], Бог є нескінченно потужним розумом, його життя суто інтелектуальне, і є життям мислення.

Також, відповідно до твердження Боеція про те, що можливості пізнання об'єкта пізнання залежать не від самого об'єкта, а від інтелектуальних можливостей суб'єкта пізнання, і від його власної природи [Боецій, 2020, с. 192, 194] – необхідно зрозуміти, що робить Бога розумово найвищою істотою. Відповідь на це дає Боецій згодом – це його існування відносно часу, тобто

передусім через те, що Бог вічний. Друге – що таке існування Бога – є існуванням поза часом, тобто атемпоральним [Marenbon, 2003, p. 137]. Третє – що Бог завжди знаходиться у стані непроминальної теперішності, відповідно до чого, у стані непроминальної теперішності знаходиться і божественне знання [Боецій, 2020, с. 201]. У Арістотеля ж Розум знаходиться в стані вічного і незмінного мислення [Арістотель, 2018, с. 318–319].

Ще один аргумент схожості полягає в подібності способу мислення «божественного Розуму» Боеція і Розуму Арістотеля. Божественний розум мислить усе в цілісності і безпосередності (зазначає науковий редактор Паранько Р. [Боецій, 2020, с. 167]), а Розум Арістотеля бачить ціле, далеке від одиничного, як найкраще, і мислить саме це [Арістотель, 2018, с. 319].

На основі цих аргументів можна зробити висновок, що концепція Бога як божественного Розуму (*divina mentis / divina ratio*) у Боеція є запозиченням Арістотелівської концепції Розуму (грец. *νοῦς*).

*2. Проблема значимості концепцій вищого рівня пізнання, та мети їх введення Боецієм в праці «Розрада від Філософії».*

Розгляд засобу пізнання, який Боецій іменував «божественним розумінням» (*divina intelligentia*) дає можливість ще краще зрозуміти природу пізнання людини та Бога, зокрема дослідити те, де є межі пізнання, та що є найвищим, найдосконалішим знанням (*divina scientia*), адже ступінь досконалості знання залежить від суб'єкта пізнання і, відповідно, засобу пізнання, який використовують. Із концепцією *divina intelligentia* тісно пов'язані такі концепції, як «проста форма» (*simplicia forma*), та розуміння (*intellectus*).

С. Боецій чітко розрізняє процеси набуття знання - «розумування» (*ratiocinatio*) та «розуміння» (*intellectus*). Як зазначає науковий редактор Паранько Р, автор протиставив пізнавальні здатності Бога та людини: людина пізнає через пов'язування між собою часткових міркувань (використання розуму), Бог має безпосереднє і цілісне розуміння усього [Боецій, 2020, с. 167]. Отже, складнощі розумових операцій людини, як збір інформації, аналіз та синтез, виведення узагальнень протиставляються якостям безпосередності,

цілісності і простоти пізнавальних здатностей Бога – зазначає науковий редактор видання Паранько Р. [Боецій, 2020, с. 167, 204].

Таким чином, Боецій вводить концепції вищого рівня пізнання у своїй праці «Розрада від Філософії», щоб показати, як інтелектуальні здатності Бога відрізняються від людських та тваринних, та де є межа досконалості знання та пізнання.

### *3. Проблема співвідношення концептів «проста форма» та «божественне знання».*

Оскільки Бог є вічним, то і знання Бога (*divina scientia*) охоплює все що існує і в минулому, і в майбутньому, а також встановлює міру всьому сущому, та визначає його [Боецій, 2020, с. 201, 204]. Божественне розуміння дає змогу отримати найбільш досконалий вид знання – бо пізнає просту форму, яка в ролі типу знання є вищою навіть за узагальнення, тобто досконалішою за знання, яке можна пізнати розумом, уявою й відчуттям.

Аргументація для цього ґрунтується на інших твердженнях Боеція, зокрема про те, що «чиста проста форма, не втілена у матерії – є божественною субстанцією» (трактат «*De trinitate*» [Boethius, 1918, р. 22]), і твердженні про те, що божественне знання, зокрема знання про майбутнє, Бог отримує не із того, що станеться у майбутньому, а лише із власної божественної простоти [Боецій, 2020, с. 204].

На основі цих двох тверджень можна зробити висновок, що джерелом божественного знання, яке вміщує у собі всю інформацію про минуле і майбутнє (і встановлює міру усім речам), є не що інше, як проста форма.

### *4. Проблема походження концепції «простої форми» Северина Боеція.*

Щодо того, чим саме є проста форма (окрім вищенаведеної цитати про те, що проста форма, не втілена у матерії – є божественною субстанцією), Боецій у цій же праці вказує про те, що проста форма, відокремлена від образу, є найвищим (найдосконалішим) буттям, є джерелом буття, і що все існуюче своїм існуванням завдячує їй. Досліджуючи походження понять “*simplicia forma*”, та “*divina intellegentia*”, можна виявити разючу схожість у трактуваннях “простої форми” (“*simplicia forma*”), і трактуванням “форми” (грец. *μορφή*) у Арістотеля

(наприклад, у Є. Л. Радлова [Радлов, 1902, с. 273–274]), зокрема, у ототожненні Бога з “формою” в обох випадках. Є. Л. Радлов стверджує, що у вченні Арістотеля форма є внутрішнім початком, який доводить матерію до досконалості, робить матерію предметом. Радлов пише, що саме через це Арістотель і Бога називає «чистою формою, чистою діяльністю». З іншого боку, Боецій ототожнює пізнання Бога і пізнання «простої форми», стверджує, що проста форма є «джерелом буття і його причиною», а не втілена у матерію – є божественною субстанцією. В інтерпретації Боеція, зробленої Дж. Маренбоном [Marenbon, 2003, pp. 132–133], проста форма передує всім постатям, і є їхньою причиною. Схожість легко пояснюється тим, що Северин Боецій перекладав та коментував окремі праці Арістотеля, і часто згадував його у своїх творах, тому досліджено, що йдеться не тільки про схожість, а й про безпосереднє наслідування [Kulyk, 2020, pp. 10–11].

*5. Проблема причини різнорівневості засобів пізнання, та проблема різнорівневості типів знання (відповідно до принципу ієрархічної вкладеності).*

Можливості пізнання не є однаковими для всіх істот, а різняться відповідно до їх способу життя.

Нерухомі істоти наділені лише здатністю відчуття (sensus). Вони можуть лише безпосередньо сприймати матеріальні речі (figura). Усі рухомі тварини окрім відчуття, також наділені уявою, тобто здатністю сприймати поставу, форму матеріальних речей відокремлено від матерії (figura sine materia). Людина, маючи відчуття й уяву, також має розум – здатність до аналізу та синтезу знання, до виведення узагальнень. Божественне розуміння за замовчуванням є у можливостях лише Бога, але у праці «Розраді від Філософії» є непрямий натяк на те, що людина теж може його використовувати – адже людина – єдина істота, чиє обличчя звернене до неба, тобто яка здатна осягати божественне знання [Blackwood, 2015, pp. 215–217]. Виникає проблема – що є причиною різнорівневості, розрізненості засобів пізнання?

Відповідно до принципу ієрархічної вкладеності, людина є менш досконалою істотою, ніж Бог, а тварини є ще менш досконалими. Але творцем різних рівнів пізнання є божественний Розум. Боецій пише: «Породження

всього суцього, розвиток усього, що підлегле змінам, що в той чи інший спосіб рухається, виводить свої причини, свій порядок від незмінного божественного розуму. Із вершин своєї простоти, мов із якогось замку, він визначає розмаїття всього суцього. І те розмаїття, коли на нього дивитись у самій чистоті божественного розуму, називається провидінням. А коли те провидіння розглядати в його застосунку до всього того, що божественний розум рухає, що він упорядковує, то воно, те провидіння, ще за звичаєм стародавніх, названо долею.» Надалі Боецій говорить про те, що провидіння і доля – взаємозалежні поняття, але провидіння упорядковує все, що повинно статися, як єдине і незмінне, а все упорядковане ним доля звершує у всьому його розмаїтті і часовій мінливості. Боецій порівнює існування речей та живих істот відносно провидіння і долі з колесом, що обертається, і що далі ця річ чи істота знаходиться від первоначала (божественного розуму), тим вона потрапляє у більш розлоге «плетиво долі». А наближаючись до божественного розуму, до провидіння, можна стати більш вільним і незалежним, тому що таким чином відбувається наближення до осі, до «серцевини всього суцього» [Боецій, 2020, с. 165–167].

Звідси випливає, що різнорівневість пізнання – є прикладом дії провидіння та долі, і показує ступінь наближеності (за рівнем пізнання) до «божественного розуму». Тварини перебувають найдалше, і їх доля цілком визначена, а Бог уже є самою віссю, тобто його існування цілком вільне і незалежне, а рівень пізнання – найбільш досконалий. Тут вирізняється людина, яка знаходиться між тваринами і Богом, і може як наближатись до тварин, все менше використовуючи розум, так і може переходити від розуму до використання божественного розуміння, і наближатись до Бога, що стає можливим завдяки наявності у неї свободі волі. Також, можна зробити висновок, що різні рівні пізнання є творінням «божественного розуму», який визначає різноманіття усього суцього, і, відповідно, визначає й різноманіття (різнорівневість) засобів пізнання, та типів знання, що отримуються за їх допомогою.

*б. Проблема зв'язку (використання) засобів пізнання та різних рівнів знання із людськими науками та освітою.*

С. Боецію належить визначна роль у формуванні середньовічної філософсько-теологічної думки, він мав значний вплив на схоластичну освіту і науку. С. Боеція слушно називають «вчителем Середньовіччя», тому що саме ним здійснене перше філософське обґрунтування тогочасної системи освіти. Його заслугою було довершити остаточний поділ семи вільних мистецтв на тривіум і квадривіум, його авторству належить, зокрема «Настанова з арифметики» та «Настанова з музики» [Кондзьолка, 2020, с. 24]. Дж. Маренбон стверджував: «Винайдене Боецієм слово «квадривіум» було покликане зафіксувати співвідношення між чотирма математичними предметами, тобто «стежками» математичних наук, що ведуть «від відчуття до більш певних речей у божественному розумінні»» [Marenbon, 2009, р. 14]. До того ж, важливим тут постає неоплатонічне та неопіфагорійське підґрунтя нової науки.

Проблема постає передусім через питання, як науки користуються засобами пізнання, і в тому, чи є наукова діяльність людини цілковито «розумуванням», чи при цьому активно використовуються й інші засоби пізнання, окрім розуму.

У трактаті «De Trinitate» [Boethius, 1918, pp. 19–20] Боецій розділив спекулятивну науку (знання, *scientia*) на три види: Фізика (натурфілософію), Математику і Теологію. При цьому, він вважав, що вільні мистецтва (*artes liberales*), не можуть дати людині більше можливостей пізнання, ніж розум «дозволяє нам підніматись на висоту божественного знання» [Boethius, 1918, р. 15]. Тобто тут Боецій прямо вказав на обмежені можливості людського пізнання. В даному випадку поняття «розум» (*ratio*) не є тотожним із поняттям розуму, яке він використовує у праці «Розрада від Філософії», оскільки поняття «божественне розуміння» (*divina intellegentia*) було введено Боецієм пізніше, але саме тут «розум» позначає інтелектуальні здібності людини узагалі. У будь-якому разі, відправною точкою нашого дослідження буде твердження про те, що заняття науками (*artes liberales*) є використанням розуму (тобто розумуванням).

На думку Боеція, Фізика має справу з рухом, і не є абстрактною чи відокремлюваною, вона стосується форм тіл, які неможливо від них самих

відокремити. Відповідно до боецівської класифікації типів знання, тут можна побачити використання двох засобів пізнання: відчуття і розум. Математика не має справи з рухом, і не є абстрактною, досліджує форми тіла окремо від матерії. Однак, вказує Боецій, неможливо відділити буття, яке пов'язане з речовиною, від самого тіла. З цього слідує, що як наука, математика використовує переважно уяву та розум. Теологія не має справи з рухом і є абстрактною та відокремленою, оскільки божественна субстанція не має ні позиції, ні руху. Боецій пише, що у цій науці не використовується уява як засіб пізнання, натомість тут відбувається сприйняття «чистої форми», «що є джерелом буття, і самим буттям» [Boethius, 1918, pp. 19–20]. Тут постає очевидним, що теологія як наука користується не лише розумом, а й (переважно) божественним розумінням.

Висновок, який ми можемо зробити, полягає в тому, що, відповідно до вчення Боеція, людина в науці використовує всі засоби пізнання. Як людина використовує їх – залежить від науки, деякі з яких використовують і відчуття, і уяву, а деякі – є цілком умоглядними (користуються лише розумом та божественним розумінням).

*7. Проблема меж людських можливостей пізнання, та проблема призначення людини (у контексті вчення про пізнання Боеція).*

Де межа людських можливостей пізнання? Чи може людина пізнавати та здобувати знання як Бог? В чому полягає призначення людини, та ким воно визначене? Ці та інші питання неминуче виникають після ознайомлення з теорією пізнання Боеція.

Відповідно до вирішення попередньо поставлених проблем, ми можемо бачити, що людина серед усіх істот інтелектуально найбільш наближена до Бога, оскільки може використовувати божественне розуміння та здобувати божественне знання. Однак, людина не може мати усі знання про світ, і настільки досконалі, наскільки їх має Бог. Передусім це через те, що людина не завжди може використовувати божественне розуміння, а також тому, що людина і Бог мають два різні способи існування (людина існує в часі, Бог існує у вічності, поза часом). Окрім того, творцем божественного знання є Бог, а

людина не може створювати божественного знання через свою недосконалу природу. Тож, людина за рівнем пізнання не дорівнює Богу, однак перебуває дуже близько до нього [Боецій, 2020, с. 90].

Боецій пише, що «люди розумом подібні до Бога», і що «Він забажав, щоб людський рід був над усіма земними істотами». Очевидно, що саме тому божественний розум (Бог) надав людині такі значні можливості пізнання. «Згідно з умовами, що природа їх визначила людині, остання лише тоді вирізняється з-поміж інших істот, коли пізнає себе; вона ж, тільки-но відступить од пізнання, ставить себе нижче тварин. Бо якщо для інших істот не пізнавати себе – це природна річ, то для людини – протиправна, хибна» [Боецій, 2020, с. 90].

Однак, Боецій не вказує прямо на можливість людини долучатись до божественного розуміння, а серед суто людських засобів пізнання відводить їй розум. Незважаючи на це, людина, пізнаючи себе, світ, і Бога – може підніматись до вершин божественного знання. Ця суперечність, на перший погляд, є досить дивною для логічно чітких аргументів Боеція щодо вирішення подібних проблем. В контексті цієї проблеми варто згадати той факт, що людина наділена часткою божественного розуму [Боецій, 2020, с. 90].

Відповідно до розгляду сенсів та значення епістемології Северина Боеція, пропонується така інтерпретація відносно його поглядів стосовно людського пізнання: призначення людини – не тільки пізнання себе й світу. Призначення та сенс існування людини – перевищити власні можливості, а оскільки людина може наближатись до Бога лише інтелектуально (зокрема пізнаючи його, тобто пізнаючи просту форму), то єдиний можливий спосіб перевищення власних можливостей і полягає у пізнанні.

На основі вищезазначеного, можна зробити такі *висновки* щодо теорії пізнання Северина Боеція: дві головні його концепції теорії пізнання “*divina mentis*” і “*simplicia forma*” є запозиченнями в Арістотеля, джерелом божественного знання (*divina scientia*) є проста форма (*simplicia forma*). Досліджено, що засоби пізнання та типи знання в епістемології Боеція прямо співвідносяться з науками та освітою, а різноманітність засобів пізнання й типів

знання визначаються божественним розумом. Не менш важливо і те, що мета введення Боецієм концепцій пізнання вищого рівня полягає в тому, щоб показати різницю між інтелектуальними здатностями (здатностями пізнання) тварин, людини і Бога, та окреслення меж можливостей пізнання кожного з них. Також, враховуючи все вищевикладене, підсумком дослідження стає інтерпретація сенсу пізнання і призначення людини в контексті теологічної епістемології С. Боеція, яка полягає в перевищенні людиною власних можливостей, і здатності людини перевищити свої здатності пізнання, піднімаючись у цьому до рівня Бога.

#### ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Аристотель. Метафізика / пер. с древнегр., А. Маркова. Москва : Рипол классик, 2018. 384 с.

Боецій С. Розрада від Філософії / пер. з лат. А. Содомори; наук. ред. і примітки Р. Паранько. Львів: Априорі, 2020. 208 с.

Бокал Г.В. Постановка проблеми онтологічного статусу універсалій у філософському спадку С. Боеція. Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 54. Київ: Київський університет, 2003. – С.33–34.

Жадько К. В. Релігійна та філософські альтернативи в самоорганізації спільнот: Августин і Боецій. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2011. № 46. Запоріжжя: Запорізький інститут економіки та інформаційних технологій, С. 225–234.

Кондзьолка В. Останній римлянин. Боецій С. Розрада від Філософії / пер. з лат. А. Содомори. Львів : Априорі, 2020. 208 с.

Котусенко В. В., Еволюція окремих епістемологічних ідей у філософії західноєвропейського пізнього Середньовіччя. Наукові записки НаУКМА. - 2016. - Т. 180 : Філософія та релігієзнавство. - С. 30–36. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2016.

Кулик М.Р. Концепції «divina intellegentia» та «simplicia forma» в теологічній епістемології Северина Боеція. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету–2020».2020. Ч.1. С.10–11.

Пхиденко С. Северин Боецій: логічна інтерпретація тринітарної проблеми.

Українське релігієзнавство. - 2006. - № 38. Київ: Українська асоціація релігієзнавців – С. 20–31.

Радлов Э. Л. Форма, в философии. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона т. XXXVI. Санкт-Петербург: Акционерное издательское общество Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон, 1902. 478 с.

Blackwood S. *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 361 p.

Boethii S. *De consolatione Philosophiae libri quinque / recensuit Guilelmus Weinberger*. Vindobonae: Hoelder-Pilcher-Tempsky; Lipsiae: Akademische Verlagsgesellschaft, 1934. 260 p.

Boethius S. *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy with an English translation [from the Latin] by H.F. Stewart and E.K. Rand*. Portsmouth: Heinemann, 1918. 424 p.

Chadwick H. *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philodophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 398 p.

Gruber, Joachim. *Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae*. Berlin: Walter de Gruyter ; 1978, 440 p.

Magee, John. *Boethius on signification and mind*. New York: E.J. Brill Leiden, 1989, 165 p.

Marenbon J. *Boethius*. New York: Oxford University Press, 2003. 269 p.

Marenbon J. *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge. Cambridge University Press, 2009. 369 p.

*Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham / ed. by Paul V. Spade*. Indianapolis: Hackett, 1994. 320 p.

Кулик Максим Романович

студент, філософський факультет

Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка

вул. Володимирська, 60, Київ, 01033

E-mail: [maksimkulik.philosophy@gmail.com](mailto:maksimkulik.philosophy@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4696-0088>

Стаття надійшла до редакції: 30.10.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020