

ISSN 2078-6999  
e-ISSN 2664-6129

Львівський національний університет імені Івана Франка

Lviv University Journal of Philosophy

ВІСНИК  
ЛЬВІВСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ

СЕРІЯ  
ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 33, частина 1

*Special issue «Thomas Aquinas  
and Thomism», dedicated to the  
800th anniversary of the  
thinker's birth*

*Спецвипуск «Тома Аквінський і  
томізм», присвячений 800-  
річчю від дня народження  
мислителя*

Збірник наукових праць

*Виходить з 1999 р.*

Львів – 2026

---

## ЗАСНОВНИК: ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

---

Реєстрація суб'єкта у сфері друкованих медіа: Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1877 від 30.05.2024 року. Ідентифікатор медіа R30-04907

*Вісник* внесений до Переліку наукових фахових видань України (категорія Б)  
зі спеціальності В10 «Філософія» (033)

(на підставі Наказу МОН України від 11.06.2026 р. № 928).

Друкуються за ухвалою Вченої Ради Львівського національного університету імені Івана Франка  
протокол № 7/5 від 28 травня 2026 р.

У *Віснику* публікують статті, присвячені актуальним філософським та історико-філософським питанням розвитку духовного світу людини, її свободи і самовираження в динамічній дійсності. Поточний випуск містить наукові статті, присвячені аналізу філософського спадку Томи Аквінського і дослідженню ідей томізму.

The *Visnyk* publishes articles on topical philosophical and historico-philosophical issues of the development of the spiritual world of a person, human freedom and self-expression in a dynamic reality. The current issue contains scientific articles devoted to the analysis of the philosophical legacy of Thomas Aquinas and the study of the ideas of Thomism.

### Редакційний штат:

д-р філос. н., проф. А. Синиця – головний редактор (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна); канд. філос. н. О. Сарабун – відповідальний секретар редколегії (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна); члени редакційної колегії – канд. філос. н. П. Бартусяк (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна), д-р філос. н., проф. В. Бліхар (Львівський державний університет внутрішніх справ, Україна), д-р філос. н., проф. Н. Бойченко (Національна медична академія післядипломної освіти імені П. Л. Шупика, Україна), канд. філос. н. З. Дубняк (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна), д-р філософії М. Глухман (Королівський університет Белфасту, Велика Британія), д-р габіл. філос. н., проф. В. Глухман (Пряшівський університет, Словаччина), д-р філос. н. В. Ільїн (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Україна), д-р філософії А. Єдлічкова (Карлів університет, м. Прага, Чехія), д-р філософії, доц. Я. Калайтцідіс (Пряшівський університет, Словаччина), д-р філос. наук, проф. А. Малівський (Український державний університет науки та технологій, м. Дніпро, Україна), д-р філос. н., проф. В. Мельник (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна).

A. Synytsia – Editor-in-Chief  
O. Sarabun – Executive Secretary

**Адреса редколегії:** Львівський національний університет імені Івана Франка, філософський факультет, кафедра історії філософії  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000  
Тел.: (032) 239-41-50  
E-mail: hp.dep.philosophy@lnu.edu.ua

### Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy, Department of History of Philosophy  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000  
Tel.: (032) 239-41-50  
E-mail: hp.dep.philosophy@lnu.edu.ua

Упорядник випуску А. Синиця

---

### АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна  
E-mail: vydavcentr@lnu.edu.ua

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.  
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.

Підписано до друку: 23.06.2026.  
Формат 70×100/16  
Ум. друк. арк. 8,0.  
Тираж 100 прим. Зам.

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2026  
© Автори статей, 2026

## ЗМІСТ

<b>Переднє слово .....</b>	<b>5</b>
----------------------------	----------

### СТАТТІ

<i>Марта Дмитрів</i> ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ІНДИВІДУАЦІЇ У ЗВ'ЯЗКУ З ІСНУВАННЯМ (ESSE) У ФІЛОСОФІЇ ТОМИ АКВІНСЬКОГО .....	7
<i>Олександр Зякун</i> ПИТАННЯ СУМІСНОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ ПРОБЛЕМИ СВЯТОЇ ТРИЙЦІ У ВЧЕННЯХ ГРИГОРІЯ НІСЬКОГО І ТОМИ АКВІНСЬКОГО .....	28
<i>о. Віталій Протасевич, о. Михайло Лесів</i> АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ВЧЕННЯ ПРО ЧЕСНОТИ СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО .....	48
<i>с. Марія Радість Гриник</i> «ПАРАЛЕЛІЗМ РОЗБІЖНОСТІ»: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ СВОБОДИ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ ТА СВ. ТОМИ АКВІН- СЬКОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КОРНЕЛІО ФАБРО .....	58
<i>Ігор Карівець</i> КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ ТОМИ АКВІНСЬКОГО: ДИЛЕМА ТА СУЧАСНІ ВИКЛИКИ .....	72
<i>Євген Мулярчук</i> ЕТИКА МИРУ ТА ВІЙНИ АВГУСТИНА І ТОМИ АКВІНСЬКОГО В АСПЕКТІ СУЧАСНИХ ЗАГРОЗ .....	86
<i>Андрій Синиця</i> РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ СХОЛАСТИКИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ОСОБЛИВОСТІ І ПЕРСПЕКТИВИ .....	97

# CONTENTS

<b>Foreword</b> .....	5
-----------------------	---

## ARTICLE

<i>Martha Dmytriv</i> THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY AND INDIVIDUATION IN RELATION TO EXISTENCE (ESSE) IN THE PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS .....	7
<i>Oleksandr Ziakun</i> THE QUESTION OF THE COMPATIBILITY OF INTERPRETATIONS OF THE PROBLEM OF THE HOLY TRINITY IN THE TEACHINGS OF GREGORY OF NYSSA AND THOMAS AQUINAS .....	28
<i>rev. Vitalii Protasevych, rev. Mykhailo Lesiv</i> ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE DOCTRINE OF THE VIRTUES OF ST. THOMAS AQUINAS .....	48
<i>s. Mariia Radist Hrynyk</i> “PARALLELISM OF DIVERGENCE”: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPTS OF FREEDOM IN G. W. F. HEGEL AND ST. THOMAS AQUINAS THROUGH THE LENS OF CORNELIO FABRO’S INTERPRETATION .....	58
<i>Ihor Karivets</i> THOMAS AQUINAS’ CONCEPTION OF JUST WAR: DILEMMA AND CONTEMPORARY CHALLENGES .....	72
<i>Yevhen Muliarchuk</i> THE ETHICS OF PEACE AND WAR OF AUGUSTINE AND THOMAS AQUINAS IN THE ASPECT OF CONTEMPORARY THREATS .....	86
<i>Andrii Synytsia</i> RECEPTION OF SCHOLASTICISM IN ANALYTIC PHILOSOPHY: SPECIFICS AND PROSPECTS .....	97

### Переднє слово

Появі першої частини випуску 33 представленого *Вісника* передували Міжнародний круглий стіл «Тома Аквінський і томізм: вчора, сьогодні, завтра», що відбувся у Львівському національному університеті імені Івана Франка 18 грудня 2025 року, й клопітка праця авторів нашого наукового журналу. Та найперше все це було зумовлено чітким усвідомленням львівською академічною спільнотою потреби відзначити 800-річний ювілей з дня народження Томи Аквінського, видатного середньовічного представника релігійно-філософської думки. Попри те, що нас віддаляє від нього уже стільки часу, його філософське вчення, в чому зможе пересвідчитися і вельмишановний Читач цього журналу, залишається актуальним і багато хто шукає в ньому відповіді на світоглядні питання, які перед нами ставить сьогодні. Адже, як і в далекому минулому, ми продовжуємо запитувати про наше призначення, прагнемо бути щасливими, шукаємо шлях до Бога й внутрішньої гармонії із самим собою. Попри освіченість громадян, розвиток науки і культури, що так відрізняють наші часи від середньовічних, багато речей, які б хотілося, щоб назавжди залишилися у минулому, продовжують бути тягарем для нормального життя і цивілізаційного поступу. Ба більше, новітні військові конфлікти й головню широкомасштабне вторгнення в Україну російського агресора лише розширили перелік екзистенційних загроз, що стоять перед сучасною людиною. Тож філософський спадок Томи Аквінського, який задумувався над питаннями духовності, що продовжують хвилювати сучасну людину, і далі цікавий для тих, хто шукає відповідей на «вічні» філософські питання.

У цьому випуску *Вісника* дослідники філософії з академічних осередків України – ЛНУ імені Івана Франка, НУ «Львівська політехніка», Українського Католицького Університету, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України – у своїх наукових статтях зосередилися на вивченні сутнісних аспектів вчення Томи Аквінського, зокрема коректному трактуванню в його філософії питання особистої ідентичності та індивідуальності у зв'язку з сутністю акту існування (*esse*) чи сумісності ідей тринітарних онтологій у персоналістському вченні Григорія Ніського й есенціалізмі Томи Аквінського відповідно, вченню про чесноти і осмисленню непересічної ролі людської особи тощо. Важливим питанням, відповідь на яке можна буде знайти на сторінках журналу, є компаративний аналіз поглядів Аквіната на трактування свободи, якщо порівнювати вчення середньовічного мислителя й Гегеля (на основі інтерпретації К. Фабро). Також окремо досліджено питання справедливої війни в інтерпретації Томи Аквінського. До того ж його ідеї

екстрапольовані на сучасні загрози й перестороги щодо майбутнього, щоб показати, наскільки складність сучасних соціально-політичних реалій виходить за межі запропонованого ним аналізу. Водночас ці його міркування зіставлені з етичними поглядами святого Августина, щоб окреслити шляхи до істинного миру й застерегти від компромісів, які до нього не ведуть. Зрештою, з'ясовано, як відбувалася рецепція ідей схоластики в аналітичній філософії, зокрема в аналітичному томізмі, що засвідчує нові можливості для розвитку томістичного вчення.

Зрозуміло, що через призму аналізу представлених питань можна висвітлити лише невелику частину багатогранного вчення середньовічного мислителя. Але уже цього цілком достатньо, щоб обґрунтувати актуальність і затребуваність його вчення в сучасному інтелектуально-філософському дискурсі. Окрім того, потрібно зауважити, що робота над *Вісником* триває – вчення Томи Аквінського і томізму, безперечно, продовжує бути джерелом натхнення й ідей для дослідників філософії й, сподіваємось, знайде свій відгук серед читачів нашого наукового журналу, праця над яким дає змогу розвивати філософську думку в Україні й робити її суголосю сучасним філософським дослідженням, важливим для європейського й світового інтелектуального дискурсу.

*Андрій Синиця*

## СТАТТІ

УДК 11/122:159.923.2]:141.30/.31](450)«12»  
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.01>

### ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ІНДИВІДУАЦІЇ У ЗВ'ЯЗКУ З ІСНУВАННЯМ (ESSE) У ФІЛОСОФІЇ ТОМИ АКВІНСЬКОГО

**Марта Дмитрів**

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
кафедра історії філософії  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: [dmytriv.martha@gmail.com](mailto:dmytriv.martha@gmail.com)  
ORCID ID 0009-0004-2741-3355*

У статті досліджено проблему особистої ідентичності з огляду на визначення й взаємозв'язок ідентичності (*identitas*), індивідуації (*individuatio*) та акту існування (*esse*) у філософії Томи Аквінського. У широкому сенсі проблема особистої ідентичності стосується пошуку принципів або критеріїв, згідно з якими особа зберігає свою самототожність всупереч внутрішнім чи зовнішнім змінам. На теоретичному рівні такий запит може припускати взаємозалежність між індивідуальністю (бути індивідом) та ідентичністю (бути тим самим індивідом). У процесі аналізу першоджерел викладено основне визначення нумеричної ідентичності як збереження сутнісних принципів субстанції – матерії та форми. Окремі філософські аргументи Аквіната свідчать про те, що ідентичність та індивідуація особи так чи інакше пов'язані саме з існуванням її душі. Виявлено, що у контексті поставленої проблеми роль душі є більш вагомою: через продовження існування індивідуальної душі особа залишається ідентичною після тілесної смерті й при воскресінні. Окреслено головні смислові відтінки поняття «індивідуація» та специфіку його вживання у першоджерелах, де цей термін водночас указує і на одиничність деякої істоти, і на її відмінність від інших суущих. Окремо увагу приділено питанню про те, чому переважно принципом індивідуації називається саме визначена матерія, і чому такий принцип не є універсальним для різних видів субстанцій. Розглянуто можливі інтерпретації щодо відношення ідентичності та індивідуації, на основі чого зроблено висновок, що обидва принципи можуть належати одному компоненту субстанції. Гіпотетично таким компонентом може бути навіть сам акт існування. На такий підставі критично проаналізовані ті дослідницькі інтерпретації, у яких вищезгадані принципи розглядаються у зв'язку з існуванням (*esse*) чи «способом існування» (*modus essendi*). У результаті встановлено як моменти неузгодженості, так і точки перетину зазначених тлумачень.

*Ключові слова:* Тома Аквінський, особиста ідентичність, самототожність, індивідуація, душа, існування, гілеморфізм, метафізика.

## Вступ

У схоластичній філософії тема ідентичності та індивідуації була передусім пов'язана з проблемами теологічного характеру. Питання про критерії особистої ідентичності людини постало ще з самих початків християнського богослів'я, адже доктрина тілесного воскресіння потребувала обґрунтування того, як особа може залишитися самототожною після роз'єднання душі й тіла. Зрозуміло, що гіломорфічне тлумачення людини як єдності душі й тіла лише ускладнювало пошуки єдиного критерію й породжувало питання на кшталт «як воскресле тіло людини може залишитися нумерично тим самим, якщо воно було знищене після смерті?» або «чи може відокремлена від тіла душа вважатися тією самою особою?». Звідси виникала потреба пошуків чіткого принципу ідентичності – тобто причини, завдяки якій особа залишається самототожною.

У такому контексті поставало питання не тільки про ідентичність людини до і після воскресіння, але й про її індивідуальність. Річ у тім, що деякі мислителі, серед яких був і Тома Аквінський, пов'язували процес індивідуації субстанції з матеріальним втіленням форми, у результаті якого й виникає єдина й конкретна істота – індивід. А це, зі свого боку, потребувало пояснення того, як душа (форма) може залишатися індивідуальною після смерті, тобто після свого роз'єднання з матеріальним тілом. Якби душа втратила свою індивідуальність після втрати тіла, важко уявити, як вона при цьому могла б залишатися самототожною. Науковці, що займаються інтелектуальною спадщиною Аквіната, по цей час сперечаються про те, чи справді особа – на думку філософа, – може пережити розділення душі й тіла, а відтак – чи зберігає вона свою ідентичність та індивідуальність між моментом тілесної смерті та воскресіння [Pasnau, 2024].

Треба також звернути увагу, що метафізичні погляди Томи Аквінського передбачають не лише гіломорфічний поділ компонентів субстанції (форми й матерії), а ще й розмежування сутності (*essentia*) та існування (*esse*). Деякі висловлювання схоласта (наприклад, у «Дискусійних питаннях про душу») дають підстави вважати, що для ідентичності та індивідуації осіб значущим є не тільки формальний та матеріальний чинник, але й сам акт існування душі. На цьому підґрунті постає ціла низка інтерпретацій, у яких зазначені принципи розглянуто у зв'язку з існуванням чи «способом існування» (*modus existendi*) [Gracia, 1979; Owens, 1994; Dewan, 1999; White, 2022].

Показово, що питання подібного роду зовсім не зникли з обрії метафізики, хоч сьогодні їхній контекст, очевидно, відрізняється. Уже в Новий час проблема особистої ідентичності значно відійшла від контексту богословських дискусій. Наприклад, концепція Дж. Локка порушує питання про те, як людина, перебуваючи у різних умовах простору й часу, сприймає себе як одну й ту саму особу [Gordon-Roth, 2025]. Звісно, що запит залишається приблизно тим самим, що й раніше: пошук причин або критеріїв, що пояснили б самототожність особи попри усі зміни, що з нею відбуваються. Тож навіть сучасних аналітичних філософів, що займаються темою особистої ідентичності, цікавить властиво те саме, що цікавило схоластів й теологів: як особа залишається

самототожною попри зміни – просторові, часові, фізичні тощо. Хіба що нині замість есхатологічних сюжетів про розділення душі з тілом чи тілесне воскресіння, філософів цікавлять мисленеві експерименти про розділення мозку та свідомості, реплікацію, телетранспортацію тощо.

Сьогодні значна частка західних дослідників є прихильниками психологічного редукціонізму, коли особисту ідентичність зводять до неперервності ментальних станів, пам'яті чи ще чогось [Olsen, 2024]. Зовсім небагато авторів пов'язують ідентичність з існуванням душі чи власне самим актом існування, хоча трапляються й винятки. Скажімо, порівняно співзвучною до ідей Томи Аквінського є концепція Р. Свінберна, що визначає особисту ідентичність як продовження або безперервність існування душі [Swinburne, 1984, р. 49]. Отож, інтерпретації, що будуть розглянуті в цій роботі, можуть стати корисним джерелом для розвитку окремих версій нонредукційного підходу, що в дискурсі сучасної філософії представлені недостатньо.

**Метою** статті є реконструкція поглядів Томи Аквінського щодо проблеми особистої ідентичності у взаємозв'язку з індивідуацією та актом існування. Поставлену мету буде реалізовано на підставі аналізу першоджерел, а також критичного розгляду інтерпретацій згаданого взаємозв'язку в історико-філософських дослідженнях.

### **Визначення ідентичності та її причин**

Поняття ідентичність у широкому сенсі може мати два значення. Якісна ідентичність вказує на наявність однакових якостей, тому такий вид ідентичності може існувати і між двома об'єктами (об'єкт «х» та «у» мають однакові якості; або об'єкт «х» має деякі ті самі якості у різні моменти часу). Тоді як нумеричною ідентичністю називають абсолютну самототожність, яка може існувати лише у відношенні речі до себе самої [Noonan & Curtis, 2022]. Наприклад, якості деякого об'єкта «х» можуть змінюватися протягом часу, але нумерично він залишається тією самою одиницею. У контексті особистої ідентичності здебільшого йдеться саме про друге: здатність особи залишатися чисельно одним і тим самим індивідом, незважаючи на зміну якостей, станів тощо.

Дещо про визначення нумеричної ідентичності можна знайти й у працях самого Аквіната. Так, у творі «Про принципи природи» (*De principiis naturae*) філософ практично повторює визначення Боеція, стверджуючи, що дещо може бути тим самим за родом, видом і за числом (нумерично), додаючи ще й тотожність за аналогією [Thomas Aquinas, 1951, С6.6; С4.4.8]. І в Боеція, і в Томи Аквінського знаходимо подібні приклади щодо нумеричної тотожності: Тулій – той самий, що й Цицерон, бо він один за числом (*De Trinitate*, I.2–I.3) [Boethius, 2004]; одне й те саме – Сократ і «той чоловік» із вказанням на Сократа [Thomas Aquinas, 1951, С6.6]. Можна зауважити, що у таких прикладах під нумеричною або числовою ідентичністю йдеться не стільки про внутрішню самототожність істоти, скільки про те, що різні імена можуть асоціюватися з одним і тим самим індивідом. Відомо, що у контексті питання Трійці Аквінат все ж розділяв тотожність речі та поняття (*identitas secundum rem et rationem*) й тотожність самої речі (*identitas secundum rem*) [Tuggy, 2025].

Проте стосовно матеріальних субстанцій на такому розрізненні не наголошується, адже у інших творах «бути тим самим за числом» вживається і в контексті переживання фізичних змін, таких як тілесна смерть, хоча спершу приведений приклад стосувався саме тотожності речі та поняття.

О. Саковська, говорячи про самототожність (*identitas*) у зв'язку з ученням Томи Аквінського про індивідуацію, визначає її як «перебування субстанції самою собою незалежно від часу та акцидентальних змін». Дослідниця акцентує на тому, що для збереження ідентичності необхідне збереження сутнісних властивостей цієї речі: «Сократ не перестає бути Сократом попри поступове старіння та набуття нових навичок» [Саковська, 2014, с. 18]. Здається, не буде помилкою зазначити, що незмінність сутнісних ознак свідчить про незмінність самих сутнісних принципів цієї істоти – і, як буде з'ясовано далі, саме так ідентичність визначає сам Аквінат.

Говорячи про ідентичність саме як про внутрішній метафізичний принцип самої речі, істоти чи особи, варто було б звернутися до тих фрагментів праць Томи Аквінського, де йдеться якраз про богословське питання воскресіння людини після смерті [Thomas Aquinas, 1996, XI, Q6]. У цьому контексті Аквінат стверджує: аби дещо було тим самим за числом (*idem numero*), необхідна тотожність сутнісних принципів (*principiorum essentialium*); а звідси, якщо будь-який із сутнісних принципів у окремій речі змінюється, то й сама ідентичність необхідно змінюється [Thomas Aquinas, 1996, XI, Q6.A1.C].

Отож збереження нумеричної ідентичності (ідентичності «за числом») залежить від збереження сутнісних принципів. У випадку індивідуальних та матеріальних субстанцій, до яких належать людські особи, такими сутнісними принципами є форма і матерія, або відповідно – душа та тіло. На цій підставі зроблено висновок, що оскільки обидва сутнісні принципи (душа й тіло) зберігаються після воскресіння, тоді треба вважати, що тіла людей воскреснуть як нумерично ті самі [Thomas Aquinas, 1996, XI, Q6.A1.C].

А оскільки субстанційна форма людини (душа) не розкладається після смерті, то навіть якщо внаслідок смерті тіло руйнується, завдяки збереженню форми воно залишиться тим самим [Thomas Aquinas, 1996, XI, Q6.A1.Rep3]. Уже на цьому прикладі ми можемо пересвідчитися в тому, що душа має виняткове значення не лише для збереження ідентичності людини як цілого, але навіть для ідентичності тіла. Однак наразі треба зосередитися на тому, що саме збереження *сутнісних принципів* Аквінат називає головним критерієм і причиною нумеричної ідентичності. Відповідно, для людини причиною особистої ідентичності мало б бути збереження обох її сутнісних принципів – душі й тіла. На такій підставі можна ще й логічно припустити, що принцип ідентичності мусить бути різним у різних видів істот та субстанцій, оскільки сутнісні принципи будуть різними, наприклад, у матеріальних субстанцій (сутність яких передбачає поєднання форми, матерії та акту існування) чи нематеріальних (сутність яких – лише форма у поєднанні з актом існування).

Однак тут ми зіштовхуємося з першим суперечливим моментом, адже в інших випадках слова Аквіната вказують на те, що для збереження

ідентичності має бути достатньо лише одного сутнісного принципу – душі. Зокрема, у «Дискусійних питаннях про душу» Аквінат присвячує чимало уваги тому, як душа може бути одночасно і поєднаною з тілом, і самостійною [Aquinas, 1949, Q1]. Хоча людина як ціле є поєднанням душі й тіла, і хоча вони поєднані у спільному акті існування, та все ж, як підкреслює Тома Аквінський, саме душа надає акт існування тілу, отримуючи цей акт від Бога: «душа отримує свій акт існування від Бога (...) й існує в тілі, як у матерії, проте акт існування душі не припиняється, коли тіло гине» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep2]; а також «той самий акт існування, що належить душі, душа надає тілу, так що для всього композиту існує один акт існування» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep1]; позаяк «тіло бере участь в акті існування душі, але не так досконалим, як сама душа» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep17].

Звідси акт існування особи як цілого не може припинитися тоді, коли ця особа втратить один зі своїх сутнісних компонентів – тіло. Якщо ж акт існування продовжується, і особа «виживає» після втрати тіла, то треба зробити висновок, що при цьому зберігається і її нумерична ідентичність, тобто що виживає «та сама» особа, а не якась інша.

Окрім того, аргумент щодо самостійності душі посилюється ще й тим, що окрім акту існування, душа за своєю інтелектуальною природою здатна трансцендувати матеріальне: «отримувати нематеріальне знання з матеріальних речей»; а звідси: «оскільки людська душа має здатність виходити за межі матеріального порядку, її існування виходить за межі тіла і не залежить від нього» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. C.8].

Як зазначає Р. Паснау, коментатори розділилися у тому, як усе-таки треба узгоджувати позицію філософа щодо цього: одна група схильна вважати, що для виживання особи недостатньо збереження лише душі, і що відокремлена душа не є тією самою особою, що й ціле; інша – що такий висновок малоімовірний з огляду на інші твердження Аквіната і з огляду на саму християнську доктрину [Pasnau, 2024]. Е. Стамп наголошує на тому, що погляди самого Томи є суперечливими, а якщо б мислитель справді вважав існування душі недостатнім для збереження ідентичності, це призвело б до серйозних ересей, які просто неправдоподібно приписувати Аквінату [Stump, 2002, p. 137–138].

Вище було пояснено, що для Аквіната своєрідним критерієм ідентичності особи є збереження душі й тіла, хоча при цьому саме збереження душі має визначальну роль. Втім, може виникнути окреме питання про те, що конкретно означає збереження душі. Найбільш простою й очевидною відповіддю буде те, що збереження душі означає продовження її акту існування. Альтернативна відповідь полягає у тому, що для збереження ідентичності самої душі необхідне збереження вже її сутнісних компонентів, бо так вимагає попереднє визначення ідентичності. До того ж, як самостійна річ, душа також має сутнісні «складники», тільки ними є вже не форма й матерія, а потенція й акт. Так зауважує Аквінат: «Оскільки людська душа є самостійною істотою, вона складатиметься з потенції та акту» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep6]. При цьому сама форма чи душа, за Аквінським, називається принципом існування: «форма не

є тотожною своєму акту існування, оскільки форма є принципом цього акту існування», тому «акт існування є природним наслідком самої форми» і «сама сутність форми пов'язана з її актом існування так само, як потенція пов'язана зі своїм власне актом» [Thomas Aquinas, 1949, Q6.C.9–Q6.C.11]. Про те, що форма є принципом існування Аквінат говорить неодноразово, наприклад, ще у «Сумі проти поган» [Thomas Aquinas, 2018a, 2.C54.6].

Отже, існування є «природним наслідком» душі, яка сутнісно відноситься до існування як потенція до акту. Таким чином ми лише складнішим шляхом приходимо до того висновку, що був зроблений вище: що збереження ідентичності душі означає продовження її існування.

### Принцип індивідуації

Якщо принцип ідентичності вказує на причину самототожності певної істоти, на її внутрішню здатність залишатися «одним і тим самим», то принцип індивідуації вказує на саму причину її одиничності і, відповідно, відокремленості від інших істот. У схоластичних дискусіях термін «індивідуальність» мав чимало різних смислових відтінків – це і неподільність, і відмінність від інших, і навіть (інколи) сама ідентичність [Gracia, 1994, p. 3–4].

У ширшому сенсі під «принципом індивідуації» можна ще розуміти позицію Томи Аквінського, яку Р. Гайнцман сформулював як «все, що існує, є індивідуальним»; звідси всі суцї є «одиничними істотами (Einzelwesen), про які не можна говорити у множині» [Heinzmann, 1994, S. 78–79]. Йдеться про те, що реально існують лише індивіди, тоді як види, роди чи інші універсалії існують лише через перших, адже за словами самого Аквіната: «універсалії не існують у природі як універсалії, а лише тією мірою, якою вони індивідовані» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep2]. Водночас дослідник також визнає і вужче розуміння індивідуації як «внутрішнього» принципу самої речі, про який йшлося перед цим.

За зауваженням Р. Гайнцманна, Аквінат давав різні відповіді щодо того, що саме виконує функцію індивідуації: найчастіше це була визначена матерія, рідше – форма [Heinzmann, 1994, S. 78–79]. Ймовірно, річ у тім, що різні суцї не можуть мати ту саму причину індивідуації. Як це формулює О. Саковська: «...томістичне розуміння принципу індивідуації передбачає наявність різних підходів до різнорідних суцїх» [Саковська, 2014, с. 19]. Скажімо, універсалії індивідуються через перебування в конкретних індивідах: «круглість» індивідується у цьому конкретному й одиничному круглому столі. Однак самі вже істоти мусять мати свою власну причину індивідуації, якою найчастіше постає матерія. Наприклад, цей конкретний глек виготовлений з унікального шматка глини, з якого не може бути виготовлений жоден інший глек. Та позаяк не всі істоти є матеріальними, то для нематеріальних (наприклад, ангелів) таким принципом може бути лише форма – принаймні, так стверджують окремі інтерпретації [Stump, 2003, p. 44–45].

Щодо останнього сам Аквінат, здається, не висловлювався достатньо чітко, хоча у «Сумі теології» є зауваження, що двоє ангелів не можуть належати до того самого виду, бо вони не складаються з матерії й форми; адже представники одного виду збігаються за формою, а розрізняються за числом

й матерією [Thomas Aquinas, 2018b, I, Q50.A4.C]. Це й підштовхує до висновку про те, що нематеріальні субстанції індивідуються самою лише формою, а звідси кожен ангел мусить бути унікальним представником свого виду. За аналогією, не може бути кількох білих кольорів, і лише матеріальне втілення білого у різних речах розрізняє «цей» білий колір паперу від «цього» білого кольору стіни.

Окремого розгляду заслуговує питання про те, чому саме матерію стандартно вважають принципом індивідуації у метафізиці Томи Аквінського. Дж. Оуенс наголошує, що індивідуація ніколи не була головним предметом праць Аквіната, якщо тільки не брати до уваги робіт сумнівної автентичності [Owens, 1994, p. 173]. Утім, багатьох окремих згадок цього поняття в інших творах вистачає, аби робити деякі висновки стосовно цього питання. Так, у творі «Про буття та сутність» зустрічаємо думку, що принципом індивідуації є визначена або «означена» матерія (*materia signata*) – матерія, що розглядається у визначених вимірах [Thomas Aquinas, 2017, C2.5]. Те саме стверджується і в коментарях на «Про Трійцю», де йдеться зокрема про індивідуацію форм [Thomas Aquinas, 1946, Q.IV, A.2]. У «Сумі проти поган» Тома також приписує визначеній матерії функцію індивідуації, говорячи що «сутності або щойності (*quidditas*) родів чи видів індивідуалізуються завдяки визначеній матерії того чи іншого індивіда» [Thomas Aquinas, 2018a, I, C21.5].

Отже саме визначена матерія найчастіше називається принципом індивідуації форм, принаймні у випадку матеріальних істот і речей. Під визначеною мається на увазі така матерія, яка вже володіє визначеною кількістю і займає конкретне місце у просторі – це уточнення є важливим, позаяк невизначена або «перша» матерія існує лише потенційно і, будучи неоформленою, ще не може мати жодних характеристик [Stump, 2003, p. 47]. Отже, можна узагальнити, що через визначені характеристики матерії (її розмір, просторове розташування тощо) субстанція набуває конкретності й відрізняється від інших, наприклад, інших осіб того самого роду чи виду. Так, форма «людина» індивідується у різних особах, тіла яких утворені з кількісно «різної» матерії, займають різне розташування у просторі й часі тощо.

Здається, за вищеописаною логікою мало б впливати, що для душі – яка теж є формою, принципом індивідуації так само є матеріальне тіло. Проте сам Аквінат запобігає такому висновку, кажучи: «Але людська душа відрізняється від інших сутностей тим, що її акт існування не залежить від тіла. І так само її індивідований акт існування (*esse individuum*), також не залежить від тіла; бо оскільки річ є одною, вона є неподільною сама по собі та відмінною від інших речей» [Thomas Aquinas, 1949, Q3.C.9].

Слова Аквіната вказують на те, що душа існує як індивід навіть без участі тіла (є одною, неподільною «сама по собі» та відмінною від інших), отже матерія не може бути принципом її індивідуації. Виходить, що видова форма або універсалія «людина» індивідується у Сократі через його тіло, але не можна аналогічно сказати, що індивідуальна душа Сократа (яка є формою) також індивідується через його тіло. Натомість зі слів філософа випливає, що акт існування цієї душі вже є індивідуальним, а звідси й душа як носій цього

акту існування також є індивідом. Про роль акту існування у цьому відношенні буде окремо сказано нижче, у відповідному підрозділі.

Інші дослідники наводять інші пояснення щодо індивідуації душі чи істот, наділених душею. Як підкреслює Е. Стамп, ідентичність та індивідуація будь-якої субстанції, за Аквінським, залежить від субстанційної форми, якою і є людська душа [Stump, 2022, p. 137]. Щодо самої душі Стамп пропонує інше пояснення, згідно з яким навіть відділена від тіла душа все ж індивідується через тіло, а конкретно – через своє минуле відношення до тіла [Stump, 2003, p. 54]. За таким тлумаченням, хоча матерія (тіло) робить душу індивідуальною, душа може зберегти свою індивідуальність та ідентичність навіть після смерті, тобто втративши тіло. За подібною логікою Р. Паснау підкреслює, що процес індивідуації відбувається у два етапи: «спочатку матерія індивідує форму, коли форма вперше втілюється в цій матерії, і з цього моменту форма набуває власної, фіксованої ідентичності» [Pasnau, 2024].

Також припускається, що може бути навіть декілька способів індивідуації чи розрізнення душ, адже, окрім іншого, Аквінат стверджував, що кожна душа є індивідуальною партикулярією ще й завдяки тому, що була сотворена Богом [Stump, 2022, p. 137]. Отож, крім різних принципів індивідуації щодо різнорідних суших, можна припустити, що, можливо, навіть ті самі субстанції можуть піддаватися різному порядку індивідуації – через створення, існування, матерію тощо.

### **Відношення ідентичності та індивідуації**

На жаль, існує небагато фрагментів, що могли б чітко свідчити про позицію Томи Аквінського щодо взаємозв'язку цих двох принципів (ідентичності та індивідуації). Тому є чимало інтерпретацій щодо того, як пояснити їхнє відношення у рамках томістської метафізики: чи вони є *тотожними*, чи *протилежними*, чи між ними є певна *причиновість* тощо.

По-перше, за спостереженням Х. Грасії, Аквінат нібито *ототожнює* ці два принципи у коментарях до трактату «Про трійцю» Боеція [Gracia, 1979, p. 79–80]. У цьому творі Тома Аквінський зауважив, що визначені виміри не можуть бути принципом індивідуації, бо вони можуть часто змінюватися щодо того самого індивіда, а з цього випливало б, що індивід не залишався б нумерично тим самим [Thomas Aquinas, 1946, C1.Q4.A2.25]. Виходячи з контексту, можна зробити висновок, що невизначені виміри означають саму просторову протяжність, визначені – конкретний розмір, або словами Томи «міру та фігуру» якоїсь речі. Таке зауваження Томи, на думку дослідника, може свідчити про те, що принцип індивідуації мусить збігатися з принципом ідентичності: хоча невизначені виміри могли б пояснити індивідуацію, вони не могли б пояснити нумеричну ідентичність індивіда – з цього зроблено висновок, що вони не можуть бути принципом індивідуації [Gracia, 1979, p. 80].

По-друге, той самий автор, відповідаючи на слова Аквіната, вказує на суперечливість такої позиції (тотожності обох принципів), адже ці принципи виконують властиво *протилежні* функції: ідентичність пов'язана з тотожністю, а індивідуальність – з розрізненням, відокремленням від інших [Gracia, 1979, p. 80]. З цього можна зробити висновок, що метафізична функція

принципу індивідуації за своєю природою є протилежною до функції ідентичності, а тому – вони не можуть бути тотожними. Саме тому дослідник критикує інших коментаторів Томи, наполягаючи, що матерія не може бути водночас і принципом індивідуації, і принципом ідентичності [Gracia, 1979, p. 80–81].

По-третє, є й чимало інших способів пояснювати відношення чи причинний зв'язок між цими принципами, які було б важко перерахувати у повному обсязі. Наприклад, їх можна тлумачити як два етапи одного процесу – приблизно так, як це описував Паснау щодо матеріальних субстанцій: «...спочатку матерія індивідує форму, коли форма вперше втілюється в цій матерії, і з цього моменту форма набуває власної, фіксованої ідентичності» [Pasnau, 2024]. У такому варіанті можна було б припустити, що індивідуація передує ідентичності, і без індивідуації форма не володіла б «фіксованою ідентичністю», або ж що набуття такої ідентичності є частиною процесу індивідуації. О. Саковська у своєму дослідженні стверджує, що здатність речі «зберігати свою інакшість щодо інших суцких» зумовлюється її самототожністю, з чого можна було б зробити висновок, що вже навпаки – індивідуація впливає з ідентичності [Саковська 2014, с. 18]. У Е. Стамп індивідуація та ідентичність не ототоженні, але в окремих питаннях, напр. проблеми ідентичності якісно нерозрізняваних об'єктів, терміни «нумерично один» (індивідуальність) та «нумерично той самий» (ідентичність) вживаються майже взаємозамінно [Stump, 2003, p. 44–45]; а в іншому дослідженні ця авторка стверджує, що ідентичність та індивідуація мають одну причину – субстанційну форму [Stump, 2022, p. 137].

Отож, окрім варіанту причиновості, ми також могли б припустити, що ці нібито протилежні функції (ототоження та розрізнення) можуть насправді належати одному принципу або ж що обидва принципи самі мають спільну причину. Всупереч зауваженню Грасія, немає підстав вважати, буцімто якийсь один компонент субстанції не міг би бути одночасно і принципом індивідуації, і принципом ідентичності, хоч би вони й були справді протилежними. Аргументом може слугувати вищезгаданий приклад безтілесних субстанцій – ангелів. Позаяк ідентичність залежить від збереження сутнісних принципів, а у безтілесних істот таким принципом може бути тільки форма, тоді форма і є причиною ідентичності ангелів. Окрім цього, вище вже було пояснено, що тільки за формою ангели можуть відрізнитися, тобто форма ангелів є не тільки принципом їхньої ідентичності, але й принципом їхньої індивідуації.

До того ж твердження про протилежність чи несумісність цих двох функцій є сумнівним, бо йдеться про різні відношення: ототоження, пов'язане з ідентичністю, має на увазі самототожність – тобто відношення істоти до самої себе; розрізнення, пов'язане з індивідуальністю, має на увазі окремішність цієї істоти, отже її відокремленість від інших. Отож аргументація Грасії щодо неможливості приписати функції індивідуації та ідентичності одному компоненту субстанції (у його прикладі – матерії, у нашому – формі), видається неспроможною. Головна проблема стосується того, якому саме компоненту

треба їх насправді приписувати – формі (душі), матерії (тілу) чи, можливо, акту існування?

### **Роль існування (esse) щодо ідентичності та індивідуальності у контексті вчення про душу**

Припущення, що ідентичність та індивідуалізація якимось пов'язані з самим актом буття чи існування (esse), може виникнути на ґрунті різних підстав. Виходячи з ідей, що були почасти розглянуті вище щодо душі, треба виділити два важливі моменти:

I. По-перше, ідентичність залежить від *акту існування* душі.

Попри деякі суперечливі погляди Аквіната щодо того, чи є людина тождана лише до своєї душі, чи до душі й тіла як цілого, у «Дискусійних питаннях про душу» стає досить ясно, що більшою мірою ідентичність залежить все-таки від збереження душі, адже зі знищенням тіла існування й самототожність особи не повинна перериватися. Зрештою, це мусить впливати з самої теологічної позиції Томи Аквінського, адже після смерті воскреснути й відбути Суд повинна та сама особа. Втративши тіло, та сама людина продовжує існувати як безтілесна душа, яка потім повертається у тіло. Отже, ідентичність людини мусить зумовлюватися саме неперервним існуванням душі.

Останнє ж можливо завдяки тому, що душа є головним або первинним «носієм» акту існування, тоді як тіло тільки «бере участь в існуванні душі» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep17]. Під «первинним» маємо на увазі послідовність причин, а не первинність у часі. Як це лаконічно трактує В. Стружевський: «...існування є завжди існуванням чогось, і форма якраз і становить те “щось”, у якому здійснюється процес існування» [Стружевський, 2014, с. 64]. Отож, ключовою умовою для збереження ідентичності є продовження того *акту існування*, який душа отримує у процесі творення. До того ж пригадаймо, що сама душа називається Аквінатом причиною або принципом існування.

Звісно, цих зауважень ще мало, аби довести, що існування є саме прямою «причиною» або *принципом*, а не просто однією з *умов* ідентичності. З іншого боку, сказати, що існування є лише «умовою» ідентичності, було б звичайним трюїзмом, і приписувати його Аквінату здається трохи сумнівним. Адже це те саме, що сказати «аби щось було зеленим, воно має спершу існувати» – що, звісно, не є хибою, але нічого не пояснює. Більш правдоподібним здається припущення, що душа є причиною ідентичності настільки, наскільки вона є головним носієм акту існування; відповідно, ідентичність особи залежить від збереження того сутнісного компонента, який відповідає за існування істоти як цілого – чим у випадку людської особи є душа.

II. По-друге, індивідуалізація та існування відбуваються «відповідно до того самого».

Постулювання матерії як принципу індивідуалізації поставило питання про те, як душа може залишатися індивідуальною після смерті тіла. Вище вже було сказано, що випадок душі є винятковим. Тепер треба зазначити, що свою відповідь на проблему Тома починає з наступної думки: «...кожна річ відповідно до того самого має існування та індивідуалізацію» [unumquodque secundum idem habet esse et individuationem] [Thomas Aquinas, 1949, Q1.Rep2]; що в

одному перекладі звучить як «акт існування та індивідуація речі завжди знаходяться разом» (пер. J. P. Rowan) [Thomas Aquinas, 1949, Q1.Rep2], а в іншому – «кожна істота володіє своїм актом існування та індивідуальністю відповідно до одного й того самого чинника» (пер. J. H. Robb) [Thomas Aquinas, 1984, Q1.Rep2]. Далі, оскільки душа отримує акт існування від Бога, то: «Звідси, ... акт існування душі не припиняється, коли тіло гине, так само як і індивідуація душі...» [Thomas Aquinas, 1949, Q1. Rep2].

Коротко кажучи, душа залишається індивідуальною після смерті тіла, позаяк вона не втрачає свого акту існування, який завжди пов'язаний з індивідуацією. Це дещо розходиться з інтерпретацією Стампа, згідно з якою душа залишається індивідуальною через свій минулий зв'язок з тілом. Однак формулювання «відповідно до того самого», як і переклад «завжди знаходяться разом» не дозволяє зробити однозначних висновків про те, про яке взаємовідношення тут йдеться. Сама логіка аргументації підштовхує до думки, що індивідуація залежить від існування, адже тут ніби пропонується заміна: не матерія як принцип індивідуації, але сам лише акт існування. З іншого боку, ніде прямо не йдеться про те, що одне є причиною або принципом іншого; радше стверджено, що вони або відбуваються разом, або над ними, ймовірно, стоїть якийсь інший принцип, «відповідно до якого» постає одне й інше.

Загалом напрошується висновок: причиною особистої ідентичності є продовження існування душі; а сам акт існування завжди індивідуальний, тож існування (душі) водночас є причиною і ідентичності, і індивідуальності особи, якій ця душа належить. Однак, виходячи з вищезгаданих фрагментів, важко ствердно відповісти, чи є існування *причиною* або принципом одного й іншого, а чи ці три елементи – існування, ідентичність та індивідуальність – виникають одночасно у процесі творення. Далі розглянемо, які підстави й пояснення щодо цього питання пропонували інші дослідники.

### **Роль існування щодо ідентичності та індивідуації в інтерпретаціях дослідників**

Х. Грасія запропонував так звану «екзистенційну теорію ідентичності» [Gracia, 1979, p. 90]. Треба одразу зауважити деяку специфіку статті цього автора. Якщо інші дослідження переважно орієнтовані на інтерпретацію поглядів самого Аквіната, роботу Грасії радше можна вважати філософськими пошуками самого автора у рамках метафізичної системи, заснованої середньовічним мислителем. Дослідник починає з зауваження, що згідно з томістською традицією, компонентами будь-якої матеріальної субстанції є: матерія, форма, існування, акциденції та сама субстанція. На основі цього припущено, що принцип ідентичності матеріальної субстанції мусить відповідати якомусь з цих компонентів [Gracia, 1979, p. 79]. Далі дослідник послідовно перевіряє кожен компонент субстанції на те, чи може той виконувати роль принципу ідентичності. У результаті такої перевірки виявляється, що відповідним кандидатом на цю роль може бути лише існування:

*Матерія* не може слугувати принципом ідентичності, позаяк вона сама не залишається ідентичною (змінюється розмір, розташування, і навіть сама кількість). Наприклад, у людини змінюється не тільки ріст, вага та інші тілесні

параметри, але послідовно змінюються самі клітини тіла; тут Грасія також пригадує і про доктрину безсмертя, згідно з якою матеріальний компонент (тіло) може бути знищений без загрози для особистої ідентичності [Gracia, 1979, p. 81].

*Субстанція* не може слугувати принципом ідентичності (тобто: субстанція як ціле не може бути самою причиною своєї власної ідентичності), оскільки такий принцип нічого не пояснює й призводить до кола: субстанція є ідентичною, оскільки вона є субстанцією; або: а ця троянда – це та сама троянда, бо вона є цією трояндою [Gracia, 1979, p. 83]. Окрім того, на думку Грасії, окремі компоненти субстанції не залишаються нумерично ідентичними, а звідси не ясно, як їхнє ціле (субстанція) може при цьому бути причиною ідентичності [Gracia, 1979, p. 84].

*Акциденції*, мабуть, найбільш очевидно не можуть бути кандидатом на роль такого принципу, позаяк це логічно суперечливо стверджувати, що річ залишається незмінною завдяки тому, що в ній змінюється. Адже акциденції – це якраз ті елементи субстанції, які можуть змінюватися, не змінюючи субстанції, а отже, її ідентичності [Gracia, 1979, p. 86].

*Форма*, на думку Грасії, сама по собі не є індивідуальною, а тому не може бути принципом ідентичності одиначної речі [Gracia, 1979, p. 88]. Якщо б ми припустили одиначність самих форм, то це призводило б до номіналістичної онтології, яка не може бути сумісною з томізмом. Проте такий аргумент Грасії також видається не надто переконливим, адже раніше ми вже з'ясували, що випадок душі є винятковим: вона сама є одиначною і неподільною. Можливо, форми як такі не є причиною ідентичності, і лише душі – які є водночас формами й індивідами, можуть виконувати таку роль.

Отож, залишилося тільки *існування*, яке, за словами Грасія, справді може виконувати роль принципу ідентичності. Річ у тім, що у процесі створення індивідуальної субстанції, саме існування зрештою робить цю субстанцію «цілісною одиначною», «актуалізує її як конкретну істоту» [Gracia, 1979, p. 88]. Так, за зауваженням дослідника, існування надає речі «екзистенційної єдності», яка й забезпечує ідентичність. Отож, отримуючи свій акт існування, істота стає цілою одиначною, і залишається такою, адже саме існування є строго індивідуальним. Інакше ми могли б сказати, що через існування істота стає «нумерично одиначною», і залишається «нумерично *тим самим* одиначною», адже існування не може розмножитися чи розділитися, воно є необхідно одиначним.

Трохи відійшовши від схоластичної термінології, ми могли б краще зрозуміти такий аргумент, уявляючи початок існування як початок однієї й неперервної події. З такого погляду, субстанція є ідентичною через свою «участь» у цій події, яка є принципово одиначною. Тут може виникнути питання: але що робить саме існування одиначним чи, як ми це назвали, одиначною подією? І як можна пересвідчитись у тому, що існування – завжди одне і те саме? Відповідь на це питання у контексті томістичної метафізики є дуже простою і майже аксіоматичною: одиначність та існування – нероздільні; все, що існує, є строго індивідуальним, і навіть універсальне існує через індивідуальне [Aquinas, 1949, Q1. Rep2].

Дослідження Дж. Оуенса стосується проблеми індивідуації у філософії Томи Аквінського. На відміну від попередньої, ця стаття спрямована передусім на реконструкцію поглядів схоластичного філософа. Спираючись на комплексний аналіз корпусу праць Аквіната, автор наголошує на тому, що саме *існування* треба вважати причиною або принципом індивідуації у цього мислителя.

Передусім звернено увагу на те, що, згідно з Томою Аквінським, існування якоїсь речі пізнається майже безпосередньо, а не постає в результаті абстрагування. Кожна річ одразу сприймається нами як така, що існує, адже існування – це те, що найперше робить її частиною дійсності, яку досліджує розум. І у такий спосіб, «будучи безпосередньо досягнутим через (...) судження, воно [існування] об'єднує всі різноманітні елементи речі в єдине ціле (або “в цілісну одиницю”» [Owens, 1994, p. 174], перетворюючи їх у те, що ми розуміємо під індивідом.

Але не тільки у пізнанні речей та акті судження, а й у самих речах існування виконує подібну функцію. Наприклад, щодо людської особи саме існування є тим, що поєднує прямо непов'язані акциденції, як висота й музичні здібності; адже сутнісно немає жодних причин, які б поєднували ці дві ознаки – є інші люди, у яких ці якості не поєднані. Звідси, їх поєднує саме *існування* в одній особі, інакше – існування робить їх цілісною одиницею [Owens, 1994, p. 174]. До того ж існування також виконує і функцію розрізнення, яку теж пов'язують з індивідуацією. У цьому контексті Оуенс підкреслює, що речі, за словами Томи, відрізняються за існуванням: як такі, що існують, вони відрізняються, бо існування коня не є існуванням людини, а існування цієї людини не є існуванням тієї людини [Owens, 1994, p. 175].

Поміж іншого, дослідник посилається і на вищезгаданий фрагмент трактату «Дискусійні питання про душу», де Аквінат стверджує, що існування та індивідуація відбуваються «відповідно до того самого» [Thomas Aquinas, 1949, Q1.Rep2]. Оуенс тримається загальноприйнятого тлумачення, що вираз «відповідно до того самого» вказує на певний вид причиновості. У цьому випадку дослідник інтерпретує цю причиновість у такий спосіб, що саме форма (або душа), будучи причиною існування, є також причиною індивідуації [Owens, 1994, p. 177]. Оуенс узгоджує цю думку з іншим коротким висловом Томи, що «все має єдність та індивідуальність» згідно з тим, що воно «має існування» [Owens, 1994, p. 175]. Коротко кажучи, дослідник наполягає на тому, що душа або форма є причиною існування, а існування є причиною індивідуації.

Дослідження Л. Девана спрямоване насамперед на критику інтерпретації Дж. Оуенса та її прихильників. Зокрема, Деван зауважує, що згадані цитати Томи доводять тільки те, що існування й індивідуація нерозривно пов'язані, але не доводять, що одне є причиною другого [Dewan, 1999, p. 412]. Отже, Деван не приймає того, що вирази на кшталт «згідно з» вказують на причинний зв'язок [Dewan, 1999, p. 408].

Водночас дослідник наполягає, що функція, яку Оуенс хибно приписує існуванню (утворення речі як цілісної одиниці), насправді треба було б

приписувати самому суб'єкту або субстанції [Dewan, 1999, р. 407]. На підтвердження цього, автор наводить фрагмент з «Суми проти поган», з якого випливає, що існування субстанції (існування Сократа) та існування акциденцій (існування «білого») пов'язані через своє «приєднання» до самого суб'єкта чи субстанції (Сократа) (*Summa Contra Gentiles* 2, C52.3) [Dewan, 1999, р. 407]. З цього можна зробити доволі несподіваний висновок, що субстанція є причиною свого власного утворення як цілісної одиниці.

Врешті, сам Деван дещо уточнює та виправляє цю тезу, розвиваючи тлумачення, що індивідуальність – це саме спосіб існування (*modus essendi*) субстанцій, а конкретніше – первинних субстанцій. Пригадаймо, що «первинні субстанції» позначають індивіди, «вторинні субстанції» – види [Dewan, 1999, р. 413–417]. Грубо кажучи, загальний принцип індивідуації (усе що існує – індивідуальне), дослідник перетворює на «субстанції існують індивідуально». Може скластися враження, що така інтерпретація нічого змістовно не додає, однак тут має місце зовсім інший зв'язок причин: існування субстанцій не є причиною індивідуації, бо саме існування субстанцій є індивідуальним.

Подібне пояснення може викликати сумніви, бо видається, що тут ми ризикуємо потрапити у логічне коло, де індивідуальне існування визначають як (спосіб) існування індивідів. Проте автор намагається уникнути цього, додаючи різні свідчення того, що спосіб існування індивідів – це самостійне існування, існування у самому собі (на противагу універсалиям, або акциденціям, які існують «через інших») [Dewan, 1999, р. 418–419]. Тоді виходить, що індивідуальне існування у Девана – це те саме, що й самостійне існування, тобто існування в самому собі.

Дж. Вайт у порівняно нещодавній статті також міркує про зв'язок існування та індивідуації, хоч і в дещо іншому контексті. Дослідник вважає, що і сутність, і існування наділені двома протилежними функціями. Так, поняття *сутності* дозволяє досягнути єдності та множинності видів та родів, за якими різні індивіди можуть поєднуватися в одну групу, але й відрізнятися від індивідів іншого виду. А поняття *існування* дає змогу, з одного боку, досягнути абсолютну метафізичну відмінність між усіма істотами (адже кожна має власне унікальне, одиничне існування), з іншого боку – їхню спільність (адже кожній притаманне існування, кожна істота бере участь у бутті) [White, 2022, р. 61–62]. За такою логікою, індивідуація окремих істот залежить від існування, хоча автор, як видається, не заперечує й інших принципів індивідуації – через форму (в ангелів) та матерію (у тілесних істот).

У підсумку цього підрозділу доцільно зробити декілька суттєвих зауважень. По-перше, вищеописані інтерпретації доволі непросто розглядати як цілісну дискусію, позаяк між ними відсутній лад у визначенні, вживанні та контексті самих понять. Так, наприклад, можемо зауважити, що Грасія та Оуенс приписують існуванню практично ту саму функцію – воно перетворює істоту або річ на «цілісну одиницю». Саме таке формулювання, що існування перетворює річ на «цілісну одиницю» (англ. *unit* або *single unit*) наявне в обох авторів [Gracia, 1979, р. 88; Owens, 1994, р. 174]. Проте у Грасії це стає підставою називати існування причиною ідентичності, а в Оуенса – називати його

причиною індивідуації. Крім того, сам Грасія спершу говорить (щодо матерії), що неможливо приписувати одному принципу одночасно функцію індивідуації та ідентичності, бо вони сутнісно протилежні, хоча у підсумку робить те саме щодо існування [Gracia, 1979, p. 80–88; 88–90]. Вочевидь, річ у тім, що в першому випадку Грасія під індивідуацією має на увазі суто відмінність істоти від інших; а в другому – йдеться про одиничність або неподільність. Хоча у самого Аквіната, як вже було з'ясовано, ці два значення однаково належать до індивідуації: «оскільки річ є одною, вона є неподільною сама по собі та відмінною від інших речей» [Aquinas, 1949, Q3.C.9].

Далі, у відповіді Девана на працю Оуенса наявна ще одна проблема: питання «що робить істоту цілісною одиницею» переходить у питання «що поєднує різні компоненти істоти в єдине ціле» [Owens, 1994, p. 174; Dewan, 1999, p. 404–406]. У першому випадку ми говоримо про єдність та одиничність субстанції як цілого, з якого постфактум може впливати єдність її окремих елементів; у другому – про те, *що* робить різні компоненти частиною єдиного цілого, і тут вже можна відповісти, що причиною є субстанція, бо елементи існують «у ній». Коротко кажучи, у першому випадку йдеться про причину одиничності та єдності самої субстанції як цілого, у другому – про єдність між елементами цієї субстанції.

Що ж стосується статті Вайта, то в ній йдеться про те, як поняття існування може водночас свідчити і про унікальність окремих істот, і про єдність між ними. Натомість проблема причинності, про яку йшлося попередньо, не є головним предметом уваги цього дослідника. З іншого боку, він каже, що через одиничність (або «сингулярність») існування, дві істоти є цілковито метафізично відмінними одна від одної [White, 2022, p. 61] – а це можна було б тлумачити як відношення причини до наслідку.

Якщо ж ми все-таки спробуємо впорядкувати усі ці тлумачення, то, звісно, знайдемо деякі спільні моменти. Наприклад, Оуенс, Грасія і (частково) Вайт – говорять про те, що через існування річ постає як окрема одиниця чи індивід. Тільки перші двоє акцентують на “одиничності” та єдності істоти, а останній – на її окремості чи відмінності від інших індивідів. В обох випадках це можна розуміти так, що існування або робить річ індивідуальною, або свідчить про цю індивідуальність. Про те, що індивідуальність є щонайменше *передумовою* ідентичності, говорять навіть автори, згадані раніше, наприклад, те саме було у Паснау, у якого «набуття фіксованої ідентичності» – це кінцевий етап індивідуації [Pasnau, 2024].

Натомість позиція Девана відображає деякий скептицизм щодо того, чи треба тлумачити зв'язок між існуванням та індивідуацією саме як причинність, тобто чи існування є саме *причиною* індивідуальності. У попередньому підрозділі було зазначено, що подібний сумнів може бути виправданим: навіть у різних перекладах того самого вислову Аквіната «unumquodque secundum idem...» причинність то виникає, то зникає [Aquinas, 1949, Q1.Rep2]. Десь дослівно перекладено «відповідно до того самого», десь додано «відповідно до того самого чинника», а десь цей вислів перетворено на те, що вони «завжди знаходяться поруч».

Щодо зв'язку існування, індивідуації та ідентичності, то лише у праці Х. Грасії вони всі поставлені в єдиний ланцюжок «існування–індивідуація–ідентичність», якщо погодитися з тим, що перетворення речі на «цілісну одиницю» означає не що інше, як індивідуацію. Варто також зауважити, що погляди Оуенса та Грасії можна було б синтезувати: душа є причиною існування (за Оуенсом), існування – причиною індивідуальності (в обох), а індивідуальність – ідентичності (у Грасії). На жаль, найбільша загроза для подібних інтерпретацій філософії Аквіната – це тексти самого Аквіната, позаяк питанню індивідуації філософ окремої уваги не приділяв, щодо особистої ідентичності висловлювався неоднозначно, а щодо відношення одного й іншого чітких тверджень знайти годі.

### Висновок

У процесі дослідження встановлено, що у томістській метафізиці проблема особистої ідентичності та індивідуації вимагає врахування нюансів, пов'язаних із вченням Томи Аквінського про душу. Хоча в широкому сенсі нумерична ідентичність означає збереження сутнісних принципів, у випадку людських осіб визначальною є не тільки сутність, але й акт існування. Те, що душа зберігає свою самототожність та індивідуальність навіть попри втрату іншого сутнісного компонента, прямо залежить від її особливого відношення до акту існування людини як цілого. Для цього відношення характерно, що саме душа є безпосереднім реципієнтом і носієм акту існування, який, з одного боку, гарантує збереження ідентичності (тобто продовження існування душі), а з іншого – забезпечує одиничність та неподільність самої душі незалежно від тіла.

Водночас треба зауважити, що більш конкретизовані пояснення взаємовідношення між існуванням та принципами ідентичності й індивідуації залишаються дискусійними. Компаративний аналіз інтерпретацій вказує на головні перешкоди для досягнення консенсусу – це і термінологічна неузгодженість, і недостатній предметний аналіз окремих питань у самого Аквіната, а подекуди навіть суперечливі висловлювання цього філософа. З іншого боку, таке різноманіття підходів має й позитивний аспект, адже деякі з них можуть мати самостійне теоретичне значення.

У статті було розглянуто чимало варіантів розуміння самих принципів ідентичності та індивідуації, а також можливого зв'язку між ними, зокрема: 1) принцип індивідуації – матерія; принцип ідентичності – форма [Stump, 2003, р. 47–54]; 2) субстанційна форма – це і принцип індивідуації, і принцип ідентичності [Stump, 2022, р. 137–138]; 3) індивідуація має два етапи: матерія – принцип індивідуації форми; індивідуальна форма – причина ідентичності [Pasnau, 2024]; 4) існування – причина індивідуації; індивідуальність (через існування) – причина ідентичності [Gracia, 1979, р. 88–90]; 5) форма – принцип існування; існування – принцип індивідуації [Owens, 1994, р. 175–177]; 6) існування та індивідуація нероздільні, і називати одне причиною іншого – недоречно [Dewan, 1999, р. 413–424].

Припущення про те, що акт існування може бути причиною особистої ідентичності та/або індивідуації, видається напрочуд релевантним у контексті

відносно нещодавніх філософських дебатів. Як вже згадано, серед сучасних філософів небагато прихильників нонредукційної теорії особистої ідентичності чи таких, що підтримують існування душі як її критерій. Проте є й інші проблеми новітніх дискусій про особисту ідентичність, що сприяють поверненню до питання відношення між індивідуальністю, ідентичністю та існуванням.

Зокрема, так звана «проблема поділу» (fission problem) ставить питання про те, чи справді індивідуальність є необхідною для виживання та збереження особистої ідентичності [Olson, 2024]. Сумнів виникає внаслідок припущення про те, що свідомість і тіло людини можуть бути розділеними або реплікованими, унаслідок чого постає питання про долю особистої ідентичності у таких сценаріях. Можливо, переосмислення концептів, про які йдеться у цій роботі, дозволить знайти нові відповіді на цю проблему. Адже хоча чимало філософів вважають, що поділ (втрата індивідуальності) призвів би до знищення ідентичності, у них не часто трапляються аргументи, що пов'язували б одиничність та самототожність з самим існуванням. Отже, подальші дослідження томістської перспективи щодо проблеми ідентичності є доречними як з історико-філософської перспективи, так і для розвитку актуальних філософських проблем.

#### Список використаних джерел

1. Саковська О. Ю. Principium individuationis у Св. Томи Аквінського. *Magisterium. Історико-філософські студії*. 2014. Т. 55. С. 15–19. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Magisterium\\_ist\\_2014\\_55\\_4](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Magisterium_ist_2014_55_4).
2. Стружевський В. *Онтологія : підручник*. Київ : Дух і літера, 2014. 312 с.
3. Boethius S. De Trinitate [Electronic resource] / Latin text – Loeb edition; transl. into English by E. C. Kenyon (2004); electr. ed. by E. Buckner (London, 2010). URL: <https://www.logicmuseum.com/authors/boethius/boethiusdetrinitate.htm>.
4. Dewan L. The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. 1999. Vol. 63, No. 3. P. 403–424.
5. Gordon-Roth J. Locke on Personal Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2025. / E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/locke-personal-identity/>.
6. Gracia J. J. E. Introduction: The Problem of Individuation. *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650* / ed. by J. J. Gracia. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1994. P. 1–20.
7. Gracia J. J. E. Numerical Continuity in Material Substances: The Principle of Identity in Thomistic Metaphysics. *The Southwestern Journal of Philosophy*. 1979. Vol. 10, No. 2. P. 73–92.
8. Heinzmann R. Thomas von Aquin. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart, Berlin, Köln : Kohlhammer, 1994. 281 S.
9. Noonan H., Curtis B. Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2022. / E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/identity/>.
10. Olson E. T. Personal Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2024. / E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/identity-personal/>.

11. Owens J. Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274). *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650* / J. J. Gracia (ed.). Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1994. P. 173–194.
12. Pasnau R. Thomas Aquinas. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2024. / E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/>.
13. Stump E. Aquinas. New York : Routledge, 2003. 632 p.
14. Stump E. The Nature of Human Beings. *The New Cambridge Companion to Aquinas* / ed. by E. Stump, T. J. White. Cambridge : Cambridge University Press, 2022. P. 126–152.
15. Swinburne R. Personal Identity: the Dualist Theory. *Personal Identity: Great Debates in Philosophy* / R. Swinburne, S. Shoemaker (eds.). Oxford : Blackwell, 1984. P. 1–66.
16. Thomas Aquinas. Questions on the Soul / transl. by J. H. Robb. Milwaukee : Marquette University Press, 1984. 275 p.
17. Thomas Aquinas. De principiis naturae [Electronic resource] / Latin text – Leonine Edition (1976), ed. by The Aquinas Institute; transl. into English based on R. A. Kocourek (1951). URL: <https://aquinas.cc/la/en/~DePrinNat>.
18. Thomas Aquinas. De Ente et Essentia [Electronic resource] / Latin text – Leonine Edition (1976), ed. by The Aquinas Institute; transl. into English by R. T. Miller (2017). URL: <https://aquinas.cc/la/en/~DeEnte>.
19. Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de anima [Electronic resource] / Latin text – Leonine Edition (1996), ed. by The Aquinas Institute; transl. into English by J. P. Rowan (B. Herder Book Company, 1949). URL: <https://aquinas.cc/la/en/~QDeAn>.
20. Thomas Aquinas. Quodlibet XI [Electronic resource]. *Quodlibetal Questions I–XII* / Latin text – Leonine Edition (1996), ed. by The Aquinas Institute; transl. into English by Urban Hannon, n. d. URL: <https://aquinas.cc/la/en/~QXI>
21. Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles [Electronic resource] / Latin text – Marietti edition (1961), based on Leonine editions 1918, 1926, 1930, ed. by The Aquinas Institute; transl. into English by L. Shapcote. URL: <https://aquinas.cc/la/en/~SCG1>.
22. Thomas Aquinas. Summa Theologiae I, q. 1–49 [Electronic resource] / Latin text – Leonine Edition, ed. by The Aquinas Institute; transl. into English by L. Shapcote. URL: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>.
23. Thomas Aquinas. Super Boetium de Trinitate [Electronic resource] / Latin text – ed. by B. Decker (Lugduni Bataurorum, 1959), digit. by R. Busa S. J., ed. by The Aquinas Institute; transl. into English by R. E. Brennan (1946), q. 1–4; A. Maurer (1953), q. 5–6. URL: <https://aquinas.cc/la/en/~DeTrin>.
24. Tuggy D. Trinity: History of Trinitarian Doctrines. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2025. / E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/trinity/trinity-history.html>.
25. White T. J. Essence and Existence, God’s Simplicity and Trinity. *The New Cambridge Companion to Aquinas* / E. Stump, T. J. White (eds.). Cambridge : Cambridge University Press, 2022. P. 57–84.

## References

- Boethius, S. (2004). *De Trinitate* / transl. from Latin by E. C. Kenyon; ed. by E. Buckner.
- Dewan, L. (1999). The individual as a mode of being according to Thomas Aquinas. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 63(3), 403–424.
- Gordon-Roth, J. (2025). Locke on personal identity. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/locke-personal-identity/>
- Gracia, J. J. E. (1979). Numerical continuity in material substances: The principle of identity in Thomistic metaphysics. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 10(2), 73–92.
- Gracia, J. J. E. (1994). Introduction: The problem of individuation. In J. J. Gracia (ed.), *Individuation in scholasticism: The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650* (pp. 1–20). New York : State University of New York Press.
- Heinzmann, R. (1994). *Thomas von Aquin: Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Noonan H. & Curtis B. (2022). Identity. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/identity/>
- Olson E. T. (2024). Personal identity. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/identity-personal/>
- Owens, J. (1994). Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274). In J. J. E. Gracia (ed.), *Individuation in scholasticism: The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650* (pp. 173–194). New York : State University of New York Press.
- Pasnau, R. (2024). Thomas Aquinas. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/>
- Sakovska, O. Y. (2014). Principium individuationis u Sv. Tomy Akvinskoho [Principium individuationis in St. Thomas Aquinas]. *Magisterium. Istoryko-filosofichni studii*, 55, 15–19. [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Magisterium\\_ist\\_2014\\_55\\_4](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Magisterium_ist_2014_55_4) (In Ukrainian).
- Struzhevskiy, V. (2014). *Ontolohiia* [Ontology]. *Dukh i Litera*. (In Ukrainian).
- Stump, E. (2003). *Aquinas*. New York : Routledge.
- Stump, E. (2022). The nature of human beings. In E. Stump & T. J. White (eds.), *The New Cambridge companion to Aquinas* (pp. 126–152). Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinburne, R. (1984). Personal identity: The dualist theory. In R. Swinburne & S. Shoemaker (eds.), *Personal identity: Great debates in philosophy*. Oxford : Blackwell.
- Thomas Aquinas. (1946/1953). *Super Boetium de Trinitate* / Leonine Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by R. E. Brennan & A. Maurer. <https://aquinas.cc/la/en/~DeTrin>

- Thomas Aquinas. (1949). *Quaestiones disputatae de anima* / Leonine Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by J. P. Rowan. <https://aquinas.cc/la/en/~QDeAn>
- Thomas Aquinas. (1951). *De principiis naturae* / Leonine Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by R. A. Kocourek. <https://aquinas.cc/la/en/~DePrinNat>
- Thomas Aquinas. (1984). *Questions on the soul* / transl. from Latin by J. H. Robb. Milwaukee: Marquette University Press.
- Thomas Aquinas. (1996). *Quodlibet XI*. In *Quodlibetal Questions I–XII* / Leonine Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by U. Hannon. <https://aquinas.cc/la/en/~QXI>
- Thomas Aquinas. (2017). *De Ente et Essentia* / Leonine Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by R. T. Miller. <https://aquinas.cc/la/en/~DeEnte>
- Thomas Aquinas. (2018a). *Summa Contra Gentiles* / Marietti Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by L. Shapcote. <https://aquinas.cc/la/en/~SCG1>
- Thomas Aquinas. (2018b). *Summa theologiae I*, q. 1–49. Leonine Edition; ed. by The Aquinas Institute, transl. from Latin by L. Shapcote. <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>
- Tuggy, D. (2025). Trinity: History of Trinitarian Doctrines. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/trinity/trinity-history.html>
- White, T. J. (2022). Essence and existence, God's simplicity and Trinity. In E. Stump & T. J. White (eds.), *The New Cambridge Companion to Aquinas* (pp. 57–84). Cambridge: Cambridge University Press.

## THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY AND INDIVIDUATION IN RELATION TO EXISTENCE (ESSE) IN THE PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS

**Martha Dmytriv**

*Ivan Franko National University of Lviv,  
Department of History of Philosophy  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine  
e-mail: dmytriv.martha@gmail.com  
ORCID ID 0009-0004-2741-3355*

This article examines the issue of personal identity by considering the definitions and correlation between identity (*identitas*), individuation (*individuatio*), and the act of existence (*esse*) in the philosophy of Thomas Aquinas. In a broader sense, the problem of personal identity refers to the search for principles or criteria according to which a person maintains their self-identity despite internal or external changes. On a theoretical level, such a question may imply a connection between individuality (being an individual) and identity (being the same individual). In the course of analyzing primary sources, the basic definition

of numerical identity is presented as the preservation of the essential principles of substance – matter and form. Certain philosophical arguments by Aquinas suggest that a person's identity and individuation are in some way linked precisely to the existence of their soul. It is argued that, in the context of this problem, the role of the soul is more significant: through the continued existence of the individual soul, a person remains identical after bodily death and upon resurrection. This paper outlines key semantic nuances of the concept of "individuation" and the specifics of its usage in primary sources, where this term simultaneously points to the singularity of a certain being and to its distinction from other beings. Particular attention is paid to the question of why designated matter is predominantly regarded as the principle of individuation, and why such a principle is not universally applicable to different types of substances. The analysis of possible interpretations concerning the relationship between identity and individuation led to the conclusion that both principles may belong to a single component of a substance. Hypothetically, the very act of existence could be such a component. On this basis, the author critically analyzes those scholarly interpretations in which the aforementioned principles are considered in connection with existence (esse) or the "mode of existence" (modus essendi). As a result, both areas of disagreement and areas of agreement among these interpretations were identified.

*Keywords:* Thomas Aquinas, personal identity, self-identity, individuation, soul, existence, hylomorphism, metaphysics.

Отримано / Received: 13.05.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026

УДК 111/114:159.923:141.4]:27-144.89](4/5)«03/12»  
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.02>

## ПИТАННЯ СУМІСНОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ ПРОБЛЕМИ СВЯТОЇ ТРИЦІ У ВЧЕННЯХ ГРИГОРІЯ НІСЬКОГО І ТОМИ АКВІНСЬКОГО

**Олександр Зякун**

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
кафедра історії філософії  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: [Oleksandr.Ziakun@lnu.edu.ua](mailto:Oleksandr.Ziakun@lnu.edu.ua)  
ORCID ID 0009-0005-8353-2540*

У статті проаналізовано проблему узгодження та взаємовідношення відношення єдиного і множинного у тринітарній онтології Григорія Ниського і Томи Аквінського, розглянуто перспективу сумісності й діалогу між енергійною та субстанційною онтологіями у спосіб дослідження підходів обох авторів. Перший розділ присвячений підходу Григорія Ниського, в якому представлені два аргументи на користь думки, що існує не три боги, а один. В їхню основу покладено два неоплатонічні поняття – «індивідуальну сутність» та «колективну універсалію» – які Григорій переосмислює і використовує для пояснення свого підходу. Перший аргумент (про єдину сутність) спрямований до язичників і не виражає переконань Григорія, тоді як другий (про єдність дії) – спрямований до християн і стверджує енергійну єдність божественних Осіб, відтак те, що йдеться про одного Бога, а не про трьох. В другому розділі йдеться про підхід Томи Аквінського, згідно з яким означена проблема вирішується через переосмислення категорії відношення, а співвідношення божественних Осіб – через розширення змісту поняття «річ», що дозволяє йому стверджувати про речову тотожність сутності й Осіб, і водночас про речову відмінність божественних Осіб. Єдність і множинність Тома пропонує розглядати на двох рівнях – математичному й трансцендентальному, завдяки чому він уникає суперечностей, пов'язаних із кількісним обчисленням цих термінів. В третьому розділі проведено компаративний аналіз цих двох підходів. Встановлено, що обидва мислителі узгоджують сутність і три Особи Св. Трійці через переосмислення класичних метафізичних категорій (сутності, відношення, іпостасі), а в питанні відношення і Григорій, і Тома наполягають на нероздільності сутності й Осіб, заперечуючи можливість підпорядкованості, однак проблема персоналізму і есенціалізму все ж впливає з розуміння мислителями природи Бога. У висновках констатовано сумісність двох підходів на догматичному рівні, а також перспективи діалогу на теоретичному.

*Ключові слова:* Григорій Ниський, Тома Аквінський, сутність, Особа, відношення, єдине, множинне.

## Вступ

Антична релігія (міфологічна) і метафізика – це дві окремі системи пояснення світу, які взаємно не перетиналися, якщо не брати до уваги діалогів Платона, в яких він використовує міфологію для унаочнення свого вчення. Таке поєднання загалом не є типовим. Наприклад, з міфологією греків можна порівняти юдейську історію, книги Старого Заповіту, однак подібною до греків метафізичної системи юдеї не сформували, а тому в часи становлення християнства для побудови догматичного вчення християнські мислителі, послугуючись грецькою метафізикою, що вони не дуже охоче визнавали, мусили сформуванати нове метафізичне вчення, яке б розв'язувало дещо інші питання, ніж поставлені грецькими мислителями.

Грецька метафізика досліджувала першооснову буття, використовуючи категорії як інструменти для розкладання реальності на найпростіші види, визначення першопричин речей, а отже, й сходження до першооснови (Бога, Єдиного). Християнська метафізика також досліджує першооснову буття, однак на відміну від грецької, дещо інакше розуміє цю першооснову: не як статичне, а як динамічне буття, не як універсальне єдине, а як узгоджену єдність єдиного і множинного.

Розвиваючи ідеї грецької метафізики, Платон у діалозі «Парменід» розмірковує про те, чи можна узгодити єдине і множинне, і приходять до висновку, що вони взаємозалежні, і не мислимі одне без одного, оскільки єдине – це принцип для структурування множинності, а множинність – це розгортання єдиного, проте, як бачимо, вони не рівнозначні [Plato, 1996]. Прагнучи подолати вторинність множинності в християнській інтелектуальній думці, постає питання, як єдине і множинне узгодити між собою? Іншими словами, як узгодити сутність і три Особи Св. Трійці? Варто зауважити, що тут йдеться не про остаточне вирішення цього питання, а радше про пропозиції його розв'язання.

Для вирішення цього питання християнські мислителі запозичили з грецької метафізики такі категорії: сутність – як універсальне буття (питання що?), іпостась – як індивідуальне буття (питання хто?) та відношення (буття однієї речі відносно іншої). Наприклад, *людина* – сутність, *Петро* – іпостась, *Петро є братом Андрія* – відношення. Для характеристики Першопричини грекам достатньо було категорії сутності, а от християнські мислителі потребували ще дві – іпостась і відношення. У християнстві сутність витлумачили не як те, що індивідуалізує, а як те, що об'єднує (іпостасі), іпостась стали розуміти не як окрему сутність, а як спосіб існування єдиної сутності, зрештою, відношення – не як випадкову характеристику, а самі буття іпостасі.

Незважаючи на те, що в різних тринітарних моделях сутність і три Особи Св. Трійці узгоджують між собою, питання персоналізму й есенціалізму не пішло в забуття. Першого підходу дотримувалися Каппадокійські отці, як це впливає, наприклад, із творів Василя Великого (Листи 233–236), Григорія Богослова (Проповіді 27–31) та Григорія Ніського (Листи «До Аблабія», «До греків», «До Ксенодора»), щоправда, вони не применшували сутність щодо Осіб, а наголошували на її непізнаваності. Про це ж писали сучасні грецькі мислителі Христос Яннарас [Yannaras, 2007] та Йоан Зізіулас [Zizioulas,

2005], а також німецький теолог Юрген Мольтман [Moltmann, 1980], тоді як на есенціалізмі наголошували Северин Боецій [Боецій, 2007], Тома Аквінський [Тома, 2010, 341–491], а також німецький філософ Карл Ранер [Rahner, 2001]. Кожна з цих позицій призводить не лише до різного розуміння Бога, а й самої структури реальності.

Оскільки надалі дослідження буде зосереджено на компаративному аналізі філософсько-теологічних учень Григорія Ніського і Томи Аквінського, треба зауважити, що їхні окремі аспекти були проаналізовані раніше. Зокрема проблему Св. Трійці у Григорія Ніського розглядає Р. Кросс [Cross, 2002], а Б. Бренсон здійснює аналіз аргументів Григорія з перспективи формальної логіки [Branson, 2014]. Водночас Р. М. Чуа досліджує вчення Томи Аквінського про Св. Трійцю, виявляє його можливі неузгодженості і способи їхнього вирішення [Chua, 2022], Б. Л. Ванлесс аналізує питання розрізнення Томою математичної і трансцендентальної єдності й множинності [Wanless, 2015], Г. Емері намагається показати, що питання протиставлення персоналізму й есенціалізму у вченні Томи – хибне [Emery, 2000], хоча у своїй пізнішій монографії, що цікаво, уже досліджує, як Тома розумів значення слова Бог [Emery, 2007]. Однак жоден із наведених науковців не аналізує у компаративний спосіб питання сумісності тринітарних онтологій, яких дотримуються Григорій Ніський та Тома Аквінський.

Тому **мета** представленого дослідження полягає у тому, щоб з'ясувати, чи є персоналізм у Григорія Ніського й есенціалізм у Томи Аквінського сумісними як моделі інтерпретації Св. Трійці. Для досягнення поставленої мети надалі буде проаналізовано способи узгодження сутності і трьох Осіб Св. Трійці у вченні Григорія Ніського й Томи Аквінського, досліджено відношення сутності і трьох Осіб у трактуванні Григорія Ніського й Томи Аквінського, визначено, наскільки сумісними є обидві тринітарні моделі і якою є перспектива діалогу між ними. Окрім аналізу першоджерел, безперечно, буде враховано й критичні праці, однак щоразу доведеться мати на увазі, що кожен із дослідників творчості цих філософів займав певну позицію, що впливала на напрям інтерпретації текстів і дещо ускладнило їхній неупереджений аналіз.

### **Григорій Ніський: два аргументи на користь монотеїзму**

Як відомо, Григорій Ніський – богослов, філософ, екзегет, брат Василя Великого і Петра Севастійського, один з трьох великих каппадокійців (не варто плутати з трьома святителями), який жив у IV ст. у Каппадокії і з волі старшого брата Василя займав посаду єпископа Ніси. На Другому Вселенському соборі (381 р.) він запропонував доповнити Нікейський символ віри. Цьому передували тривалі тринітарні конфлікти з аріанами, які не визнавали Сина за Бога, та македоніанами, які не визнавали Св. Духа за Бога. Тож тринітарний догмат, сформульований каппадокійськими отцями, став результатом не так дружніх бесід, як безкомпромісної боротьби. Варто звернути увагу на те, що, на відміну від схоластичних авторів, їхні твори не вирізняються систематичністю – зазвичай, це полемічні трактати, гомілії, листи. Саме в одному з таких листів до Авлабія Григорій Ніський пояснює свою позицію щодо

узгодженості у Св. Трійці однієї сутності і трьох Осіб [Gregory of Nyssa, 1893, р. 331–336].

*Перший аргумент.* Поняття людина, хоч до нього і належить багато осіб – це одна сутність, тож немає суперечності, коли говоримо про одну сутність і три Особи. Ім'я – це поняття, тобто те, що обмежує. Оскільки сутність Бога безмежна, то жодне ім'я не може виразити Його сутності.

«Ми ж, дотримуючись порад Святого Письма, дізналися, що та природа є неназваною та невимовною, і стверджуємо, що кожне ім'я, чи то винайдене людським звичаєм, чи передане нам Святим Письмом, є лише поясненням наших уявлень про Божественну природу, але не охоплює значення самої цієї природи» [Gregory of Nyssa, 1893, р. 332]<sup>1</sup>.

Особи Св. Трійці розрізняються за походженням, вказуючи на спосіб буття:

«Сповідуючи незмінність природи, ми не заперчуємо різниці між причиною, і тим, що від причини; ми розуміємо, що лише цим і відрізняється одна [Особа] від іншої – саме тим, що, як ми віруємо, одна Особа є причиною, а інша – від причини. І в тому, що від причини, ми знову уявляємо собі іншу різницю: бо одне – безпосередньо від Першого, інше – від того ж Першого за посередництвом того, що від Нього безпосередньо; [...] Говорячи ж “причина” і “те, що від причини”, ми не природу позначаємо цими іменами (бо ніхто не припише одного й того ж поняття словам “причина” та “природа”), але показуємо різницю в способі існування» [Gregory of Nyssa, 1893, р. 336].

*Другий аргумент.* Ім'я «Божество» означає не сутність, а діяльність. Всі імена, які ми застосовуємо до Бога (наприклад, «нетлінний», «могутній», «Творець»), вказують або на те, чим Він не є (наприклад, не підвладний тлінню), або на Його благодіяння, але не пояснюють, чим є сама природа, яка володіє цими властивостями.

«Отже, зрозуміло, що будь-який із термінів, які ми вживаємо, не позначає саму Божественну природу, а щось з її оточення. Бо ми можемо сказати, наприклад, що Божество є нетлінним, або могутнім... Але в кожному з цих термінів ми знаходимо особливий сенс... який, проте, не виражає того, чим є ця природа у своїй сутності» [Gregory of Nyssa, 2022, р. 332–333].

Оскільки кожна дія Бога здійснюється Отцем, через Сина і у Св. Дусі як єдиний акт, то й ім'я, похідне від цієї дії, має залишатися в однині.

«Але у випадку Божественної природи ми дізналися не те, що Отець Сам по Собі творить щось, чого спільно з ним не робить Син, або що Син знову творить щось окремо без Духа; але що всяка дія, яка від Божества поширюється на творіння і називається за багатоманітними уявленнями про Нього, від Отця

---

<sup>1</sup> Тут і далі переклад праць Григорія Ніського наведено за англomовними і німецькомовними виданнями, що містять коментарі окремих важкозрозумілих фрагментів тексту грецькою мовою.

виходить, через Сина проходить і довершується у Святому Дусі» [Gregory of Nyssa, 2022, p. 334].

Отже, три Особи Св. Трійці мають спільну сутність, але розрізняються за походженням – як загальне (сутність) і часткове (Особа). Григорій наполягає, що всі люди мають одну сутність, тому варто говорити про одну людину. За цією логікою, оскільки Бог має одну сутність, варто говорити про одного Бога (1). Сутність будь-якої речі обмежена іменем, відповідно, вона може бути пізнаною; сутність же Бога є безмежною, не обмежується іменем, і тому непізнана. Про Бога ми можемо щось сказати лише на підставі Його діяльності. Однак, якщо серед людей діяльність різних осіб відрізняється, то діяльність трьох Осіб Св. Трійці варто розуміти як єдиний акт. Тому ми мусимо говорити про цю діяльність в однині, а відповідно і про Бога – що Він один, а не три (2).

Щоб краще зрозуміти перший аргумент, де Григорій розмірковує про єдину сутність трьох Осіб, варто звернутися до іншого його твору «До греків. На підставі загальних понять» [Gregory of Nyssa, 2010], а також до аналізу цього твору у статті Р. Кросса [Cross, 2002]. Стане зрозуміло, що Григорій використовує поняття природи (ή φύσις), сутності (ή οὐσία), універсалій (τὸ καθόλου) й субстанції (ή ὑπόστασις) як синонімічні.

Григорій Ніський так визначає сутність:

«Бо, називаючи сутність “такою-то”, ми не кажемо нічого іншого, як те, що одне сутне причетне до життя, на відміну від іншого, йому неподібного; або одне сутне не позбавлене дару слова, на відміну від того, що відрізняється безсловесністю; або що одне сутне має своєю відмінною ознакою предикат “іржання” тощо. Адже замість цих відмінностей та особливостей сутності або всьому роду для розрізнення підпорядкованих йому видів приписують предикат “така-то сутність” замість “здатна до сприйняття” або “не здатна до сприйняття”, або “жива істота такої-то природи” замість “наділена розумом” або “нерозумна”» [Gregory of Nyssa, 2010, p. 21].

Однак, значення сутності у Григорія є дещо відмінним від того значення, яке йому надавав Арістотель, для якого це насамперед видова єдність, у той час як для Григорія – числова. Цю думку він підтверджує наступними словами:

«А природа їхня єдина, з'єднана сама з собою і точно неподільна монада, не збільшувана додаванням і не зменшувана відніманням, але така, що є і залишається єдиною, неподільною, навіть якщо вона проявляється у множинності безперервною, повною і нерозділеною на окремі частини, що входять до її складу» [Gregory of Nyssa, 1893, p. 332].

Використовуючи термін «монада» (ή μονάς), Григорій вказує на числову єдність, тобто на те, що універсалія є одиницею. З цього випливає, що універсалія є однією й тією самою реальністю, яка повторюється у кожному зі своїх індивідів.

Для ілюстрації своїх слів Григорій наводить такі приклади: кожна людина є людиною, але жоден громадянин не є громадою, і жоден воїн не є

військом. Кросс зазначає, що універсалії не поділяються на частини того ж самого типу, що й ціле, і аналогії покликані показати, як щось неподільне може існувати в чисельно багатьох іпостасях [Cross, 2002, p. 403]. Ці приклади наближають нас до поняття індивідуальної субстанції, яке Григорій запозичує у неоплатоніків, але використовує його в іншому значенні. Якщо для неоплатоніків індивідуальна субстанція – це частина колективної, то для Григорія – це особа, яку він розуміє як вияв іманентної універсалії. Поняття особи, індивідуальної або часткової субстанції, іпостасі Григорій вживає як синоніми.

«Що ж тоді сказати про те, що ми називаємо Петра, Павла і Варнаву трьома людьми? Хоча це особи, термін “особи” тут не означає спільної субстанції; так само і так звана індивідуальна субстанція не означає її, бо вона тотожна особі» [Gregory of Nyssa, 2010, p. 15–16].

Таке розуміння особи дозволяє з'ясувати її відношення до субстанції, яка не є чимось зовнішнім щодо неї, а є внутрішньо притаманна їй. Григорій пояснює це так: божественна субстанція – це те «з чого» особи, тобто те, що виступає для них субстратом. Отже, на відміну від Платона, в якого ідея людини відірвана від її втілення, і на відміну від Арістотеля, згідно з яким «людина» (як вид) – це лише логічна категорія, вчення Григорія пропонує іншу онтологію, де сутність – це реальна спільна природа і життя, що невіддільна від конкретних осіб.

У створеному світі сутності відповідає одна особа, тоді як в трансцендентному – ситуація інша. Оскільки сутності Бога відповідає три Особи, то постає питання про відношення між ними. Григорій пояснює, що Особи Св. Трійці розрізняються лише за походженням:

«Адже Особи Божества нероздільні між Собою ні за часом, ні за місцем, ні у волі, ні в починаннях, ні в діяльності, ні в тому, щоб зазнавати чогось подібного до того, що вбачається в людині, крім одного тільки – що Отець є Отцем, а не Сином, і Син є Сином, а не Отцем, так само як Дух Святий не є ні Отцем, ні Сином» [Gregory of Nyssa, 2010, p. 17].

Отже, вчення Григорія полягає в тому, що субстанції, такі як «Бог» і «людина», позначають природу, а не особу, відповідно єдність природи означає, що існує лише один Бог і одна людина.

«Якби ім'я “Бог” позначало Особу, то, стверджуючи про три Особи, ми б неминуче стверджували про трьох богів. Якщо ж ім'я “Бог” позначає сутність, то, сповідуючи єдину сутність Святої Трійці, ми не без підстави славимо єдиного Бога, бо “Бог” є єдиним позначенням для єдиної сутності. [...] Якщо ж сутність не розділена між кожною з Осіб, так що ми мали б три сутності, що відповідають Особам, то зрозуміло, що позначення, яке позначає сутність, тобто позначення “Бог”, також не буде розділене на твердження, що є три боги [Gregory of Nyssa, 2010, p. 13–14].

Як стверджує Кросс, на перший погляд може видатися, що вчення Григорія ще не дозволяє зробити однозначне розрізнення між нествореною і

створеною природою [Cross, 2002, p. 405]. Однак Григорій робить важливе уточнення, що дозволяє нам це зробити:

«Адже це [ім'я Бог], яке позначає сутність, не показує її “що” (очевидно, тому що те, чим є божественна сутність, немислиме і незбагненне), а лише вказує на неї, будучи похідним від властивості, що їй належить [...]. Однак існує одна властивість вічної сутності, до якої належать Отець, Син і Святий Дух, а саме: наглядати за всім, споглядати і знати не тільки те, що насправді відбувається, але й те, що сприймається розумом, що є властивим лише цій сутності» [Gregory of Nyssa, 2010, p. 15].

Підсумовуючи аналіз вчення Григорія про сутність, Кросс зазначає, що сутність є іманентною універсалією, і як така вона повністю залежна від своїх екземпліфікацій. Особи є первинними в тому сенсі, що їхня універсальна сутність є просто ознакою кожної з них [Cross, 2002, p. 410]. Такий висновок впливає, якщо провести аналогію між антропологічним і тринітарним вченням Григорія. Проте, використовуючи антропологічну аналогію (Петро, Павло, Варнава), Григорій застерігає від повного перенесення розуміння осіб і сутності з людського рівня на божественний, оскільки, по-перше, людські особи розділені у просторі, часі і волі, тоді як Особи Св. Трійці – нероздільні, а по-друге, наша мова не може слугувати відповідним засобом для характеристики божественних предметів:

«Що ж тоді сказати на те, що ми називаємо Петра, Павла та Варнаву трьома людьми? [...] Ми вважаємо, що говоримо так нечітко і не у власному розумінні, а через певну звичку, наявну з необхідних причин, яких, однак, немає у Святій Трійці, бо інакше ми б так само чинили й щодо Неї» [Gregory of Nyssa, 2010, p. 16].

Як бачимо, Григорій говорить про відмінності у розумінні сутності й особи у людській і божественній природі, про недосконалість мови, але нічого не говорить про первинність божественних Осіб щодо сутності. Думаю, що висновок Кросса не варто розглядати як помилковий, оскільки саме метод аналогії дозволяє нам дещо висловлювати про божественну реальність, але й очевидним чи логічним його не назвеш, бо антропологічну аналогію у Св. Письмі Григорій називає деяким засобом, що призначений для навчання початківців, а не для визначення самої природи Бога [Gregory of Nyssa, 2010, p. 19]. Отже, думаю, що висновок Кросса має радше ймовірний, аніж необхідний характер.

*Другий аргумент* Григорія стосується єдності дій трьох Осіб у Св. Трійці. Для його аналізу ми використаємо дисертаційне дослідження Б. Бренсона «Логічна проблема Трійці» [Branson, 2014]. Бренсон не погоджується з інтерпретацією Кросса першого аргумента Григорія, тому що, на його думку, Григорій використовує цей аргумент як «поступку» або «запасний варіант», розрахований на опонентів (язичників та деяких еретиків), які мають хибні семантичні припущення, тоді як свою власну позицію Григорій висловлює саме у другому аргументі [Branson, 2014, p. 139].

Ми вже звертали увагу на те, що ім'я *Бог* та ім'я *людина*, вказуючи на сутність, мають спільним те, що може бути окресленим, однак відрізняються тим, що у випадку людини це вказівка на саму сутність, тоді як у Богові – на властивість сутності, а точніше на діяльність Осіб Св. Трійці. В. Жуковський вказує на радикальну онтологічну відокремленість Творця і творіння. Природа Бога не може бути описана жодною формою і розміром. Вона єдинородна й неподільна, безпристрасна й незбагнення для людської думки. Григорій використовує низку заперечних імен: нетлінність, незмінність, безсмертність, вічність, усемогутність. Ці імена виражають те, чим Бог не є, або ж вказують на різноманітність Його енергій (ή ἐνέργεια – діяльність, актуальність, реалізація сутності, дієвість). Це означає, що позитивні імена, котрі можна вживати до Бога, стосуються певних речей «навколо» Бога, які можна пізнати [Жуковський, 2024, с. 280]. Отже, ім'я *Бог* варто розуміти як віддієслівний іменник, що позначає діяча (як-от пекар, швець, землероб), а у Св. Трійці – трьох діячів: Отця, Сина і Св. Духа.

«...ми припускаємо, що Божество (θεότης) так називається від θέα, або споглядання; і що Той, хто є нашим споглядачем (θεατής), за звичаєм або за вченням Святого Письма називається θεός, тобто Бог. Якщо ж хтось визнає, що бачити і розпізнавати – це одне й те саме, і що Бог, який управляє всім, є і називається власителем всесвіту, нехай розгляне цю діяльність [енергію] і вирішить, чи належить вона лише одній з Осіб Святої Трійці, чи ця сила поширюється на всіх трьох Осіб. Бо якщо наше тлумачення терміна «Божество», чи θεότης, є правильним, і якщо те, що бачиться, називається тим, що споглядається, або θεατά, а той, хто споглядає, називається θεός, або Бог, то жодну з Осіб Трійці не можна розумно виключити з такого найменування на підставі значення, що міститься в цьому слові» [Gregory of Nyssa, 1893, p. 333].

Якщо сутності, зазначає Бренсон, Григорій розумів як чисельні монади, то енергії (діяльності) утворюють щось подібне до неоплатонічних колективних універсалій. Наприклад, коли музиканти грають на інструментах, їхня діяльність є частиною музичного мистецтва. Іншими словами, у першому аргументі одна сутність передбачала одну людину, тоді як у другому – одна енергія передбачає багато людей.

Приймаючи ідею неоплатонічних колективних універсалій, Григорій розрізняє індивідуальну енергією і універсальну. З такого розрізнення випливає: по-перше, індивідуальні енергії діячів відрізняються між собою, по-друге, універсальна енергія – це множина індивідуальних, які є еквівалентними, по-третє, окремі енергії (діяльності) індивідуалізуються не лише завдяки особі, а й завдяки внутрішнім властивостям цієї енергії (різні музиканти по-різному виконують ту саму композицію). Тому, якщо універсальні енергії розділені на свої окремі випадки (частини), і якщо індивідуальні енергії мають однакові імена, то не лише індивідуальні енергії утворюють дискретне ціле – вони також утворюють сукупність, яка у згаданому вище підході позначена не збірним іменником в однині, а виключно у множині [Branson, 2014, p. 180]. Отже,

якщо правильно сказати, що існує три музиканти, чому тоді не правильно сказати, що існує три боги?

Відповідаючи на це запитання Григорій пояснює, що у випадку людей існують чинники, які індивідуалізують окремі енергії, тоді як у випадку Св. Трійці, таких чинників просто не існує, тому що Іпостасі індивідуалізуються не через енергії, а через особистісне походження, інакше кажучи, на відміну від людей, енергії Св. Трійці не є розділеними.

«Але у випадку Божественної природи ми не довідуємося того, що Отець щось робить Сам по Собі, у чому не бере участі Син, або що Син здійснює щось окремо від Духа, але кожна енергія, що походить від Бога до творіння і називається відповідно до різних уявлень, походить від Отця, проходить через Сина і довершується у Святому Дусі» [Gregory of Nyssa, 1893, p. 334].

У цій єдності дії Д. Терті зауважує одну проблему, що такі слова, як «робота», «дія» та «діяльність», можуть позначати як саму активність, так і її результат. Григорій наводить приклади дій Отця, Сина і Св. Духа, що мають єдиний результат. Проте хоча Їхня «діяльність» (тобто результат) є єдиною, з цього не випливає, що Вони або Їхні дії є єдиними. Навіть більше, Григорій говорить про божественні Особи у множині й вважає, що вони відрізняються [Tuggy, 2025]. На це можна відповісти, що у Св. Трійці єдність діяльності не є лише єдністю результату, як у випадку людських діячів. У створеному світі одна справа є наслідком багатьох окремих дій, що розділені у просторі й часі, тоді як у Св. Трійці божественна діяльність є нероздільною, оскільки Особи мають одну сутність й одну енергію. Тому йдеться не про три незалежні дії, що дають спільний результат, а про одну спільну дію трьох Осіб, які відрізняються не діяльністю, а походженням.

В аналізі цих двох аргументів П. Роек приходить до висновку, що Григорій застосує свою теорію іманентного реалізму лише щодо сутності, тоді як щодо дій він тримається погляду тропно-мереологічному номіналізму (*trope mereological nominalism*). Згідно з цим поглядом, природи існують реально, тоді як дії не мають самостійної універсальної сутності (дії) й складаються з окремих конкретних проявів. Такі індивідуальні дії можуть бути спільними для багатьох осіб, однак вони не є спільними так само, як спільними є сутності. Спільність дій для різних осіб радше нагадує спільність одного й того ж самого тропу для різних речей. Отже, спільність однієї й тієї самої індивідуальної дії свідчить про тісну єдність між Особами – тіснішу, ніж у випадку спільної сутності, але менш тісну, ніж у випадку числової тотожності [Rojek, 2024, p. 75]. Інакше кажучи, спільність сутності – це подібність у загальному, тоді як спільність дії – це чисельна ідентичність конкретного акту, що робить таку єдність сильнішою з метафізичного погляду.

Як бачимо, в обох аргументах Григорій успішно узгоджує єдине і множинне, переосмислюючи неоплатонічні поняття індивідуальної субстанції і колективних універсалій. Відношення сутності й Осіб Св. Трійці Григорій розглядає лише в першому аргументі, пояснюючи, що хоча вони нероздільні, однак, не є тотожними.

На мою думку, в першому аргументі не йдеться про первинність Осіб відносно сутності, тоді як у другому – опосередковано така думка присутня. Аналізуючи фрагмент послання Григорія «До Ксенодора», Бренсон зазначає, що енергії – це те, що індивідуалізує сутність, через що вона пізнається та завдяки чому існує [Branson, 2014, р. 185–186]. Однак, навіть якщо ми приймаємо тезу про первинність діяльності Осіб щодо сутності, вона однаково залишається дискусійною. Насамкінець зазначимо, що запропоновані інтерпретації Кросса і Бренсона є лише варіантами пояснення вчення Григорія. Для адекватного розуміння його вчення необхідно розглядати винятково в контексті тогочасної філософської традиції, без чого воно втрачає свою логічну очевидність.

### **Тома Аквінський про сутність і Особи Св. Трійці**

Тома Аквінський – теолог, філософ-схоласт, монах-домініканець. Засновник теологічної й філософської школи томізму. Автор фундаментальних праць, що сприяли виникненню неотомізму та неосхоластики. Про питання єдності і множинності у Богів, а також відношення сутності й Осіб Св. Трійці Тома розмірковує у своїй найвідомішій праці «Сума теології», зокрема у питаннях (параграфах) 31 – «Про те, що стосується єдності і множинності у Богів» та 39 – «Про Особи у стосунку до сутності» [Тома, 2010, с. 380–389, 446–468].

Аналіз питання єдиного і множинного у Богів Тома починає з міркувань про те, як можна мислити Трійцю у Богів [Тома, 2010, с. 380–381]. Для початку він звертає увагу, що термін «Трійця» позначає певну кількість осіб у визначений спосіб, що етимологічно він означає єдину сутність трьох осіб, тому множинність у Богів не суперечить Його єдності, оскільки ця єдність стосується кількості Осіб, які мають спільну природу. За приклад візьмемо трикутник: де є визначена кількість – три кути; єдина природа – попри те, що кутів три, сама «природа» трикутника неподільна; Особи – кут А не є кутом В, а кут В не є кутом С. Проте всі разом не утворюють три різні фігури, а існують у єдності однієї площини. Тома пояснює, що Бога не можна називати «потрійним» або «тройким», бо ці терміни передбачають поділ, пропорцію або множення, що суперечить божественній простоті й єдності. «Потрійність» означає складеність або нерівність частин, а «тройкість» – навіть уявно веде до множення (ніби до дев'яти), що є теологічно неприйнятним. Натомість термін «Трійця» є правильним, бо він просто вказує на кількість Осіб, не вводячи поділу в сутність. У Богів є три Особи, але одна сутність.

Однак у вченні Томи можна зауважити деякі суперечності, які детально розглядає Р. М. Чуа [Chua, 2022].

Перша суперечність полягає в узгодженні твердження Томи про те, що Бог єдиний, з іншим твердженням, що відношення в Богів не є єдиними, а конституують реальну відмінну множинність. Перше, ґрунтується на вченні Томи про божественну простоту, яку він пояснює через категорії буття і неподільності: божественна субстанція є «найвищою мірою єдиною», оскільки вона є «найвищою мірою буттєвою», а також тому, що вона є «найвищою мірою неподільною», тобто такою, що не є поділеною ні актуально, ні потенційно жодним способом. Загроза несумісності виникає тоді, коли реляційна відмінність вводить у Бога певну композицію, оскільки створені відношення

ґрунтуються на акцидентному бутті й передбачають його в суб'єкті. Однак композиція субстанції та акциденції виключається божественною простотою, тому божественні відношення не вводять такого акцидентного буття у Св. Трійцю. Тома пояснює це тим, що відношення в Богові не додають залежного буття, а означають лише певне спрямування, яке й становить їхню сутність. Він навіть стверджує, що відношення і сутність у Богові є тим самим, а відрізняються лише понятійно.

Друга суперечність полягає в тому, що якщо відношення і сутність у Богові тотожні, то це, як видається, суперечить твердженню, що така відмінність становить реальну відмінність між Особами. Тома розв'язує цю проблему у спосіб переосмислення поняття «річ» як трансценденталії, що виходить за межі аристотелівських категорій і охоплює як субстанцію, так і відношення. Він застосовує розрізнення між «абсолютним» і «відносним», пояснюючи, що в Богові існує лише одна річ (єдина божественна субстанція), але водночас є множинність речей (відношень). Отже, реальна відмінність між Особами є відмінністю між «речами» у відносному сенсі. Це дозволяє Томі обґрунтувати реальність Святої Трійці, не вводячи поділу в єдине божественне буття і не перетворюючи Особи на елементи, додані до сутності [Chua, 2022, p. 108–113].

Як бачимо, логіка цих міркувань тримається на ідеї пріоритету буття над категоріями та на аналогічному використанні мови: ті самі терміни – єдине, річ, відмінність – мають різне значення залежно від того, чи йдеться про абсолютний чи відносний вимір. Це дозволяє уникнути прямої суперечності, але водночас залишає відкритим питання про те, чи є таке розрізнення достатнім, щоб пояснити реальну множинність Осіб без будь-якого неузгодження у самій концепції божественної простоти.

До питання узгодженості єдиного і множинного можна також підійти через аналіз цих двох термінів. Такий підхід пропонує Б. Л. Ванлесс [Wanless, 2015]. Він зазначає, що Тома розрізняє два види єдності: числову та трансцендентальну. Числова єдність належить до сфери математики; вона виступає одиницею виміру матеріальних речей і завжди пов'язана з матерією. Коли ми говоримо про «число» у Святій Трійці, то використовуємо його лише як абстракцію в нашому розумі, а не як те, що ділить божественну сутність. Натомість Богові притаманна трансцендентальна єдність, яка є властивістю самого буття. У цьому метафізичному сенсі «єдине» означає неподільність. Оскільки Бог є найвищою простотою, Він володіє найвищим ступенем єдності. Бог є «єдиним» не в значенні лічби, а в значенні абсолютної відсутності внутрішнього поділу. Ця досконала єдність не заперечується наявністю трьох Осіб, тому що всі Особи мають одне й те саме нескінченне буття, а множинність Осіб не помножує сутність.

Тома використовує також поняття трансцендентальної множинності, яке дозволяє йому обґрунтувати співвідношення трьох Осіб у Богові без застосування кількісного числа чи поділу сутності. На відміну від математичного числа, трансцендентальну множинність виводять безпосередньо з буття; вона ґрунтується на формальному розрізненні. У цьому контексті «єдине»

означає внутрішню неподільність, тому трансцендентальну єдність приписують як божественній сутності, так і кожній Особі. Множинність у Святій Трійці нічого не додає до божественної реальності, а лише вказує на два заперечення: що кожна Особа є неподільною в Собі, і що Вона не є іншою Особою. Особи єдині не так, як різні індивіди одного виду, а через повну числову тотожність у спільній сутності та єдиному акті буття [Wanless, 2015, p. 29–42].

Цей підхід демонструє спробу Тома розрізнити два рівні мислення: математичний і метафізичний. Як бачимо, «число» у строгому сенсі не застосовується до Бога і використовується лише як спосіб мислення нашого розуму, тоді як справжня єдність Бога описується через буття, а не через кількісні характеристики. Це дозволяє Томі пояснити множинність як відносини всередині єдиного акту існування. Водночас поняття трансцендентальної множинності описує реальну відмінність Осіб без введення складності в Божество. Проте видається, що такий підхід ґрунтується на розрізненні між простим запереченням поділу та позитивною відмінністю.

Наступне питання – відношення сутності й трьох Осіб у Св. Трійці – Тома досліджує у параграфі 31, де ми розглянемо два перші розділи: чи є сутність у Богові тим самим, що й Особи, та чи потрібно стверджувати, що три Особи мають єдину сутність [Тома, 2010, с. 446–447, 448–450].

На перше питання Тома дає ствердну відповідь і зазначає:

«Слід сказати, що це питання стає очевидно істинним, коли розважається про Божу простоту. [...] Божя простота вимагає, аби у Богові сутність та підґрунтя було одним і тим же: а в мисленневих підставах підґрунтя не є нічим іншим, як Особою. Однак трудність привносить те, що водночас із множинністю Божих Осіб сутність зберігає єдність. Проте, [...] як у створених речах стосунки існують випадково, так і у Богові є вони самою Божою сутністю. Із цього висновується, що у Богові сутність та Особа речово не відрізняються, хоча й Особи речово відрізняються одна від одної. Адже Особа, як мовилося попередньо, позначає стосунок, оскільки він самосутньо існує у Божій природі. А стосунок, прирівняний до сутності, не відрізняється від неї речово, а лише поняттєво. Натомість, прирівняний до протиставного стосунку, з огляду протиставності виокремлюється речово. Тож залишається єдина сутність і три Особи» [Тома, 2010, с. 447].

У цьому фрагменті Тома наголошує на головному принципі свого вчення про Св. Трійцю – абсолютній простоті Бога. Оскільки в Богові немає складності, сутність і Особи не можуть реально відрізнитися, а лише поняттєво. Однак реальна відмінність між Особами зберігається завдяки субстанційним відношенням, які у Богові не є доданими до сутності, а є тотожними їй. Відношення не відрізняються від сутності реально, але є підставою для розрізнення Осіб.

Аквінат також розв'язує низку заперечень щодо єдності та множинності в Богові, спираючись на розрізнення між речовою тотожністю та поняттєвою відмінністю. Відповідаючи на закид, що множинність Осіб має вести до множинності сутності, він пояснює, що в Божестві відношення є сутнісними, а не акцидентальними. Відношення виокремлюють Особи через взаємне

протиставлення (як світло-джерело та породжений ним промінь), але не ділять єдину природу, з якою вони речово тотожні. Щодо логічної суперечності між «визначеністю» Осіб та «невизначеністю» сутності, Тома зазначає, що ці характеристики приписуються за різними поняттєвими аспектами: подібно до того, як точка в центрі кола є невизначеною як центр, але стає визначеною як початок конкретного радіуса, так і божественна реальність сприймається розумом у різних ракурсах. Нарешті, питання про підлеглість Осіб сутності Аквінат знімає через уточнення термінології: назва «підстава» вживається лише за аналогією до створеного світу для позначення індивідуального існування, а не для ствердження реальної ієрархії чи розділення.

Далі Тома продовжує мовний аналіз, і на питання, чи потрібно стверджувати, що три Особи мають єдину сутність, відповідає:

«Слід сказати: як уже попередньо мовилося, наше мислення іменує Божі речі не згідно з їх способом, оскільки так не може їх пізнати, а згідно зі способом, притаманним для створених речей. А оскільки у відчуттєвих речах, від яких наше мислення переймає знання, природа якогось виду виокремлюється через матерію, природа є наче формою, а неподільне – наче підгрунття форми. І тому у Богові, стосовно способу позначення, сутність позначається як форма трьох Осіб. У світі створених речей мовимо, що форма належить до того, чією вона є формою. Натомість, ніколи не мовимо, що річ, яка має форму, належить формі. Подібно ж є у Богові: коли помножуються Особи, то не помножується сутність. Тому й мовимо, що єдина сутність – для трьох Осіб, і три Особи – єдиної сутності; і ці родові відмінки слід розуміти як означення форми» [Тома, 2010, с. 447].

Тома пояснює, що мова про Бога завжди пристосована до людського способу пізнання, який формується через досвід матеріальних речей. Тому ми описуємо Божу сутність через категорії «форми» і «матерії», хоча в Богові такого поділу немає. Сутність виконує роль «форми» трьох Осіб лише на рівні способу мовлення, а не як реальна структура. З цього випливає, що сутність не множитья разом з Особами, а залишається єдиною, тоді як множинність стосується лише відношень Осіб, які не ділять божественну реальність.

Вказавши на поняттєву відмінність (а не речову) між сутністю і Особами, на особливості мислення божественної реальності через аналогію з матеріальною, звідки виникає хибне уявлення про підпорядкування, на особливості нашої мови, яка розділяє будь-яку річ за категоріями, тоді як в Богові не може бути ніякого поділу, Тома, відповідаючи на заперечення уявного опонента, звертає увагу на відмінність між термінами *сутність* і *природа*, що дає нам можливість чітко побачити основу міркувань Томи, тобто те, що відрізняє його погляди від поглядів Григорія.

На зауваження про те, що Божа природа є тим самим, що й сутність, відповідно, можна сказати – три Особи мають єдину природу, Тома вказує на етимологічну відмінність між природою (ἡ φύσις, natura) і сутністю (ἡ οὐσία, essentia), надаючи перевагу сутності. Відмінність полягає в тому, що поняття «природи» вказує на динамічний аспект – джерело та принцип дії, тоді як сутність позначає сам факт буття. Відповідно, спільна природа проявляється в

єдності дії, а єдність сутності вказує на спільність буття. Божа єдність більше виражається тоді, коли мовиться, що «Три Особи мають єдину сутність», ніж коли мовлять, що «Три Особи мають одну природу» [Тома, 2010, с. 449].

Отже, питання з підпорядкування, тобто співвідношення первинності сутності і трьох Осіб, яке Григорій взагалі не розглядає, а Тома відхиляє як помилкове, що виникає внаслідок мислення за аналогією до матеріальних речей, зміщується на питання про те, як розуміти слово «Бог», і з цього розуміння постає дві різні онтології – енергійна Григорія і субстанційна Томи. Втім, варто детальніше сказати про те, як слово *Бог* розумів Тома.

Хоч ми і говоримо, що Тома розумів слово *Бог* як сутність, однак він відкидав уявлення про зведення цього слова лише до сутнісного значення. За Томою, це слово означає «божественну сутність у тому, хто її має», або «божественну сутність настільки, наскільки вона є в тому, хто нею володіє», не в абстрактний спосіб, а як конкретна субстантивна назва. Тома розрізняє, з одного боку, те, що означає слово, а з іншого – супозицію цього слова. У значенні супозиції слово *Бог* може стояти замість окремої божественної Особи (Отець є «Бог, який породжує Сина»), або позначати кількох божественних Осіб («Бог від Бога»), або представляти божественну сутність [Emery, 2007, р. 148–150]. Тома наголошує на розрізненні між значенням слова «Бог» і тим, на що воно вказує в контексті вживання. Отож, слово «Бог» може означати як єдину божественну сутність, так і конкретні Особи Св. Трійці. Це дозволяє поєднати єдність Бога з множинністю Осіб без логічної суперечки.

Незважаючи на це, проблема співвідношення первинності сутності й Осіб Св. Трійці у вченні Томи у наукових колах спричинила масштабну дискусію, що почалася з аналізу Т. де Реньона наприкінці XIX ст., який протиставив «грецьку» концепцію (від Осіб) «латинській» (від єдиної сутності), і активно продовжувалась протягом всього XX ст. Цю проблему детально аналізує Ж. Емері. Відношення між сутністю й Особами ставить складне питання про субсистенцію в Богові, вирішення якої він вбачає у вченні Томи про відношення. Відношення у створених речах, де вони є акцидентальними, передбачають два аспекти: буття відношення, яке воно має через притаманність суб'єкту та підставу відношення, яка властива самому відношенню і полягає у спрямуванні до іншого. Якщо застосувати цю категорію до Бога, то перший аспект – буття відношення – призводить до ототожнення його з божественним буттям, а другий – підстава відношення – забезпечує розрізнення Осіб. Однак, тут виникає нова проблема: коли Тома говорить про індивідуацію сутності й відношення, він використовує подвійний підхід, за яким сутність індивідуалізується сама собою, і так само відношення, а це означає, що субсистує як сутність, так і відношення. Для вирішення цієї нової проблеми Емері пропонує розглянути дві інтерпретації вчення про відношення. Перша – правило «подвоєння» – якщо абстрагуватися від особистісних властивостей, то все ж залишиться божественна природа (сутність) як реальність, що існує, і як особа. Друга – сутність і Особи Св. Трійці перебувають в одній реальності, їхнє протиставлення веде до глухого кута, оскільки не йдеться про дві реальності – ні на рівні буття, ні на рівні понять. Якщо проблема «есенціалізму» та

«персоналізму» полягає у протиставленні цих двох понять, треба визнати, що у Томи це була б хибна постановка питання, де неправильно визначені терміни [Emery, 2000, p. 553–561]. Отже, протиставлення сутності й Осіб у Св. Трійці, не зовсім адекватно відображає думку Томи. Аналіз Емері демонструє, що ключем до розв'язання проблеми є вчення про відношення. Напруження між сутністю й Особами виникає лише на концептуальному рівні, але не в самій божественній реальності, тому дилема есенціалізму і персоналізму у випадку Томи виглядає штучною.

### **Персоналізм й есенціалізм: питання сумісності**

Залишилося з'ясувати, наскільки сумісними є погляди у питаннях узгодження та відношення сутності й Осіб Св. Трійці у вченні Григорія Ніського й Томи Аквінського. До спільних рис відноситься те, що обидва автори працюють над однією проблемою – узгодження єдності сутності й трьох Осіб Св. Трійці, прагнучи, з одного боку, уникнути поділу сутності (аріанство), а з іншого, злиття Осіб (савеліанство). І Григорій, і Тома використовують запозичені з грецької метафізики категорії (сутність, відношення, іпостась), надаючи їм нового, християнського значення, проте ці нові значення у них відрізняються: якщо перший спирається на неоплатонічну традицію, то другий – на аристотелівську. Обидва погоджуються, що до Бога не можна застосовувати поняття числа у кількісному розумінні, оскільки це привносить поділ у божественну сутність, відповідно, обидва говорять про два рівні мислення – математичний і метафізичний.

Відмінним є те, що Григорій створює «енергійну» онтологію, де єдність Бога пізнається через єдність Його дій, тоді як Тома створює субстанційну онтологію, де Божа єдність – це абсолютна простота і неподільність самого буття. На мою думку, це ключова відмінність між вченням Григорія і Томи. Для Григорія ім'я *Бог* означає не саму непізнану сутність, а спільну діяльність трьох Осіб, тоді як для Томи *Бог* позначає божественну сутність у тому, хто нею володіє, інакше, спільне існування трьох Осіб. Григорій наполягає на абсолютній непізнаності божественної сутності, а Тома, хоч і визнає недосконалість людської мови, однак стверджує, що сутність пізнана через аналогію. Отже, можна стверджувати, що підходи Григорія і Томи є догматично сумісними, оскільки переслідують одну мету, однак метафізично вони несумісні, тому що спираються на різні філософські традиції, використовують різний категоріальний апарат і стоять на різних гносеологічних позиціях.

Відмінності між ученнями Григорія і Томи, як видається, не унеможливають діалог. Тома вважає, що сутність для розуміння єдності Бога є пріоритетнішою за природу, однак Ж. Емері у своєму дослідженні показує, що у Томи сутність і відношення – це не щось різне, бо на рівні буття вони тотожні, а приймаючи тотожність сутності й відношення, ми у такий спосіб приймаємо і тотожність діяльності. З іншого боку, Григорій, який наполягає, що енергії – це те, завдяки чому сутність існує, все ж говорить, що сутність і Особи – одне, хай не тотожне, як у Томи, але не роздільне, і ніде у своїх творах він не применшував значення сутності, хоч і вважав її, на відміну від Томи, повністю непізнаною. Отже, ми маємо справу з двома різними інтелектуальними

традиціями, які сформовані на різних засадах, однак з цього не випливає, що між ними неможливий діалог. Л. Айрес, досліджуючи вплив модерної філософії на прочитання середньовічних текстів, звертає увагу на сучасну історіографічну тенденцію, де зроблено акцент на такі аспекти: розглядати тексти у їхніх безпосередніх контекстах, уникати читання термінології у світлі її пізнішого розвитку та бути обережними з припущенням, що тексти, які згодом стали «класичними» для традиції, спочатку мали ту ж єдність і підсумковий характер, який їм надає традиція [Ayres, 2012, p. 5]. Отже, йдеться не про остаточне вирішення питання Св. Трійці, а про можливі варіанти пояснення, відтак жоден із них не може претендувати на істинність, і жоден не має пріоритету над іншим. На мою думку, головне в цих підходах полягає не в їхній відмінності, а в тому, що, розв'язуючи однакові питання, вони можуть доповнювати один одного.

### Висновок

Проблема єдиного і множинного виникає ще в античності і залишається актуальною до наших днів, щоправда змінюються акценти залежно від філософської, релігійної чи наукової парадигми. Для осмислення подібного роду питань грецькі мислителі сформували категоріальний апарат, який згодом успадкували християнські учені. Цей інструментарій не варто розглядати як дещо статичне, тому що в різних філософських традиціях одні й ті самі категорії могли набувати різного значення. Християнські мислителі, запозичивши з грецької метафізики такі категорії, як сутність, іпостась, відношення, також надали їм нового значення. Важливо підкреслити, що переосмислюючи ці категорії, вони все ж спиралися на ту чи іншу філософську традицію. Наприклад, Григорій Ніський спирався на неоплатонізм, а Тома Аквінський – на арістотелізм. Якщо у платонізмі єдине розгортається у множинне, в арістотелізмі – навпаки, вічне за суттю множинне рухається до єдиного, то християнські мислителі, описуючи трансцендентну реальність, муслили пояснити єдине і множинне як дещо одне і неподільне.

Григорій Ніський пропонує два способи такого пояснення: аргумент єдиної сутності і єдиної дії. Перший аргумент ґрунтується на розумінні сутності як числової монади, тобто не існує загальної універсальної сутності, існує лише єдинична (однакова) сутність, яка перебуває у кожному індивіді, тому коректно казати *одна людина* про всіх осіб, і *один Бог* про трьох Осіб. Для другого аргументу Григорій використовує ідею колективної універсалії неоплатоніків, покладаючи в її основу діяльність (енергію). На його думку, саме діяльність є джерелом життя, і хоча в матеріальному світі вона розділяє людей, у трансцендентному світі так не є, оскільки діяльність трьома Особами Св. Трійці здійснюється спільно, тому варто говорити не про трьох богів, а про одного. У питанні відношення сутності й Осіб Григорій вважає, що вони не перебувають у відношенні підпорядкування. Для того щоб уникнути аріанства, Григорій стверджує, що сутність і Особи – одне, а щоб уникнути савеліанства, доводить, що Особи відмінні за своїм походженням.

Тома Аквінський вирішує це питання через категорію відношення. Оскільки вона включає два аспекти – буття й зміст – перший дозволив йому

ототожнити сутність і відношення через спільне буття, а другий – виокремити Осіб, які спрямовані Одна до Одної. У такий спосіб він пояснював, що сутність тотожна до Осіб, і що речово вони не відрізняються, а лише понятійно. Проте Тома вважав, що Особи речово відрізняються, і щоб уникнути неузгодженості з першим твердженням, він переосмислює поняття «річ», застосовує розрізнення між «абсолютним» і «відносним», пояснюючи, що в Богів в абсолютному значенні є лише одна річ (сутність), але у відносному існує множинність (Особи). Багато уваги Тома приділяє спростуванню непорозумінь, що виникають внаслідок мислення про божественні речі за аналогією до матеріальних: говорити, що Особи підпорядковані сутності – некоректно, рахувати Осіб у спосіб лічби – неправильно, ділити Божу природу на форму і матерію – немислимо. Отже, про розрізнення між сутністю й Особами можна говорити у формальному сенсі, однак речово вони – одне.

Обидва підходи догматично сумісні, оскільки і Григорій, і Тома переслідують одну мету – показати, що сутність і Особи – це не щось складене, а нероздільне, тотожне, єдине. Обидва мислителі балансують між аріанством і савеліанством, здійснюють ґрунтовний термінологічний аналіз і погоджуються в тому, що наша мова є необхідним, але недосконалим засобом опису божественної реальності. Однак Григорій і Тома стоять на відмінних метафізичних позиціях. Персоналізм і есенціалізм постають не з питання співвідношення первинності сутності й Осіб, а з питання, що є Бог, і якщо для Григорія Бог – це діяльність, то для Томи – буття. Відмінними є і їхні методи пізнання: за Григорієм сутність непізнавана (апофатичний метод), а за Томою – пізнавана за аналогією (катафатичний). Отже, можна стверджувати, що підходи Григорія й Томи є частково сумісними, оскільки не виключають один одного, а радше доповнюють. Обидва автори осмислюють категорії сутності, іпостасі, відношення, і розуміють їх дещо подібним чином, щоправда виходять з різних філософських традицій, що і зумовлює ці відмінності. І для Григорія, і для Томи сутність – це буття речі, Особа – спосіб існування сутності, а відношення – те, що забезпечує відмінність Осіб. Позиція Григорія ґрунтується на спільній діяльності Осіб, і Тома не заперечує цієї спільності, позиція Томи жапелує до божественної простоти, що передбачає тотожність сутності й Осіб, і Григорій говорить про те саме, але ключова відмінність полягає в тому, що для Григорія єдність Бога – це єдність Осіб у спільній дії та волі, тоді як для Томи – це онтологічна єдність єдиного божественного буття.

### Список використаних джерел

1. Боецій А. М. С. Про те, чи «Отець», «Син» і «Св. Дух» є предикатами Божества за субстанцією. Теологічні трактати / пер. з латин. Р. Паранько. Львів : Видавництво УКУ, 2007. С. 3–23.
2. Жуковський В. Трійця всюдисуща: від потойбіччя до Майдану. Львів : Видавництво УКУ, 2024. 512 с.
3. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. В. Верломи, М. Козуб. Київ : Дух і літера, 2005. 275 с.

4. Тома з Аквіну. Сума теології / пер. з латин. П. Содомори. Львів : Сполом, 2010. 520 с.
5. Ayres L. Into the Cloud of Witnesses: Catholic Trinitarian Theology Beyond and Before its Modern «Revivals». *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* / G. Maspero, R. J. Wozniak (eds.). London ; New York : Wiley, 2012. P. 3–26.
6. Branson B. The Logical Problem of the Trinity : PhD Dissertation. Notre Dame, Indiana, 2014. 346 p.
7. Chua R. M. Aquinas, Analogy and the Trinity. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*. 2022. Vol. 10. P. 89–117. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780192871244.003.0003>.
8. Cross R. Gregory of Nyssa on Universals. *Vigiliae Christianae*. 2002. Vol. 56(4). P. 372–410. DOI: <https://doi.org/10.1163/157007202320809202>.
9. Emery G. Essentialism or Personalism in the Treatise on God in Saint Thomas Aquinas? *The Thomist*. 2000. Vol. 64(4). P. 521–563. DOI: <https://dx.doi.org/10.1353/tho.2000.0036>.
10. Emery G. The Word God. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas* / transl. by F. A. Murphy. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2007. P. 148–150.
11. Gregory of Nyssa. Ad Graecos, ex communibus notionibus / transl. by V. H. Drecoll. *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism* / V. H. Drecoll, & M. Berghaus (eds.). Leiden ; Boston : Brill, 2010. P. 13–23.
12. Gregory of Nyssa. To Ablabius. On «Not Three Gods». *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* / ed. by P. Schaff, H. Wace (eds.) ; transl. by W. Moore, H. A. Wilson. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1893. P. 331–336.
13. Moltmann J. Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre. München : Kaiser, 1980. 245 p.
14. Plato. Parmenides / transl. by M. L. Gill, P. Ryan. Indianapolis, IN and Cambridge : Hackett Publishing Company, 1996. VIII, 175 p.
15. Rahner K. The Trinity / transl. by J. Donceel. London and New York : Continuum, 2001. 120 p.
16. Rojek P. Analytic Patristics. The Logic of Apophaticism, Natural Theology, and the Metaphysics of the Trinity. *Studies in East European Thought*. 2024. No. 77. P. 51–84. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09609-y>
17. Tuggy D. Trinity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition) / E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/trinity/>.
18. Wanless B. L. St. Thomas Aquinas on the Unity Characteristic of the Trinitarian Persons : PhD Dissertation. St. Paul, MN, 2015. 94 p.
19. Yannaras C. Person and Eros / transl. by N. Russell. Brookline, Massachusetts : Holy Cross Orthodox Press, 2007. 395 p.

### References

- Ayres, L. (2012). Into the cloud of witnesses: Catholic Trinitarian theology beyond and before its modern “revivals”. In Maspero G., & Wozniak R. J. (eds.), *Rethinking*

- Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (pp. 3–26). London ; New York: Wiley.
- Boethius, A. M. S. (2007). *Pro te, chy "Otets", "Syn" i "Sv. Dukh" ye predykatamy Bozhestva za substantsiieiu* [On whether "Father," "Son," and "Holy Spirit" are predicated of the Godhead substantially] / transl. from Latin by R. Paranko. Vydavnytstvo UKU. (In Ukrainian).
- Branson, B. (2014). *The Logical Problem of the Trinity* : PhD Dissertation.
- Chua, R. M. (2022). Aquinas, Analogy and the Trinity. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 10, 89–117. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192871244.003.0003>
- Cross, R. (2002). Gregory of Nyssa on Universals. *Vigiliae Christianae*, 56(4), 372–410. <https://doi.org/10.1163/157007202320809202>
- Tuggy, D. (2025). *Trinity*. In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/trinity/>
- Emery, G. (2000). Essentialism or Personalism in the Treatise on God in Saint Thomas Aquinas? *The Thomist*, 64(4), 521–563. <https://dx.doi.org/10.1353/tho.2000.0036>
- Emery, G. (2007). *The Word God: The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas* / transl. by F. A. Murphy. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Moltmann, J. (1980). *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- Gregory of Nyssa. (2010). *Ad Graecos, ex communibus notionibus* / transl. by V. H. Drecoll. In V. H. Drecoll & M. Berghaus (eds.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism* (pp. 13–23). Leiden; Boston: Brill.
- Gregory of Nyssa. (1893). *To Ablabius. On «Not Three Gods»*. In P. Schaff & H. Wace (eds.), *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* (pp. 331–336) / transl. by W. Moore & H. A. Wilson. Grand Rapids, MI : Christian Classics Ethereal Library.
- Plato. (1996). *Parmenides* / transl. by M. L. Gill, P. Ryan. Indianapolis, IN and Cambridge : Hackett Publishing Company.
- Rahner, K. (2001). *The Trinity* / transl. by J. Donceel. London; New York: Continuum.
- Rojek, P. (2024). Analytic Patristics. The Logic of Apophaticism, Natural Theology, and the Metaphysics of the Trinity. *Studies in East European Thought*, 77, 51–84. <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09609-y>
- Thomas Aquinas. (2010). *Suma teolohii* [Summa Theologiae] / transl. from Latin by P. Sodomora. Lviv : Spolom. (In Ukrainian).
- Wanless, B. L. (2015). *St. Thomas Aquinas on the Unity Characteristic of the Trinitarian Persons*. St. Paul, MN.
- Yannaras, C. (2007). *Person and Eros* / transl. by N. Russell. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.
- Zhukovskiy, V. (2024). *Triitsia vsiudyshcha: vid potoibichchia do Maidanu* [The omnipresent Trinity: From the afterlife to the Maidan]. Vydavnytstvo UKU. (In Ukrainian).
- Zizioulas, Y. (2005). *Buttia yak spilkuвання. Doslidzhennia osobystosti i Tserkvy* [Being as communion: Studies in personhood and the Church] / transl. by V. Verloma & M. Kozub. Dukh i Litera. (In Ukrainian).

## THE QUESTION OF THE COMPATIBILITY OF INTERPRETATIONS OF THE PROBLEM OF THE HOLY TRINITY IN THE TEACHINGS OF GREGORY OF NYSSA AND THOMAS AQUINAS

Oleksandr Ziakun

*Ivan Franko National University of Lviv, Department of History of Philosophy  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine  
e-mail: Oleksandr.Ziakun@lnu.edu.ua  
ORCID ID 0009-0005-8353-2540*

The article examines the problem of reconciling and relating unity and plurality in the Trinitarian ontology of Gregory of Nyssa and Thomas Aquinas, and explores the possibility of compatibility and dialogue between energetic and substantial ontology through an analysis of the approaches of both authors. The first chapter is devoted to the approach of Gregory of Nyssa, presenting two arguments in support of the claim that there are not three gods, but one God. These arguments are based on two Neoplatonic concepts – “individual essence” and “collective universal” – which Gregory reinterprets and employs to explain his position. The first argument, concerning a single essence, is directed toward pagans and does not fully express Gregory’s own convictions, whereas the second argument, concerning the unity of action, is directed toward Christians and affirms the energetic unity of the divine Persons, thereby maintaining that there is one God rather than three. The second chapter discusses the approach of Thomas Aquinas, according to whom the aforementioned problem is resolved through a reinterpretation of the category of relation, while the correlation of the divine Persons is explained through an expansion of the meaning of the concept of “thing”. This allows him to affirm both the real identity of essence and Persons and, at the same time, the real distinction of the divine Persons. Aquinas proposes that unity and plurality be understood on two levels – the mathematical and the transcendental – thereby avoiding contradictions connected with the quantitative enumeration of these terms. The third chapter offers a comparative analysis of these two approaches. Both thinkers reconcile the essence and the three Persons of the Holy Trinity through a reinterpretation of classical metaphysical categories (essence, relation, hypostasis). Moreover, regarding the question of relation, both Gregory and Thomas insist on the inseparability of essence and Persons, rejecting any possibility of subordination. Nevertheless, the problem of personalism and essentialism still emerges from their respective understandings of the nature of God. The conclusions confirm the compatibility of the two approaches on the dogmatic level, as well as the prospect of dialogue on the theoretical level.

*Keywords:* Gregory of Nyssa, Thomas Aquinas, essence, Person, relation, the one, the many.

Отримано / Received: 08.05.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026

УДК 141.319.8:141.30]:179.9.022.1:27-423.7](450)«12»  
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.03>

## АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ВЧЕННЯ ПРО ЧЕСНОТИ СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

о. Віталій Протасевич

*Український католицький університет,  
філософсько-богословський факультет, кафедра пасторального богослов'я  
просп. Івана-Павла II, 35, 79000, м. Львів, Україна  
e-mail: [vitaliy.protasevych@ucu.edu.ua](mailto:vitaliy.protasevych@ucu.edu.ua)  
ORCID ID 0000-0003-1165-6390*

о. Михайло Лесів

*Український католицький університет,  
філософсько-богословський факультет, кафедра пасторального богослов'я  
просп. Івана-Павла II, 35, 79000, м. Львів, Україна  
e-mail: [mlesiv@ucu.edu.ua](mailto:mlesiv@ucu.edu.ua)  
ORCID ID 0000-0002-0783-2921*

Тема чеснотливого життя актуальна для людей усіх часів. Найвидатніші мислителі античності намагалися її осмислити. Філософи підкреслювали важливість розвитку людини у чеснотах, бо саме так вона реалізує свій потенціал, тобто живе як людина, а точніше як розумна і щаслива людина. Серед найвидатніших мислителів, що про це навчали, є Арістотель, антропологічна парадигма якого увінчується вченням про щастя як мету людського життя. Згідно з аристотелівською етикою, шлях до щасливої мети прокладений практикою чеснот. Підсумовуючи попередню традицію, Арістотель докладно описує головні чесноти справедливості, мужності, поміркованості та розсудливості, чим назавжди вписує своє ім'я в історію етики. Вчення великого античного автора вплинуло на не менш значущого християнського мислителя святого Тому Аквінського, відтак, на розвиток західної філософсько-богословської думки. Належно оцінюючи аристотелівську спадщину, доктор Церкви її розвиває у контексті юдео-християнської традиції Старого та Нового завітів. Чесноти віри, надії та любові доповнюють «класичний» канон, відкриваючи людину на сприйняття божественної правди про саму себе, на пізнання власної гідності відкупленого у Христі творіння.

У статті проаналізовано антропологічний вимір вчення св. Томи про чесноти. Стверджено, що центральність особи в томістичному дискурсі робить його вчення цілісним євангельським посланням, яке ніколи не втрачає актуальності. Ангельський доктор навчає про практику чеснот як шлях, що веде людину до божественного блаженства, тобто до остаточної мети людського існування. Для зраненого війною українського суспільства антропологічне вчення св. Томи дарує перспективу вічності, а через науку про чесноти наповнює сенсом щоденну боротьбу зі злом.

*Ключові слова:* етика, мораль, чесноти, кардинальні чесноти, богословські чесноти, щастя, блаженство, антропологія, томістична антропологія.

## Вступ

Святий Тома Аквінський є без перебільшення одним із ключових богословів та мислителів людства. Як зауважують історики філософії Дж. Реале та Д. Антісері, св. Тома є «найвидатніший серед схоластів, справжній метафізичний геній та один з найбільших мислителів усіх часів» [Reale, Antiseri, 2013, s. 553]. Оскільки Ангельський Доктор, на думку більшості дослідників, був справді геніальним мислителем, то було б помилкою оминати його роздуми на актуальні філософсько-богословські теми, зокрема тему чеснот. Богослов Р. Джерарді влучно підмічає, що томістична мораль – це «мораль чеснот і дарів» [Gerardi, 2003, p. 270], оскільки вона описує християнське життя як розвиток внутрішнього закладеного Богом потенціалу. Є, отже, підстави вважати, що вчення про чесноти св. Томи Аквінського розгортається в антропологічному вимірі, тобто воно зосереджене на людині. Чесноти важливі для формування відповідального громадянина, відтак для побудови зрілого громадянського суспільства, що особливо актуально в умовах «антропологічної кризи» [Лесів, 2025, с. 54] воєнного періоду. Це означає, що вивчення теми чеснот є актуальним для українського контексту. Хоч мова св. Томи складна для сучасного читача, який звик до коротких та яскравих інформаційних повідомлень на кшталт *reels*, його логічне та методичне вчення й досі вражає уважного та терпеливого дослідника своєю глибиною та змістовністю.

## Виклад основної частини

Платон і його учень Арістотель «здійснили найбільший вплив на весь хід історії філософії на Заході» [Mondin, 1994, p. 57]. Як пояснює богослов і філософ Б. Мондін, Арістотель виходить за рамки платонівської концепції людини як простої душі та показує її як «результат субстанційного єднання душі та тіла» [Mondin, 1994, p. 58]. Однак у цій єдиній антропологічній системі душа відіграє вищу роль, оскільки тіло є матерією, тоді як душа є формою, відтак саме душа містить духовний, божественний та безсмертний елемент. Згідно з Арістотелем, «першочерговою метою діяльності людини є щастя, яке полягає в повній реалізації її здібностей» [Mondin, 1994, p. 59]. Оскільки людина є раціональною істотою, її щастя полягає в реалізації розуму, тобто в спогляданні (*contemplatio*). Необхідно враховувати, що людина не є чистим духом, а має тіло, тому людська здатність відчувати (задоволення) також має бути реалізована.

Коли говоримо про св. Тома Аквінського, то йдеться про значний вплив арістотелізму [див. Hödl, 1966, p. 144–155]. Існує поширена думка, що філософія, а відтак антропологія св. Томи, є арістотелівською. Насправді ж томістична антропологія не є копією парадигми Арістотеля, а лише містить його метод. Наприклад, пояснення взаємозв'язку тіла і душі є більш збалансованим, ніж в Арістотеля. Згідно з томістичною антропологією, тіло не є в'язницею душі, натомість це «матерія, формою якої є душа, це сила, актом якої є душа, це плоть, якій душа передає життя» [Mondin, 2000, p. 53]. Іншими словами, тіло необхідне для душі, бо без тіла душа не є особою. Спираючись на елементи арістотелівської антропології, св. Тома аналізує конституцію людини раціональним та систематичним способом у тео-антропоцентричній

перспективі. Людина перебуває в сутнісних стосунках з Богом, оскільки походить з його вічного задуму, реалізує цей задум в часі та насолоджується ним у повноті вічності [див.: Palumbieri, 2006, р. 42]. Парадигму побудовано “знизу”, тобто з досвіду людини, яка наділена тілом і відчуттями, після цього св. Тома аналізує дії інтелекту та волі. Людина є втіленим духом, тому «душа є лише одним елементом, а не всією сутністю людини, до якої відноситься також і тіло» [Mondin, 2000, р. 52]. Оскільки людина належить до духовного світу, то кожна людина є особистістю і має однакову гідність. Приймаючи дар божественної благодаті, людина рухається завдяки свободі волі до справедливості та вічного блаженства [див.: Abbagnano, 1949, р. 469–471].

Як для Арістотеля, так і для св. Томи, чеснота дуже важлива на шляху людини до кінцевої мети, тобто щастя (блаженства). Слово «чеснота» походить від грецького терміна *ἀρετή*, який включає широкий перелік значень. *Аρετή* – це доброта, досконалість будь-якого роду, термін також виражає мужність, військову доблесть, позначає сміливі дії та використовується переважно щодо людей аристократичного походження. Згодом це слово починає означувати досконалість у мистецтві (майстерність) [див.: Liddell, 1901, р. 216], а також вказує на добру освіченість особи [див.: Mongillo, 1990a, р. 1450]. Латинський еквівалент *ἀρετή* – *virtus*, виражає сукупність фізичних та моральних якостей людини, таких як характер, здібності, майстерність, досконалість, а також використовується для вираження військових якостей, таких як мужність та доблесть. У множині *virtutes* може вказувати на благородні вчинки та акти доблесті [див.: Castiglioni, 2007, р. 1522]. Як підсумовує богослов Д. Монджілло, в релігійно-етичній мові чеснота «вказує як на блага, яких прагнуть праведні, справедливі люди» так і на «якості, завдяки яким вони досягають добра» [Mongillo, 1990a, р. 1450].

Як зауважує Мондін, згідно з Арістотелем, «задоволення разом зі спогляданням, у гармонії зі спогляданням та в підпорядкуванні йому, становлять справжнє щастя», відтак чеснота відіграє важливу роль в арістотелівській етиці, оскільки вона є «засобом досягнення щастя» [Mondin, 1994, р. 59]. Як вчить Арістотель, чеснота – це «звичка, завдяки якій людина стає доброю і завдяки якій вона добре реалізує свої здібності» [Aristotele, 1957, р. 44]. Філософ поділяє чесноти на дві основні групи: діаноетичні, що «сприяють розвитку інтелектуальних здібностей», та етичні, що «керують контролем над пристрастями та вибором засобів, придатних для досягнення кінцевої мети» [Mondin, 1994, р. 59].

Треба зауважити, що чотири кардинальні чесноти: справедливість, мужність, поміркованість та розсудливість були окреслені ще до Арістотеля. Їх вперше помічено у драматурга Есхіла (525–456 роки до н. е.) у контексті опису «аристократичного етосу Стародавньої Греції» [Stoeckle, 1978, р. 464]. Після Есхіла вивченням чотирьох кардинальних чеснот займалися грецькі філософи, а згодом кардинальні чесноти були розроблені в євангельській перспективі християнськими авторами, зокрема св. Амвросієм (339/340–397), св. Августином (354–430) та св. Томою Аквінським. Варто зауважити, що Церква збагачує цю «класичну» чотирискладову схему трьома богословськими чеснотами:

вірою, надією та любов'ю, які «є етосом відродженого в Ісусі Христі творіння» [Mongillo, 1990b, p. 1477]<sup>1</sup>.

Св. Тома Аквінський пише про чесноту в різних контекстах: в одному із *Академічних диспутів* під назвою *De virtutibus in communi*; у *Коментарі до II книги Сентенцій*; у *Prima secundae* (qq. 55–70) та у *Secunda secundae* (qq. 1–170) *Суми теології*. Саме в *Сумі теології* св. Тома найповніше викладає своє бачення добродісного життя. Богослов Едвард Качинський наголошує, що моральна система св. Томи ґрунтується не на усвідомленні обов'язку чи корисності, але «на кінцевій меті людини як *imago Dei* (образ Божий)» [Kaczuński, 2008, p. 12]. З томістичного погляду, як пояснює Джерарді, людина має «вільно усвідомлювати свою власну фундаментальну спрямованість до Бога у Христі» [Gerardi, 2003, p. 270], оскільки вона створена за образом Божим.

Згідно зі св. Томою, серед людей існують «різні системи життя через різноманітність об'єктів, у яких вони шукають причину найвищого блага», але якщо говорити про людську природу, то вона «прагне до єдиної мети» [*STh*, I–II, q. 1, a. 7]<sup>2</sup>. Цією метою є блаженство (щастя). Багатство, почесні, влада, задоволення тіла і душі, чи будь-яке інше створене благо не є блаженством через свою недосконалість. Натомість кінцевою метою людини є Бог, «який у своїй безмежній доброті єдиний здатний досконало задовольнити людську волю», бо Він є «нестворене благо», Він є «блаженство в силу своєї власної сутності» [*STh*, I–II, q. 2, aa. 1–8]<sup>3</sup>. Отже, люди стають блаженними, беручи участь у божественному блаженстві. Для сопричастя у цьому блаженстві людині потрібні чесноти, бо вона «йде і наближається до мети блаженства через акти чеснот» [*STh*, I–II, q. 69, a. 1]. Як пояснює Качинський, акти чеснот і дари Святого Духа представлені св. Томою «як внутрішнє передчуття вже тут і зараз Царства Небесного» [Kaczuński, 2008, p. 68].

Аналізуючи принципи людських вчинків, св. Тома їх поділяє на внутрішні та зовнішні. До зовнішніх принципів людських вчинків відноситься

---

<sup>1</sup> Чесноти віри, надії та любові вперше об'єднані в єдину схему апостолом Павлом. Наприклад, у *Першому посланні до Коринтян* Павло пише: «Коли настане досконале, недосконале зникне. [...] Тепер же зостаються: віра, надія, любов – цих трое; але найбільша з них – любов» (1 Кор 13: 10–13). Текст *Святого Письма* процитовано за перекладом отця Івана Хоменка: *Святе Письмо*. Рим, 1963.

<sup>2</sup> Текст *Суми теології* цитовано в перекладі з італійської мови згідно з виданням: S. Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica*. Firenze : Salani, 1959–1968.

<sup>3</sup> Як пояснює Ф. Коплстон, згідно зі св. Томою, «Досконале щастя, що є кінцевою метою, неможливо знайти в жодному сотвореному бутті, а лише в Богові, який Сам є найвищим і нескінченним Благом. Бог є всезагальним благом у конкретному вияві, і хоча Він є метою всього сущого – як розумних, так і нерозумних істот – лише розумні створіння здатні досягнути це остаточне благо через пізнання та любов: лише розумні створіння можуть досягти видіння Бога, в якому єдиному і полягає досконале щастя. У цьому житті людина може знати, що Бог існує, і здатна досягти недосконалого й аналогічного розуміння Його природи, але тільки в майбутньому житті вона зможе пізнати Бога таким, яким Він є в Собі, і жодна інша мета не зможе повністю задовольнити людину» [Copleston, 1993, p. 399].

закон [*STh*, I–II, qq. 90–108] та благодать [*STh*, I–II, qq. 109–114], тоді як до внутрішніх належать дари Святого Духа та добрі звички, тобто чесноти. Крім того, до внутрішніх принципів людських вчинків належать погані звички, тобто вади та гріхи [*STh*, I–II, qq. 49–89]. Чеснота є звичкою, латинською *habitus* [див. *STh*, I–II, q. 55, а. 1]. Антоніо Да Ре пояснює, що *habitus* – вказує на спосіб життя людини; тут важливо наголосити, що звичка – це активний принцип стабільного характеру, тому «одного вчинку, доброго чи поганого, недостатньо, щоб кваліфікувати *habitus* людини; необхідно, щоб вчинок повторювався, щоб він був плодом постійної практики» [Da Re, 2008, р. 64]. Як пише св. Тома, «звичка до чесноти не може бути вироблена одним вчинком, але багатьма» [*STh*, I–II, q. 51, а. 3]. Звички відрізняються одна від одної «на основі різниці між добром і злом» [*STh*, I–II, q. 54, а. 3], тому чеснота – це добра звичка, тоді як порок – це погана звичка.

Доцільно звернути увагу на те, що чесноту і порок формують у контексті свободи людини, відтак вони не є простими задатками чи плодами її механічної неусвідомленої діяльності. Да Ре зазначає, що і чесноту, і порок формують протягом часу на основі повторюваної поведінки, а тому вони не є наперед даними якостями людини [див.: Da Re, 2008, р. 64]. Підкреслюючи роль свободи, св. Тома пише, що чеснота – це стабільна, добра та дієва звичка (якість) людини, тоді як порок – це стабільна, дієва, погана звичка (якість) людини [див. *STh*, I–II, q. 55, а. 2]. Термін *чеснота* також «вказує на розвиток потенціалу» [*STh*, I–II, q. 55, а. 1]; тут йдеться про актуалізацію задатків людини через щоденну практику. Завдяки чесноті людина діє як людина, тобто як раціональна істота. Ба більше, реалізація потенціалу чеснот робить людину схожою на Бога: «у Бозі сутність ототожнюється з дією; отже, найбільшу подібність, яку людина може мати до Бога, досягають через дію», відтак «щастя або блаженство, яке робить людину більш схожою на Бога і яке є метою людського життя, полягає в дії» [*STh*, I–II, q. 55, а. 2].

Згідно з томістичною етикою, чесноти бувають “отримані” або “набуті”. Такі чесноти як віра, надія і любов є отриманими чеснотами, бо вони даровані людині Богом без людської дії, але не без людської згоди [див.: *STh*, I–II, q. 55, а. 4]. Ці три чесноти названі богословськими, бо «вони мають Бога своїм об’єктом», тобто «скеровують нас до Бога» і тому, що «вселені в нас лише Богом» [*STh*, I–II, q. 62, а. 1]. Богословські чесноти вищі за людські, бо вони походять від участі в божественній благодаті<sup>1</sup>. Усі інші чесноти є набутими: як інтелектуальні, так і моральні. Варто зазначити, оскільки Бог «діє в кожній волі як у всій природі» [*STh*, I–II, q. 55, а. 4], навіть набуті чесноти спричинені в людині Богом, але через дію людини.

Подібно як у Арістотеля, св. Тома розрізняє інтелектуальні та моральні чесноти. Ангельський Доктор пояснює, що «так само, як прагнення відрізняється від розуму, так і моральні чесноти відрізняються від інтелектуальних чеснот» [*STh*, I–II, q. 58, а. 2]. Інтелектуальні чесноти належать до умоглядної, тобто спекулятивної здатності людини, до «внутрішньої дії інтелекту, себто

<sup>1</sup> Виклад концепції богословських чеснот див.: *STh*, II–II, qq. 1–46.

до міркувань про істинність» [*STh*, I–II, q. 57, a. 1]. Такими є чесноти мудрості, науки та розуміння. Натомість моральні чесноти належать до прагнення людини, вони мають завдання рухати і діяти [див. *STh*, I–II, q. 58, a. 1]. Найважливішими моральними чеснотами є мужність, поміркованість та справедливість. Важливо зауважити, що чеснота розсудливості відіграє особливу роль у томістичній етиці. Ангельський Доктор вивчає розсудливість у контексті інтелектуальних чеснот, одночасно зараховуючи її до моральних, тому розсудливість є «унікальною директивною чеснотою» [*STh*, I–II, q. 60, a. 1]. Отже, в томістичній етиці головними чеснотами, які називають кардинальними, є справедливість, поміркованість, мужність та розсудливість. Справедливість упорядковує волю, поміркованість – пожадливість, мужність – гнівливість. Чесноті розсудливості довірено удосконалення, тому вона є головною серед усіх<sup>1</sup>.

Після св. Томи можна спостерігати відсутність центрального місця чесноти в богословських та філософських дискурсах, оскільки виникають періоди дистанціювання від томістичної моралі. У XIV та XV століттях відбувається постійний зсув від моралі, заснованої на чеснотах, до нормативної або легалістичної моралі. Це змінює антропологічне бачення, оскільки людська особа в її повноті та цілісності перестає бути в центрі уваги богословів, натомість на перше місце виходить ригористичний аналіз та оцінка конкретних вчинків людини. Хибне тлумачення томістичної моралі, або, іншими словами, зсув моралі в бік закону, можна спостерігати в підручниках з морального богослов'я аж до Другого Ватиканського собору. Людину трактують як виробника дій згідно із законом, а основні томістичні поняття кінцевої мети та благодаті відповідно стають маргінальними або неактуальними, відтак поняття чесноти мігрує з етики до сфери аскетизму.

Найбільший поштовх для розвитку моралі чеснот дає Другий Ватиканський собор, оскільки соборові Отці зосереджують мораль на людській особі<sup>2</sup>. Як констатує богослов Й. Фукс, коментуючи документи Собору, «мораль, в автентичному сенсі цього слова, може стосуватися лише вільної людської особи, а не її дій відокремлено», саме тому, соборові тексти «містять часте посилення на совість (суд совісті) як точку відліку для моральних рішень та особистої моралі, а не на закони, накази та норми» [Fuchs, 1987, p. 1020]<sup>3</sup>. Як пояснює богослов Мауро Коццолі, центральність людської особи означає, що мораль і моральність походять не від Бога законодавця і судді, а від Бога «творця і відкупителя моєї людяності, який закликає мене до діяльної вірності» [Cozzoli, 2014, p. 9–10] як вдячної відповіді на його дар.

Про те як увага до чеснот у контексті томістичної парадигми впливає на розвиток цілого суспільства добре описує філософ Т. Добко. Автор пише,

<sup>1</sup> Виклад концепції кардинальних чеснот див.: *STh*, II–II, qq. 47–170.

<sup>2</sup> Про актуальність моралі чеснот в контексті сучасного західного суспільства див.: Протасевич, 2025, с. 187–192.

<sup>3</sup> Аналіз теми чеснот у документах Другого Ватиканського собору див.: Fuchs, 1987, p. 1233–1235.

що св. Тома «вбачає в суспільному існуванні людини одну з її природних цілей духовного характеру, приналежну до людського щастя» [Добко, 2011, с. 88]. Йдеться про те, що суспільна природа людського існування дана Богом, відтак творити добре суспільство – це покликання кожної людини, яке вона реалізує завдяки практиці чеснот. Базуючись на моральних чеснотах, можна подолати корисливість у суспільних та політичних стосунках і рухатися до спільної мети плекання людського щастя.

### Висновок

Людина, отже, має формуватися на основі чеснот, бо саме така антропологічна перспектива дозволяє їй ставати справді доброю, незважаючи на всі гріхопадіння, і рухатися до кінцевої мети та бути щасливою, незважаючи на всі життєві випробування. В контексті антропологічної кризи воєнного періоду українському суспільству вкрай необхідно побачити кінцеву мету та йти до неї, бо це справжній шлях перемоги і миру. Вчення про чесноти св. Томи Аквінського як квінтесенція античної філософії та християнського богослов'я дозволяє побачити кінцеву мету, відкритися на божественну благодать, знайти мотивацію для солідарного та справедливого життя, повноцінно розвивати власний внутрішній потенціал та відчувати щастя від буття в добрі.

### Список використаних джерел

1. Добко Т. Св. Тома Аквінський про остаточну мету людського життя в «Сумі теології», I–II. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2011. № 940 (Вип. 42). С. 84–89.
2. Лесів М. «Філософія серця» Григорія Сковороди у світлі патристичної антропології. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. 2025. Вип. 28. С. 54–57. DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-54-57>.
3. Протасевич В. Мораль чеснот в добу консумізму: аналіз вчення Католицької церкви. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2025. Вип. 62. 187–192. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.62.22>.
4. Святе Письмо / пер. І. Хоменка. Рим : Видавництво ОО. Василіян, 1963. 1460 с.
5. Abbagnano N. *Storia della filosofia*. Torino : UTET, 1949. Vol. 1. XIX, 569 p.
6. Aristotele. *Etica Nicomachea* / trad. di Armando Plebe. Bari : Laterza, 1957. LII, 315 p.
7. Castiglioni L., Mariotti S. *Virtūs. Il vocabolario della lingua latina* / P. Parroni (ed.). Torino : Loesher, 2007. P. 1522–1523.
8. Copleston F. *A History of Philosophy*. Vol. 2: *Medieval Philosophy*. New York : Image Books, 1993. 614 p.
9. Cozzoli M. *La vita in Cristo. Catechismo della Morale Cristiana*. Bologna : EDB, 2014. 235 p.
10. Da Re A. *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*. Milano : B. Mondadori, 2008. XV, 311 p.

11. Fuchs J. Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana. *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)* / R. Latourelle (ed.). Assisi : Cittadella, 1987. P. 1017–1034.
12. Gerardi R. Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere. Bologna : EDB, 2003. 531 p.
13. Guarise S. Virtù. *Dizionario enciclopedico di teologia morale* / L. Rossi, A. Valsecchi. (edd.). Torino : Edizioni Paoline, 1981. P. 1233–1235.
14. Hödl L. Aristotelismo. *Dizionario teologico* / H. Fries. (ed.). Brescia : Queriniana, 1966. P. 144–155.
15. Kaczyński E. Circa Virtutes. Saggio sulle virtù in prospettiva tomista. Roma : Angelicum University Press, 2008. 230 p.
16. Liddell H. G., Scott, R. *Ἀρετή*. Greek-English Lexicon / H. G. Liddell, R. Scott (edd.). Oxford : Clarendon Press, 1901. P. 216.
17. Mondin B. Antropologia filosofica. Filosofia della cultura e dell'educazione. Bologna : ESD, 2000. 382 p.
18. Mondin B. Aristotele. *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale* / B. Mondin (ed.). Milano : Massimo, 1994. 958 p.
19. Mongillo D. Virtù. *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* / F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (edd.). Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni, 1990a. P. 1450–1474.
20. Mongillo D. Virtù teologali. *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* / F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (edd.). Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni, 1990b. P. 1474–1498.
21. Palumbieri S. L'uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, concentrazione, condizione antropologica. Roma : Urbaniana University Press, 2006. 443 p.
22. Reale G., Antiseri D. Il pensiero occidentale: Antichità e Medioevo, vol. I. Brescia : La Scuola, 2013. 736 p.
23. S. Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica* [= *STh*]. Firenze : Salani, 1959–1968.
24. Stoeckle B. Virtù. *Dizionario di etica cristiana* / B. Stoeckle (ed.). Assisi : Cittadella, 1978. P. 461–467.

### References

- Abbagnano, N. (1949). *Storia della filosofia*. Torino: UTET.
- Aristotele. (1957). *Etica Nicomachea* / trad. di Armando Plebe. Bari: Laterza.
- Castiglioni, L., Mariotti, S. (2007). Virtūs. In P. Parroni (ed.), *Il vocabolario della lingua latina* (pp. 1522–1523). Torino: Loesher.
- Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy* (Vol. 2, *Medieval Philosophy*). New York: Image Books.
- Cozzoli, M. (2014). *La vita in Cristo. Catechismo della Morale Cristiana*. Bologna: EDB.
- Da Re, A. (2008). *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*. Milano: B. Mondadori.
- Dobko, T. (2011). Sv. Toma Akvinskyi pro ostatochnu metu liudskoho zhyttia v «Sumi teolohii», I–II [St. Thomas Aquinas on the ultimate end of human life in the Summa Theologiae]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriiia "Teoriia kultury i filosofii nauky"*, 940(42), 84–89. (In Ukrainian).

- Fuchs, J. (1987). Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana. In R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)* (pp. 1017–1034). Assisi: Cittadella.
- Gerardi, R. (2003). *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*. Bologna: EDB.
- Guarise, S. (1981). Virtù. In L. Rossi, & A. Valsecchi. (edd.), *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (pp. 1233–1235). Torino: Edizioni Paoline.
- Hödl, L. (1966). Aristotelismo. In H. Fries. (ed.), *Dizionario teologico* (pp. 144–155). Brescia: Queriniana.
- Kaczyński, E. (2008). *Circa Virtutes. Saggio sulle virtù in prospettiva tomista*. Roma: Angelicum University Press.
- Lesiv, M. (2025). “Filosofia sertsia” Hryhoriia Skovorody u svitli patrystychnoi antropologii [“Philosophy of the heart” by Hryhorii Skovoroda in the light of patristic anthropology]. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu “Ostrozka akademiia”*. Serii “Filosofia”. 2025, 28, 54–57. <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-54-57> (In Ukrainian).
- Liddell H. G., & Scott, R. (1901). *Ἀρετή*. In H. G. Liddell, & R. Scott (edd.), *Greek-English Lexicon* (p. 216). Oxford: Clarendon Press.
- Mondin, B. (2000). *Antropologia filosofica. Filosofia della cultura e dell'educazione*. Bologna: ESD.
- Mondin, B. (1994). Aristotele. In B. Mondin (ed.), *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*. Milano: Massimo.
- Mongillo, D. (1990b). Virtù teologali. In F. Compagnoni, G. Piana, & S. Privitera (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (pp. 1474–1498). Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.
- Mongillo, D. (1990a). Virtù. In F. Compagnoni, G. Piana, & S. Privitera (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (pp. 1450–1474). Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.
- Palumbieri, S. (2006). *L'uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, con-centrazione, condizione antropologica*. Roma: Urbaniana University Press.
- Protasevych, V. (2025). Moral chesnot v dobu konsumizmu: analiz vchennia Katolytskoi tserkvy [The morality of virtues in the age of consumerism. Analysis of the doctrine of the Catholic Church]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filosofsko-politologichni studii*, 62, 187–192. <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.62.22> (In Ukrainian).
- Reale, G., & Antiseri, D. (2013). *Il pensiero occidentale: Antichità e Medioevo* (Vol. 1). Brescia : La Scuola.
- S. Tommaso d'Aquino. (1959–1968). *La Somma Teologica [= STh]*. Firenze: Salani.
- Stoeckle, B. (1978). Virtù. In B. Stoeckle (ed.), *Dizionario di etica cristiana* (pp. 461–467). Assisi: Cittadella.
- Sviate Pysmo* [Holy Scripture]. (1963). / transl. by I. Khomenko. Rome: Vydavnytstvo OO. Vasyliian. (In Ukrainian).

## ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE DOCTRINE OF THE VIRTUES OF ST. THOMAS AQUINAS

rev. **Vitalii Protasevych**

*Ukrainian Catholic University,  
Faculty of Philosophy and Theology, Department of Pastoral Theology  
Ivan-Pavlo II Avenue, 35, Lviv, 79000, Ukraine  
e-mail: vitaliy.protasevych@ucu.edu.ua  
ORCID ID 0000-0003-1165-6390*

rev. **Mykhailo Lesiv**

*Ukrainian Catholic University,  
Faculty of Philosophy and Theology, Department of Pastoral Theology  
Ivan-Pavlo II Avenue, 35, Lviv, 79000, Ukraine  
e-mail: mlesiv@ucu.edu.ua  
ORCID ID 0000-0002-0783-2921*

The theme of a virtuous life remains relevant for people of all times. The most prominent thinkers of antiquity sought to comprehend it. Philosophers emphasized the importance of human development in virtues, as this is how a person realizes their potential, meaning they live as a human being, or more precisely, as a rational and happy person. Among the greatest thinkers who taught this was Aristotle, whose anthropological paradigm culminates in the doctrine of happiness as the goal of human life. According to Aristotelian ethics, the path to this happy goal is paved by the practice of virtues. Summarizing previous tradition, Aristotle describes in detail the core virtues of justice, fortitude, temperance, and prudence, forever inscribing his name in the history of ethics. The teachings of this great ancient author influenced an equally significant Christian thinker, Saint Thomas Aquinas, and consequently, the development of Western philosophical and theological thought. Highly valuing the Aristotelian heritage, this Doctor of the Church develops it within the context of the Judeo-Christian tradition of the Old and New Testaments. The virtues of faith, hope, and love complement the “classical” canon, opening persons to perceive the divine truth about themselves and to recognize their own dignity as a creature redeemed in Christ.

This article analyzes the anthropological dimension of St. Thomas’s doctrine of virtues. The centrality of the person in the Thomistic discourse makes his teaching a holistic evangelical message that never loses its relevance. The Angelic Doctor teaches that the practice of virtues is the path that leads a person to divine beatitude, which is the ultimate goal of human existence. For Ukrainian society wounded by the war, the anthropological teaching of St. Thomas offers a perspective of eternity, and through the doctrine of virtues, fills the daily struggle against evil with meaning.

*Keywords:* ethics, morality, virtues, cardinal virtues, theological virtues, happiness, beatitude, anthropology, Thomistic anthropology.

Отримано / Received: 03.05.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026

УДК 111/129:141:27-183]:159.923.2](4-15:4-13)«12/18»:141.30:27-277](450)«19»  
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.04>

## «ПАРАЛЕЛІЗМ РОЗБІЖНОСТІ»: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ СВОБОДИ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ ТА СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КОРНЕЛІО ФАБРО

с. Марія Радість Гриник

*Український Католицький Університет, Колегіум УКУ  
вул. Козельницька, 2 м. Львів, 79026  
e-mail: [sestra.radist@ucu.edu.ua](mailto:sestra.radist@ucu.edu.ua)  
ORCID ID 0009-0004-5855-3676*

У статті здійснено ґрунтовний порівняльний аналіз концепцій свободи у філософських системах Г. В. Ф. Гегеля та св. Томи Аквінського крізь призму інтерпретації видатного італійського неотоміста ХХ століття Корнеліо Фабро. Дослідження ґрунтується на матеріалах лекції Фабро 1970 року, де він пропонує оригінальний методологічний підхід – «паралелізм розбіжності». Автор розкриває, як обидва мислителі, визнаючи християнство джерелом сучасного поняття свободи, приходять до діаметрально протилежних висновків. Проаналізовано критику Фабро гегелівського ідеалізму, який, замикаючись у «принципі іманентності», тобто маючи відправною точкою людську свідомість, парадоксально призводить до розчинення конкретної особистості в безликому русі історії та держави. На противагу цьому, висвітлено томістичну візію свободи як «найглибшої сутності духу». Особливу увагу приділено фабіанському розумінню «свободи акту» як здатності людини до радикального вибору Абсолюту. Доведено, що для Томи Аквінського онтологічна залежність людини від Творця не пригнічує її автономію, а навпаки, стає єдиним надійним фундаментом для справжньої незалежності та екзистенційної відповідальності. У статті підкреслено, що свобода не є лише теоретичною проблемою, а реалізується через особисте рішення суб'єкта у його відношенні до Абсолюту.

*Ключові слова:* свобода, Корнеліо Фабро, Тома Аквінський, Г. В. Ф. Гегель, суб'єктивність, Абсолют, принцип іманентності.

### Вступ

У той чи інший спосіб питання свободи виринали у всі часи та у всі епохи, проте, на появу поняття свободи у сучасному розумінні цього слова, тобто свободи як незалежності та права вибору, потрібно було чекати багато століть. Як влучно зазначає Гегель, справжнього поняття свободи не мали ні греки, ні римляни, ні Платон, ні Арістотель, для яких свободним з політичного погляду вважали громадянина, на відміну від невільника раба. Етична ж

свобода полягала у можливості діяти відповідно до власної людської природи та чеснот, керуючись розумом, а не пристрастями. Натомість, поняття свободи як сутнісної характеристики людини як такої, на думку німецького філософа, прийшло завдяки християнству:

«Ця ідея увійшла у світ завдяки християнству, згідно з яким індивід як такий має нескінченну цінність, оскільки він є об'єктом і метою Божої любові, призначений для того, щоб мати абсолютне відношення до Бога як Духа, щоб цей Дух мешкав у ньому, тобто щоб людина сама по собі була призначена до найвищої свободи»<sup>1</sup>.

І все ж *libertas* у патристиці, починаючи від святого Августина, а потім і у схоластиці, зокрема і у святого Томи, розумілася в широкому, теологічному та моральному сенсі як «досконала» свобода, тобто здатність творити добро без перешкод з боку гріха, тоді як психологічна та онтологічна структура людини, яка забезпечувала їй здатність обирати називалася *liberum arbitrium*, щоб чітко вказати на залежність акту волі від раціонального судження. Отже, для християнських філософів та богословів воля була тісно пов'язаною з раціональним судженням, вона вибирала благо, яке показував їй розум.

Вирішальний крок до сучасного розуміння свободи робить волюнтаризм, зокрема Дунса Скота, який повністю звільнює волю від раціонального судження та Вільяма Оккама, який через поняття *libertas indifferentiae* позиціонує свободу як чисту та абсолютну силу здійснювати власний ні від чого не залежний вибір. Згодом, під впливом ідей гуманізму, свобода з засобу для досягнення об'єктивного Блага (Бога), зміститься на засіб самореалізації суб'єкта, а згодом, з Кантівським поняттям автономії морального закону, перетвориться на здатність волі встановлювати закон самій собі.

Можна було б продовжувати цей аналіз, проте він вийшов би далеко за межі мети, яку ми ставимо перед собою у цій статті – проаналізувати зміст лекції, яку К. Фабро<sup>2</sup>, один із найвагоміших томістів ХХ століття, прочитав у

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 482, *Sämtliche Werke*, Bd. 5 / hrsg. von G. Lasson, (переклад власний), Verlag von F. Meiner, Leipzig, 1930, 417–418.

<sup>2</sup> Корнеліо Фабро (1911–1995) – видатний італійський католицький священник (орден стигматинців), філософ та один із найвпливовіших представників неотомізму ХХ століття. Основними напрямками його діяльності та внеском у філософію є: 1. Переосмислення метафізики Святого Томи Аквінського: Фабро став першовідкривачем поняття «участі» (*participatio*) як центрального вузла томістичної системи. Він акцентував увагу на розумінні буття як акту (*actus essendi*), що дозволило звільнити томізм від формалізму та наблизити його до екзистенційних питань. 2. Аналіз сучасного атеїзму: 1959 року він заснував у Римі перший у Європі Інститут історії атеїзму. Фабро критично аналізував корені сучасного безвір'я, вбачаючи його причини в «принципі іманентності» новочасної філософії (від Декарта до Гегеля), який замикає людину в межах її власної свідомості. 3. Філософія свободи: Фабро розвивав учення про свободу як фундаментальний акт вибору Абсолюту, пов'язуючи метафізичну структуру

Бергамо 5 листопада 1970 року під назвою «Свобода у Гегеля та святого Томи»<sup>1</sup>. Цей вступ слугує нам для того, щоб побачити, наскільки нелегке та сміливе завдання ставить перед собою отець Фабро, коли прагне здійснити порівняльну конфронтацію між цими двома велетнями двох суміжних епох: Гегелем – вершиною ідеалізму, та Святим Томою – вершиною християнської думки.

Чи можна порівнювати Тому та Гегеля? Чи є щось, що справді їх об'єднує? Чи може бути щось дійсно спільне між цими двома мислителями – представниками двох таких різних історичних епох, з таким відмінним поняттям свободи? Відомою є різка критика, яку К. Фабро висловлює філософам модерну, щодо їхнього вкорінення у принципи іманентності<sup>2</sup>, який, на його думку, призвів до атеїзму всю модерну та сучасну думку. У своїй статті *Святий Тома і свобода* наш автор доходить такого висновку:

«Як би не трактувалися або не інтерпретувалися відносини між класичною та сучасною думкою, беззаперечним видається той протилежний рух, який ці дві радикальні форми людської думки здійснюють для утвердження свободи: у класичній думці, і насамперед у християнській думці, свобода стоїть на вершині розгляду буття, тоді як у сучасній думці вона є на початку, оскільки є самою сутністю або внутрішньою силою cogito»<sup>3</sup>.

Проте, ось спільна похвала, яку наш автор висловлює цим двом гігантам філософської думки:

«Два з найвищих духів, яких коли-небудь мало людство, і два з найсамотніших. Можна сказати, що вони подібні до тих неприступних вершин, перед якими, здивований і приголомшений, зупиняється людський дух, і, можливо, лише той, хто зуміє піднятися на них, отримує ніби своєрідне освячення Абсолюту в тій повній ізоляції, якої вимагає наш пошук істини»<sup>4</sup>.

---

буття з особистою відповідальністю людини. 4. Дослідження творчості Сьорена К'єркегора. Фабро переклав його твори італійською та довів, що думка К'єркегора – це не ірраціоналізм, а глибокий ресурс для християнської метафізики та розуміння суб'єктивності. Крім того, Фабро брав участь у підготовці **Другого Ватиканського собору** як експерт-консультант. Його інтелектуальна спадщина налічує близько 30 книг і понад 900 статей.

<sup>1</sup> Лекція була опублікована у журналі «*Sacra doctrina*»: С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», *Sacra Doctrina*, 66, 4 (1972), 165–186. Переклад усіх цитованих уривків є власним.

<sup>2</sup> Для Фабро принцип іманентності полягає у переході від філософії «**буття**» до філософії «**свідомості**». Для детальнішого ознайомлення з цією темою див.: С. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma, 1964, 1017 р.

<sup>3</sup> С. Fabro, «San Tommaso e la libertà», *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1969, 3 (переклад власний).

<sup>4</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 166.

Тож чи можна, власне, говорити про порівняння між Гегелем і Святим Томою?

Фабро використовує дуже влучну метафору, щоб виразити парадоксальне зіставлення, якому присвячене його дослідження: «паралелізм розбіжності або паралельна конвергенція»<sup>1</sup>. *Паралелізм* – бо їхній філософський шлях схожий на дві лінії, що йдуть паралельно одна поруч з іншою, на зразок рейок залізничної колії, що проходить через ті самі станції, але ніколи не перетинаються; *розбіжності* – тому що точка відправлення і точка прибуття є абсолютно протилежними. «Ми побачимо, що ці два духи мають розбіжний рух: один виходить з іманентності і, в іманентності, намагається охопити всю сукупність реального як найвищу реалізацію свободи: Гегель; інший – Св. Тома, виходить з трансцендентності і, в трансцендентності кінцевої мети, намагається заснувати свободу як суб'єктивність»<sup>2</sup>. І все ж обидві позиції вимагають, «щоб свобода не була просто властивістю людської природи, а виражала *найглибшу суть людського буття*»<sup>3</sup>, тобто саму суть людського духу.

У цій статті, зосередимося лише на двох пунктах, які автор розкриває у своїй конференції: порівняльному аналізу цих двох авторів та ключових моментах фабіанської інтерпретації концепції свободи у Святого Томи. Щодо останнього, варто зауважити, що наш автор цілком свідомий деякої інноваційності його інтерпретації свободи тому пояснює, що вона, хоча і не будучи безпосередньо присутньою у текстах Аквіната, все ж віртуально міститься в його принципах<sup>4</sup>.

### Святий Тома *adversus* Гегеля

Як пояснює сам Фабро: «тут не йдеться про те, щоб показати відповідність поглядів святого Томи до поглядів Гегеля; ані Гегеля до святого Томи», а про «спільну основу» всіх так званих «сутнісних філософів», що допоможе реалізувати це порівняння парадоксального характеру.

Але що це за спільна основа?

«У житті духу існують підземні канали та пророчі передчуття, завдяки яким духи, проходячи крізь різні епохи, зустрічаються в тій найвищій точці, до якої кожен з нас прагне дістатися, і яка є тотожністю істини та свободи. Філософії не існує, якщо в істині не шукають свободи і не прагнуть до свободи через істину. Зі статичного погляду не існує тотожності між істиною та свободою, але з динамічного погляду – формування глибинного «я», тобто з погляду структурування моєї особистості та особистості кожного: справжня істина – це та, яка веде нас до свободи, бо досягнення істини неможливе без свободи»<sup>5</sup>.

*Спільні риси.* Слідуючи за розвитком думки отця Фабро, спробуємо виокремити деякі риси, притаманні обом філософам.

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Поп. С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 166–167.

<sup>5</sup> Ibid., 166.

Перш за все обидва «сприймають це глибинне ядро абсолютної суб'єктивності як властиве життю духу»<sup>1</sup>. Як пояснює Фабро, «суб'єктивність» – це «приналежність до власного «я», тобто, до того найглибшого, непереданого та конститутивного ядра, яким є саме наше «я». Отже, Фабро стверджує, що обидва автори вбачають у свободі те найглибше ядро нашого «я», той конститутивний елемент нашої особистості.

Крім того, обидва «відносять цю абсолютну суб'єктивність людського духу до всемогутнього Абсолюту, яким є Бог»<sup>2</sup>. Обидва автори згодні також у тому, що найвища свобода, якою володіє людина, ця «суб'єктивність», завдяки якій вона може вирішувати щодо свого буття, не є її власною, а була їй дана і надається їй завдяки вкоріненню в Абсолюті. Йдеться про те, що людина утверджується у свободі лише завдяки приналежності до Абсолюту, у відношенні до Абсолюту, інакше вона ризикує впасти у свавілля, у частковість, у випадковість.

І знову ж таки, обидва вони бачать християнство як колиску справжнього поняття свободи та як його перше втілення. Це видається дуже логічним і зрозумілим для тих, хто знає вчення святого Томи, але важко вивести це твердження з гегелівської системи, і все ж ми його читаємо в юнацьких працях Гегеля, де він приписує першовідкриття свободи саме християнству:

«Безумовно, – пише Гегель у своїй *Історії філософії*, – суб'єкт був вільною особистістю, але усвідомлював себе такою лише в єдності зі своєю сутністю: афінянин усвідомлював себе вільним лише як афінянин, так само як і римський громадянин – як *ingenuus*. Але те, що людина є вільною сама по собі, згідно зі своєю сутністю, що вона народилася вільною як людина: цього не знали ані Платон, ані Арістотель, ані Цицерон, ані навіть римські юристи, хоча саме це поняття є джерелом права. У християнському принципі вперше особистий індивідуальний дух має по суті нескінченну, абсолютну цінність; Бог хоче, щоб усім людям допомагали»<sup>3</sup>.

Отже, для Гегеля основною рисою людини є той факт, що вона – вільна, і тому вся історія людства є історією пошуку свободи, і кожному наступному доведеться її продовжувати. Однак християнство, на думку Гегеля, хоча й відкрило справжнє поняття «свободи», не змогло досягти її втілення, і як доказ своєї позиції він наводить той факт, що рабство не закінчилося з приходом християнського суспільства. Таку реалізацію він, навпаки, приписує німецькому ідеалізму, який зумів подолати дуалістичні відносини Творця і творіння, ствердивши тотожність між скінченим і Нескінченим, між Одним і багатьма, між явищем і реальністю...

Зрештою, обидва, як Св. Тома так і Гегель, приймають фундаментальний елемент грецької думки: «логос» (розумний аспект реальності) і

---

<sup>1</sup> Ibid., 167.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Michelet, Berlin 1840, 63 (переклад власний).

захищають його проти фідеїзму: святий Тома проти фідеїзму шкіл августиніанського походження, а Гегель – проти фідеїзму Лютера, проти «раціональної віри» Канта тощо.

Такою є спільна основа у баченні Фабро, проте, як було вже зазначено, співвідношення між цими двома великими філософами є скоріше паралелізмом, де неможливо знайти справжню точку дотику, як буде показано у наступному пункті.

*Розбіжності.* Серед спільних рис було сказано про те, що Святий Тома та Гегель збігаються у розумінні суб'єктивності як найглибшої сутності духу, проте дуже важливо зазначити, що вони розходяться у значенні, яке надають цій «суб'єктивності» і це центральна точка, яка визначає сутнісну розбіжність між двома авторами.

Спершу Гегель. Фабро пояснює, що гегелівський ідеалізм завершує великий спекулятивний цикл, розпочатий Декартом із введенням принципу іманентності, цикл, який «хоче охопити в людській думці внутрішній рух духу, який поглиблює в собі себе самого, у розширенні саме цього духу, що з партикулярного стає універсальним»<sup>1</sup>. Гегелівська суб'єктивність, відсилає до трансцендентальної свідомості як «апріорі щодо буття та істини»<sup>2</sup>. Гегелівське «трансцендентальне» – це те, що належить людській свідомості та походить від неї. Людська свідомість має первинну (апріорну) структуру, яка передедує будь-якому досвіду і від якої майже повністю залежить кожен досвід. Отже, стверджено фундаментальну пріоритетність апріорного (структур свідомості) над буттям та істиною. І саме це є причиною, того, що Гегель позиціонує реальну тотожність пізнання та буття. Як пояснює Фабро: «буття – це спосіб існування суб'єкта, а спосіб існування суб'єкта полягає у пізнанні; отже, буття збігається зі способом пізнання суб'єкта, так що буття об'єкта впливає з пізнання суб'єкта»<sup>3</sup>. Тут ми наближаємося до суті модерної проблеми свободи: тому, що «пізнання» для Гегеля не має первісного значення «розуміти», а «брати», тобто заволодівати реальністю, гегелівське пізнання, є творчим пізнанням, і тут ми маємо не лише реальну тотожність пізнання та буття, а й пізнання та волі<sup>4</sup>. Спробуймо це трохи пояснити.

У загальному уявленні існує чітке розмежування між необхідністю та свободою. Перша (необхідність) – це «те, що не може не бути», друга (свобода) – це «те, що (для людини) може не бути». Проте Гегель у своїй системі, яка прямує до абсолютної тотожності не робить даного розрізнення, але навпаки стверджує, що «коли людина досягає своєї свободи, тобто коли вона ставить себе як абсолютний принцип і рухається в рамках вимоги абсолютного принципу, необхідність і свобода збігаються. Свобода є вільною відповідно до вищої необхідності самого духу»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 169.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Пор. Ibid., 170.

<sup>5</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 170.

Позиція святого Томи є діаметрально протилежною до такого уявлення про реальність та свободу, бо для нього суб'єктивність не є основоположною; навпаки, вона має своїм підґрунтям створений акт буття, який походить від реального та трансцендентного Бога, *Ipsum Esse Subsistens*, а поведінка суб'єкта ґрунтується на тому як реальність постає перед ним. Фабро стверджує: «Я не можу вимагати, щоб реальне відповідало моїм думкам: реальне не є істинним тому, що я кажу, що воно істинне, але моя думка є істинною тому, що реальне постає переді мною як істинне»<sup>1</sup>.

У святого Томи суб'єктивність не є центром, вершиною та абсолютним орієнтиром, вона не заволодіває реальністю, для нього свобода – це відкритість до реальності, до якої вона у певному сенсі пристосовується і на якій ґрунтується. Одне – це пізнання, тобто сприйняття реальності, інше – свобода як здатність обирати та діяти щодо цієї реальності. Одне – це необхідність буття, інше – свобода особи.

На жаль, ми не можемо простежувати тут різні етапи розвитку думки цих двох «духів, що належать до найвищих», але разом з отцем Фабро хочу зазначити лише фінальну точку подорожі їхньої думки, яка, на перший погляд, може здатися трохи парадоксальною.

Отож, як ми побачили, Гегель (як і зрештою майже вся філософія модерну) почав з програми свободи, поставивши людину в центр усієї реальності, або, краще сказати, змусивши всю реальність обертатися навколо людини. Проте, у підсумку він не приходить до нічого іншого, як до розчинення конкретної свободи конкретної людини «у безликому становленні історії»<sup>2</sup>, помістивши життя окремої людини у реалізацію держави та історії. У гегелівській свободі немає сенсу говорити про вибір та необхідність, бо все є плодом спонтанності єдиного абсолютного духу, що проходить різні етапи самосвідомості.

З іншого боку, маємо концепцію Святого Томи, яка, слідом за класичною та християнською позицією, виходить з об'єктивності, з Бога, як *Ipsum Esse Subsistens*, який творить усю реальність, для того щоб вона могла постати перед людською свідомістю, щоб та могла досягнути найвищої суб'єктивності. Як зазначає Фабро, для святого Томи Всемогутній Бог, який створив усе з нічого, може зробити все, навіть знищити світ, але «не може знищити свободу, не може замінити чи перешкодити моему акту свободи. Отже, свобода стоїть на вершині всіх цінностей»<sup>3</sup>.

Саме таку концепцію свободи, запропоновану нашим автором, намагатимемося розглянути у другій частині цієї статті.

### **Свобода згідно зі Святим Томою**

Як відомо, більшість коментаторів та дослідників Ангельського Доктора трактують його у раціоналістичному ключі, стверджуючи, що на

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid., 171.

<sup>3</sup> Ibid.

основі текстового аналізу, цілком зрозуміло, що розум має беззаперечну перевагу над волею. Фабро ж, завдяки глибшому дослідженню текстів Святого Томи, у різних книгах та статтях пропонує трохи інше бачення даного питання<sup>1</sup>. Ми ж обмежимося лише коротким викладом, запропонованим під час вищезгаданої конференції, який буде здійснений у наступних трьох пунктах.

*Свобода як «найглибша сутність духу».* Цей вислів: «найглибша сутність духу» – не зустрічається в текстах святого Томи. Більше того, за словами о. Фабро, той, хто читає його твори неуважно та поспішно, може навіть дійти до протилежного висновку, так само як і той, хто вважає святого Тому сліпим та пасивним послідовником Арістотеля, бо буде схильний думати, що він повністю пов'язує свободу з інтелектом. І це також, здавалося б, логічно випливає з деяких його текстів, як-от: «*tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet...*» («вся рація свободи залежить від способу пізнання»), і ще «*unde totius libertatis radix est in ratione constituta*» («звідки випливає, що корінь усієї свободи знаходиться у розумі»)<sup>2</sup>.

Але Фабро рішуче відкидає таку інтерпретацію: «Не «*tota ratio*», ні! Розум готує вольовий акт так само, як око готує акт любові до прекрасної по-статі. Тоді все залежить від ока? Ні, все залежить від привабливості, чарівності, тяжіння любові. Ось чому навіть для святого Томи свобода є найглибшою сутністю життя духу (...)»<sup>3</sup> і продовжує пояснювати, що свобода радше стосується акту волі. Об'єктом волі та свободи є добро, щастя, яке, зрештою, є об'єктом не лише волі, але стає об'єктом усієї особи, і саме тому воля є «загальною здатністю цілісної особи»<sup>4</sup>. Чогось подібного не можемо сказати ні про розум, ні про чуттєвість, оскільки вони розбивають реальність, сприймаючи лише певні її аспекти, тоді як любов, навпаки, об'єднує та організовує всю людину.

Тоді як інтелект є здатністю об'єктивності, тобто здатністю, яка пізнає сутність матеріальних речей, воля – це здатність відповідальності, бо, роблячи свій вибір, вона вирішує долю людини в її цілісності. Саме тому Святий Тома стверджує, що добрим є не той, хто має добрий інтелект, а той, хто має добру волю<sup>5</sup>.

*Суть свободи – це свобода дії.* Свобода, як випливає з вищесказаного, є нічим іншим, як цілісним актом усієї особистості. Але це не будь-який акт, це не будь-яке бажання:

---

<sup>1</sup> Пор. напр.: C. Fabro, «La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero», *Doctor Communis*, 30, 2, 1977, 163–191; C. Fabro, *Riflessioni sulla Libertà*, Ed. Maggioli, Rimini, 1983, 349 p.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas *Quaestiones disputatae De veritate*, 24, 2 / *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, т. 22, 3/1, Romae, 1973, 685 (переклад власний).

<sup>3</sup> C. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 180.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Пор. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, 56, 3 / *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 6, Polyglotta, Romae, 1891, 357 (переклад власний).

«я можу хотіти те чи інше, вивчати медицину чи хімію, літературу чи філософію: це все *свободи об'єкта*, і це не є основною чи найглибшою свободою. Свобода, фундаментальна воля, насправді є не волею об'єкта, а *волею акту (дії)*, це *хотіти хотіти*»<sup>1</sup>.

Перш ніж бажати чогось конкретного, я повинен наважитися *хотіти*! І, можливо, це одна з найбільших бід, які ми бачимо сьогодні серед сучасної молоді і не тільки... За своєю природою всі люди прагнуть щастя, але треба вирішити, обрати щастя «для себе», конкретно вирішити, у чому полягає моє щастя.

«Стати великим професором, фінансистом, промисловцем (...)? Ні, це *радикальний вибір*, і саме цей вибір освячує свободу в її екзистенційній конкретності; саме тут кожен з нас надає собі той внутрішній духовний образ, який визначає його в порядку свободи»<sup>2</sup>.

Вибір про який говорить Фабро – це той вибір, який керує і надалі керуватиме всіма одиничними та конкретними діями людини та визначатиме її моральність, вибір конкретної кінцевої мети. Ця радикальна свобода, хоча і є атрибутом, спільним для всіх людей, не є статичним атрибутом, як, наприклад, те, що ми маємо очі, щоб бачити, але «повинна виявлятися, повинна реалізовуватися, повинна поглиблюватися у *ризик вибору*»<sup>3</sup>. Ризик, тому що рішення приймається щодо нас самих, і на кону стоїть те дороге цінне благо, яким є ми самі. Це власний вибір конкретного щастя (а не загальної природної схильності), вибір між скінченим і Нескінченим, навчанням чи практичною діяльністю, сім'єю чи ідеалом богопосвяченого життя.

«Отже, суть свободи – це свобода акту: це бажання бажати, це рішення вирішити, ця розмова наодинці: «я» перед Богом, цей непередаваний трепет, цей момент, який, можливо, вирішує все наше життя і в якому ми не можемо мати жодної співпраці»<sup>4</sup>.

*Момент вибору Абсолюту.* Отже, разом з отцем Фабро ми приходимо до висновку, що суть свободи полягає у свободі дії. Але, нам треба зробити ще один крок вперед: суть свободи дії полягає у моменті вибору Абсолюту.

У Гегеля це дуже чітко простежується, проте під Абсолютом він розуміє сукупність людської історії, життя Вселенського Духа, тоді як для святого Томи, Абсолют – це трансцендентна Особа, а краще Трійця Осіб, яка творить людину та світ. Але чому необхідний вибір Абсолюту? – Запитує Фабро. І відповідає:

«Тому що лише вибравши Абсолют як перший об'єкт або погодившись, як Марія, я можу протистояти спокусам скінченного, можу оцінювати

---

<sup>1</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 181.

<sup>2</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 181.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

різні об'єкти, бо маю абсолютний критерій оцінки, тобто критерій, який виходить за межі всіх скінченних спокус, маю точку опори, яка гарантує позитивність мого вибору»<sup>1</sup>.

Для того, щоб могли здійснити вибір, завжди потрібен критерій. Критерій, на основі якого я можу оцінювати різні об'єкти, що постають переді мною. Але якщо таким критерієм є я сам, або щось моє, як-от моя свідомість, моя спонтанна воля, мої бажання, мої пристрасті, то це завжди буде скінченний критерій, бо я – обмежена та скінченна істота. Тож єдиний спосіб стати вільним, судити про речі такими, якими вони є насправді, – це обрати Абсолют, Того, хто, перебуваючи нескінченно вище за будь-який скінченний об'єкт, може дати міру кожному з них.

«До чого ж зводиться ця свобода? Часто кажуть, що свобода – це таємниця, але той, хто до вас говорить, не вірить у таємниці в філософії. (...) Щодо мене, то якщо є щось очевидне, ясне, настільки ясне, що іноді викликає тремтіння і найвищу радість бути людиною, то це свобода. Проблеми інтелекту іноді занурюють нас у темряву: те, що вважалося правдою, потім виявляється правдою лише до певної міри, а іноді навіть – неправдою. Але це усвідомлення, яке нас об'єднує – навіть якщо ми зустрічаємося вперше – і дає нам відчуття, ніби ми знали одне одного завжди, пояснюється тим, що ви зроблені з того ж тіста, що й я, маєте ті самі проблеми, ті самі потреби, ту саму впевненість і, скажімо, ту саму справедливу гордість бути вільними, відчувати в собі те невимовне “я”, яке має лише наше ім'я. Наше хресне ім'я є вигаданим, справжнє ім'я – це те, що всередині, те, що боїться і сподівається, що бажає і лякається, що хоче і зупиняється..., те спинення і кидання, якого є свідомі лише ми. Це – те “я”, яке не піддається передачі. Воно занадто велике, щоб його можна було дати, воно занадто велике, щоб давати його всім. Це – *непередаваність свободи*»<sup>2</sup>.

Але на чому ґрунтується ця очевидна непередаваність свободи? У «*De Potentia*» святий Тома говорить про «...*circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis*»<sup>3</sup> – духовний обмін між інтелектом і волею. Розум презентує, пропонує об'єкт, а воля дивиться на нього, вибирає і рухає розум для його досягнення: «*intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*» («розумію, тому, що хочу, і також використовую всі інші сили та здатності тому, що хочу»)<sup>4</sup>. Розум об'єктивно рухає волю, але воля, зі свого боку, рухає розум, а також усі інші сили: почуття, пристрасті, але насамперед воля рухає саму себе.

---

<sup>1</sup> Ibid., 182.

<sup>2</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 183.

<sup>3</sup> Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De potentia Dei*, 9, 9 / M. Pession (ed.), *Quaestiones Disputatae*, т. II, Marietti, Taurini-Romae 1953, 249.

<sup>4</sup> Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De Malo*, q. 6, a. un / *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, n. 23, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982, 149 (переклад власний).

Але як воля рухає волю? Фабро дає нам кілька натяків на «таємний і глибокий момент» любові, пояснюючи, що ця тема, хоч і є такою глибокою та важливою, не була докладно досліджена в томістичній традиції.

«Є любов, що походить від бачення, є любов, що походить від пізнання... але є любов попередня, любов конститутивна, що передує пізнанню, любов, про яку часто говорить свята Катерина Сієнська і про яку говорить також святий Тома, та любов, що відрізняє окремі суб'єктивності. Справжня відмінність – це не розум, це не істина: це та нескінченна, невимовна, часом незбагненна сила, якою є сама потуга любові»<sup>1</sup>.

Отець завершує, цитуючи святую Катерину, яка стверджувала, що людина просякнута любов'ю, нествореною, радикальною любов'ю, «тією любов'ю, яка є самим тремтінням нашої екзистенційної суб'єктивності». Кожна людина у своєму житті несе відповідальність за прийняття цієї любові, осяяної та керованої розумом і очищеної через рух волі.

Вона має бути втілена саме в тому почутті відповідальності, яке людина бере на себе, дивлячись вниз і вгору, праворуч і ліворуч, пильно спостерігаючи за знаками часу і запитуючи себе, як і наскільки вона здатна захищати істину та поширювати любов<sup>2</sup>.

### Висновок

Думаю, що з усього вище сказаного можемо зробити подвійний висновок. Перший, стосується самої ідеї здійснити порівняльний аналіз Святого Томи та Гегеля щодо теми свободи, а другий – щодо поняття людської свободи як такої.

Щодо першого, бачимо як незважаючи на певні спільні риси, ідентифіковані о. Фабро як притаманні обом філософам, потрібно ствердити, що їх філософський шлях проходить у двох паралельних площинах, між якими ніколи не може бути справжньої спільної точки дотику. Відправною точкою Гегеля є свідомість і всередині самої свідомості він хоче дати основу для діалектичного руху свободи. І все ж, яким би парадоксальним це не видавалося, виходячи з самодостатності людської свідомості, яка саморозвивається аж до розширення в абсолют, можна дійти лише до розчинення окремої людини в безлику держави. Тоді людина, конкретна людина стає рабом історії як діалектичного розвитку Абсолюту.

Відправною точкою святого Томи, як і отця Фабро, є абсолютна, первинна залежність людини у бутті та здатності до дії від трансцендентного та абсолютно досконалого Бога, який створив цей світ та людську свідомість і керує ними відповідно до власного провидіння, ведучи їх до кінцевої мети. І знову ж таки, яким би парадоксальним це не видавалося, кінцевою точкою цього шляху є конкретний вибір конкретної людини, який вона у часі реалізує для вічності. Отже, абсолютна онтологічна залежність людини від її Творця

---

<sup>1</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 184.

<sup>2</sup> Ibid.

стає підґрунтям для абсолютної незалежності людини у реалізації її власного вибору через свобідний акт волі.

Що ж до другого нашого висновку, думаю, найкраще буде зробити його, цитуючи слова самого отця Фабро: «проблема свободи не вирішується на кафедрі філософії чи тим більше на якійсь конференції, вона вирішується лише у рішенні, яке кожен повинен прийняти самостійно, у той невимовний момент життя, в якому ми не можемо допустити жодного співучасника»<sup>1</sup>. Кожен з нас покликаний вирішити особисто для себе питання фундаментального вибору власної свободи, бути морально добрим чи поганим, героєм чи боягузом, святим чи грішником.

Зрештою, ми повинні стверджувати, що людина справді вільна, вільна аж до героїзму або безчестя; але вона вільна не сама по собі й не завдяки самій собі: вона вільна, тому що її поставив Тим, хто є Найвищою Свободою, і хто вільно, у величі Своєї доброти та всемогутності, ділиться з нею Своєю досконалістю, підносячи її до гідності справді вільної істоти, здатної визначати та рухати саму себе до дії.

### Список використаних джерел

1. Fabro C. *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma : Ed. Studium, 1964. 1017 p.
2. Fabro C. *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero. Doctor Communis*. 1977. Vol. 30, No. 2. P. 163–191.
3. Fabro C. *Libertà in Hegel e san Tommaso. Sacra Doctrina*. 1972. Vol. 66, No. 4. P. 165–186.
4. Fabro C. *Riflessioni sulla Libertà*. Rimini : Ed. Maggioli, 1983. 349 p.
5. Fabro C. *San Tommaso e la libertà. L'Osservatore Romano*. 7 marzo 1969. P. 3.
6. Hegel G. W. F. *Geschichte der Philosophie*. Berlin : Michelet, 1840. Bd. 1. 535 S.
7. Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 482. Sämtliche Werke*. Bd. 5 / hrsg. von G. Lasson. Leipzig : Verlag von F. Meiner, 1930. 604 S.
8. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae De Malo. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Roma–Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1982. Vol. 23. 455 p.
9. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae De potentia Dei. Quaestiones Disputatae / M. Pession (ed.)*. Taurini-Romae : Marietti, 1953. Vol. 2. 930 p.
10. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae De veritate. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae, 1973. Vol. 22, 3/1. 872 p.
11. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae : Polyglotta, 1891. Vol. 6. 470 p.

### References

- Fabro, C. (1964). *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Ed. Studium.
- Fabro, C. (1969). *San Tommaso e la libertà. L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1969, 3.
- Fabro, C. (1972). *Libertà in Hegel e san Tommaso. Sacra Doctrina*, 66, 4, 165–186.

---

<sup>1</sup> C. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 173.

- Fabro, C. (1977). La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero. *Doctor Communis*, 30(2), 163–191.
- Fabro, C. (1983). *Riflessioni sulla Libertà*. Rimini: Ed. Maggioli.
- Hegel, G. W. F. (1840). *Geschichte der Philosophie* (Bd. 1). Berlin: Michelet.
- Hegel, G. W. F. (1930). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 482. In G. Lasson (hrsg.), *Sämtliche Werke* (Bd. 5). Leipzig: Verlag von F. Meiner.
- Thomas Aquinas. (1891). *Summa Theologiae*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 6). Romae: Polyglotta.
- Thomas Aquinas. (1953). *Quaestiones disputatae De potentia Dei* In M. Pession (ed.), *Quaestiones Disputatae* (Vol. 2). Taurini-Romae: Marietti, 1953.
- Thomas Aquinas. (1973). *Quaestiones disputatae De veritate*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 22, 3/1). Romae: Polyglotta.
- Thomas Aquinas. (1982). *Quaestiones disputatae De Malo / Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 23). Roma–Paris: Commissio Leonina – J. Vrin.

**“PARALLELISM OF DIVERGENCE”: A COMPARATIVE ANALYSIS OF  
THE CONCEPTS OF FREEDOM IN G. W. F. HEGEL AND ST THOMAS  
AQUINAS THROUGH THE LENS OF CORNELIO FABRO’S  
INTERPRETATION**

s. Mariia Radist Hrynyk

*Ukrainian Catholic University, UCU Collegium  
Kozelnytska Str., 2, Lviv, 79026, Ukraine  
e-mail: sestra.radist@ucu.edu.ua  
ORCID ID 0009-0004-5855-3676*

This article presents a thorough comparative analysis of the concepts of freedom in the philosophical systems of G. W. F. Hegel and St Thomas Aquinas, viewed through the lens of the interpretation offered by the eminent 20th-century Italian neo-Thomist Cornelio Fabro. The study is based on materials from Fabro’s 1970 lecture, in which he proposes an original methodological approach – “parallelism of divergence”. The author reveals how both thinkers, whilst recognising Christianity as the source of the modern concept of freedom, arrive at diametrically opposed conclusions. The paper analyses Fabro’s critique of Hegelian idealism, which, by confining itself to the ‘principle of immanence’ – that is, taking human consciousness as its starting point – paradoxically leads to the dissolution of the concrete individual in the faceless movement of history and the state. In contrast, the Thomist vision of freedom as the “deepest essence of the spirit” is examined. Particular attention is paid to Fabro’s understanding of “freedom of the act” as the human capacity for a radical choice of the Absolute. It is demonstrated that, for Thomas Aquinas, the ontological dependence of the human person on the Creator does not suppress their autonomy but, on the contrary, becomes the sole reliable foundation for true independence and existential responsibility. The article emphasises that freedom is

not merely a theoretical problem, but is realised through the subject's personal decision in their relationship with the Absolute.

*Keywords:* freedom, Cornelio Fabro, Thomas Aquinas, G. W. F. Hegel, subjectivity, Absolute, principle of immanence.

Отримано / Received: 02.05.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026

УДК 141.3:32]:27-428](450)«12»:355.01«20»

DOI <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.05>

## КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ ТОМИ АКВІНСЬКОГО: ДИЛЕМА ТА СУЧАСНІ ВИКЛИКИ

**Ігор Карівець**

*Національний університет «Львівська політехніка»,  
кафедра філософії  
вул. Митрополита Андрея, 5, м. Львів, 79016, Україна  
e-mail: [igor.v.karivets@lpnu.ua](mailto:igor.v.karivets@lpnu.ua)  
ORCID ID 0000-0002-4555-2226*

У статті проаналізовано одну зі складових політичної філософії Томи Аквінського, а саме: концепцію справедливої війни. Розглянуто її принципи суверенної (компетентної) влади, справедливої причини і правильного наміру. Хоча будь-яка війна з погляду християнства є гріхом, Тома Аквінський відстоює ідею справедливої війни, як передумови справедливого миру. Констатовано, що справедлива війна є викликом для християнства, яке з початку свого існування відкидало будь-яке насильство, а також це дилема для християнства, бо воно потрапляє у пастку морального роздвоєння: з одного боку, вчення Ісуса Христа ґрунтується на любові до всіх, навіть до ворогів, а з іншого – на потребі захищати своє життя, якщо на тебе напали. Стверджено, що томістичну концепцію справедливої війни можна вважати кульмінацією політичної філософії Середньовіччя, в якій гармонійно поєднано природне право на самозахист й оборону (юриспруденція), християнську мораль і теологію. Продемонстровано, що справедлива війна не ведеться заради загарбання земель чи вбивств, а заради відновлення «спільного блага» та «порядку», за які відповідає суверен, державець, влада якого походить від Бога. Відтак, справедлива війна «угодна Богові», бо вона відновлює на землі те, що є на небі: благо, спокій і порядок. Зроблено висновок, що Тома Аквінський відповідає на виклики і на дилему справедливої війни. В контексті викликів для концепції справедливої війни Аквіната розглянуто сучасну російсько-українську війну та гіпотетичну ядерну війну. Переосмислюючи висновки з учення Томи Аквінського у світлі сучасних реалій, показано, що дії української сторони у цій війні є справедливими, а російської – ні, а також, що ядерна війна не може бути справедливою, бо її оголошення суверенною владою засвідчило б її некомпетентність, безвідповідальність та відсутність розуму, бо немає справедливої причини її оголошувати та відсутній правильний намір її вести.

*Ключові слова:* Тома Аквінський, війна, справедлива війна, справедливий мир, християнська мораль, порядок, ядерна війна, російсько-українська війна.

## Вступ

Вторгнення росії в Україну активізувало загально-історичні дослідження католицької концепції справедливої війни, її генези та еволюції [Ворон, Ворон, 2025; Гоголь, Деркач, 2022]. Також українські дослідники звертають увагу на те, як інтерпретують війну та мир християнські конфесії [Моїсеєнко, 2018]. Однак бракує аналітично-теоретичних досліджень, які б детально та систематично, на основі першоджерел, досліджували саме концепцію справедливої війни Томи Аквінського та її принципи. Відтак, **мета** цієї статті полягає в частковій компенсації відсутності в академічному дискурсі аналізу концепції справедливої війни Томи Аквінського в контексті сучасного міжнародного права та новітніх (реальних) воєн, зокрема, російсько-української війни, та гіпотетичної ядерної війни.

Війна – це постійна супутниця людських спільнот, цивілізацій і культур. Будь-який історично відомий період людства не обійшовся без війни та конфліктів, проливання крові й жертв. Тому війна є фактом людства, чи то його частини – східної, західної, південної або ж північної.

Всі племена і народи, більшою чи меншою мірою, воювали. Недарма Геракліт, який жив до нашої ери, казав, що «війна (гр. *πολεμος*, чол. рід) – батько всього, всього цар, одним вона богами бути вказала, іншим – людьми, одних рабами зробила, інших вільними» [Тихолаз, 1995, с. 84]. Давні греки багато воювали, римляни ще більше воювали, бо створили величезну імперію, князі Русі воювали, вікінги воювали тощо – у давні часи, дохристиянські часи, війна не була злом, а була засобом здобуття слави; воїнів шанували і панував культ героя-воїна [див.: Карлайл, 2024; Кемпбел, 1999]. Той же Геракліт висловився так: «Полеглих на війні боги шанують та люди» [Тихолаз, 1995, с. 5]. Ба більше, у першому столітті до нової ери, за часів Римської імперії, було сформульовано крилатий вислів, який сьогодні охоче повторюють політики та військові, а саме: «Хочеш миру – готуйся до війни» (лат. «*Si vis pacem, para bellum*»)<sup>1</sup>.

З 380 року, коли імператор Флавій Теодозій I оголосив християнство офіційною релігією Римської імперії, ставлення до війни та збройних конфліктів поступово змінилося. Відомо, що 1 січня 404 року в Римі монах-аскет Телемах намагався зупинити гладіаторський бій, вибігши на середину арени. Вчинок монаха не зупинив гладіаторський бій – його закидали камінням глядачі, – але імператор Гонорій так перейнявся смертю монаха, що наказав повсюдно скасувати гладіаторські бої у Римській імперії. Перші християни відмовлялися служити у війську цезаря, бо насильство, якими є війни і бої, суперечило християнському вченню про любов до всіх, навіть до ворогів.

Християнство опинилося перед дилемою: воювати чи не воювати, чинити спротив чи не чинити спротив. Отці Церкви, а пізніше схоласти-теологи, розуміли цю дилему й намагалися її вирішити.

---

<sup>1</sup> Авторство цього вислову приписують римському історику Корнелію Непоту, а пізніше його повторить у IV–V ст. н. е. римський військовий письменник Флавій Веґецій.

### Принципи справедливої війни Томи Аквінського

Однією зі спроб середньовічної християнської теології вирішити дилему війни є концепція справедливої війни теолога-схоласта Томи Аквінського. Концепт справедливої війни Томи Аквінського, який є центральним для цієї концепції, ще більше посилює християнську дилему, бо дозволяє *вбивство заради припинення вбивства*. Томі Аквінському треба було знайти теологічно-філософське виправдання війни, яка є необхідною для захисту «спільного блага» та «впорядкованої злагоди»<sup>1</sup>.

Для кращого розуміння концепції справедливої війни Томи Аквінського потрібно вписати її в ті історичні події, які, безперечно, вплинули на його бачення війни.

З історії ми знаємо, що Середньовіччя потерпало від феодалних міжусобиць; будь-який феодал, як приватна особа, міг зібрати своїх підданих та оголосити війну своєму сусіду-феодалу, щоб завоювати його землі, а його підданих забрати собі. Крім цього, римо-католицька церква впродовж XI–XIII ст. підтримувала й організовувала військові походи з метою «визволення Гробу Господнього від мусульман», а також XIII століття відзначається конфліктом між католицькою церквою та Священною римською імперією. І феодалні міжусобиці, і «хрестові походи», і конфлікт між Святим престолом і Священною Римською імперією суперечили першопочатковому вченню Ісуса Христа про любов до ворогів і про те, що на зло не потрібно відповідати злом. Тома Аквінський вирішує теологічно-філософськи обґрунтувати війну як таку, що може бути справедливою, якщо дотримуватися певних принципів оголошення та ведення війни. Крім цього, Аквінат вирішує проблему справедливої війни (*Summa Theologiae*, II–II, Q. 40)<sup>2</sup> в контексті чесноти милосердя. Він доводить, що війна може бути не просто морально допустимою (лат. *licita*), але й обов'язковою, якщо вона служить вищій меті – миру (лат. *pax*). Так Аквінат відхиляє радикальний пацифізм перших християн, який заперечував *будь-яку* їхню участь у військових діях.

Тома Аквінський починає аналіз із серії заперечень (лат. *Objectiones*), які відображали поширені пацифістські позиції, що спиралися на прямі цитати зі Святого Письма. Ці заперечення безпосередньо вказували на те, що ведення війни є гріхом (лат. *bellare semper sit peccatum*). Зокрема, наводилися слова

<sup>1</sup> Про «впорядковану злагоду» мовиться з покликанням на Св. Августина тут: S. Thomas. *Summa Theologica*. Pars 2a 2ae. 29, 1 ad Im.: «Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *pax hominum est ordinata concordia*. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia».

<sup>2</sup> Основним джерелом концепції справедливої війни Томи Аквінського є розділ другий другої частини, питання 40 «Суми теології». Саме в цьому питанні Тома Аквінський формулює основні принципи справедливої війни, які будуть проаналізовані далі. Всі цитування і покликання на текст розділу другого другої частини, питання 40, «Суми теології» за виданням: S. Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Pars 2a 2ae. Qu.I. Usque ad Qu. CXXIII. Tomus Tertius. Taurini (Italy) : C. Franciscus Duvina, Provic. Gen., 1922. P. 241–245.

Ісуса Христа з Євангелія від Матвія: «...всі бо, що за меч беруться, від меча загинуть» (Мт. 26:52)<sup>1</sup>, а також заповідь «не противтеся злому» (Мт. 5:39). Крім того, наголошувалося, що війна суперечить миру, а отже, є протилежною до нього.

Для спростування цих заперечень й обґрунтування допустимості війни, Тома Аквінський спирається на твердження Св. Августина про те, що християнський спосіб життя не засуджує цілком війну, бо воїнам-християнам, які шукають шлях до спасіння, було б наказано відмовитися від військової служби та скласти зброю. Натомість, їм було сказано: «Нікому кривди не чинить, фальшиво не доносьте і вдовольняйтесь вашою платнею» (Лука 3:14), що означає: військова служба сама по собі не заборонена.

Як схоласт, Тома Аквінський був зобов'язаний сформулювати раціональне та систематичне обґрунтування допустимості справедливої війни. Для цього він використовує традиційно-схоластичну, логічно-раціональну схему доведення «Здається, що..., але, навпаки, відповідаю» (лат. *Videtur quod... Sed contra... Respondeo*), щоб перетворити складну моральну проблему на три чітко визначені умови права на війну (лат. *Ius ad bellum*), які піддано логічному та правовому аналізу. Отже, його концепція справедливої війни стає не просто моральним дозволом, а чітко окресленою правовою та етичною нормою, що слугує інтеграції християнської етики в управління державою.

Однією з ключових причин, що спонукали Аквіната до чіткого формулювання принципів справедливої війни, була політична ситуація у зрілому Середньовіччі. Європу цього періоду характеризували високий рівень політичної роздробленості, міжусобиці та «приватні війни» феодалів. Ці конфлікти прямо загрожували загальному благу (лат. *Bonum commune*), яке Аквінат, як і Арістотель, вважав вищою метою держави. Політичні обставини того часу вимагали чіткого обґрунтування монополії на *легітимне насильство*, яке реалізовано в Аквіната через (1) перший принцип, а саме: владу суверена (лат. *Auctoritas principis*). Згідно з цим принципом, війна не є приватною справою, оскільки приватна особа може вирішувати свої справи (лат. *Ius suum*) в суді вищої інстанції. Приватна особа, наприклад, феодал, не може оголошувати війну. Відтак, війна є публічним актом, спрямованим на захист спільного блага та «впорядкованої злагоди» країни від зовнішніх ворогів. Тому війну може оголошувати лише суверен, король, той, хто очолює державу.

Як бачимо, перший принцип справедливої війни є політичним, оскільки він надавав теологічну санкцію на встановлення централізованої державної (королівської) влади. Аквінат підкреслював, що лише суверен зобов'язаний «сприяти загальному благу, що включає, зокрема, захист суспільства від агресорів» [Aquinas, 1922, р. 245]. Отже, перший принцип справедливої війни є засобом централізації влади та обґрунтовує право держави на застосування сили. Згідно з Томою Аквінським, війна є легітимною за умови,

---

<sup>1</sup> Тут і далі текст *Святого Письма* процитовано за виданням: Святе Письмо / пер. І. Хоменка. Рим : Видавництво ОО. Василіян, 1963. 1460 с.

що її оголошує офіційна влада, яка відповідальна за спільне благо та спокій громадян. Тобто, війна є крайнім виконанням державного обов'язку.

Концепція справедливої війни також була необхідна для теологічного обґрунтування зовнішніх воєн, зокрема хрестових походів, які вважали «священною війною» проти «невірних». (2) Другий принцип справедливої війни – це принцип справедливої причини (лат. *Iusta causa*), який Аквінат сформулював так, щоб охопити не лише самозахист, але й відплату (кару). Аквінат визначає справедливу причину для війни тоді, коли нація чи держава має бути покарана за відмову «компенсувати» провини своїх підданих або «віддати те, що було несправедливо захоплено». Ця акцентуація на покаранні свідчить про те, що у Середньовіччі війну розглядали не просто як захист від агресії, а як форму міжнародного правозастосування – встановлення Божої справедливості світським правителем. Справедлива причина війни вимагає, щоб агресор заслугогував на війну через певні провини. Це може бути, наприклад, відмова відшкодувати завдані збитки або відмова повернути те, що було несправедливо захоплено. Цей принцип тісно пов'язаний з природним правом на самозахист. Аквінат вказував на право пропорційного використання збройної сили як для самозахисту, так і для захисту третіх осіб. *Iusta causa* перетворює це індивідуальне природне право на інституціоналізовану державну доктрину, легітимізуючи застосування сили для відновлення справедливості й порядку.

І, нарешті, (3) третій принцип справедливої війни – це принцип справедливого або правильного наміру (лат. *Recta intentio*), який можна сформулювати у формі питання: навіщо та заради чого чи кого воювати? Для Томи Аквінського війна є справедливою тоді, коли її ведуть заради миру та збереження порядку. Мета справедливої війни – це справедливий мир і порядок, чого неможливо досягнути без покарання агресора й відновлення мирного й благополучного життя в країні, яка зазнала нападу. Фактично, тут Аквінат дотримується думки Св. Августина про те, що «...миру шукають не для того, щоб провокувати війну, а війну ведуть, щоб досягти миру»<sup>1</sup>. Крім цього, Аквінат навчав, що правильний намір не повинен містити бажання домінування, завдання людям страшного болю, як фізичного, так і морального, приниження та жорстокої помсти. Тому третій принцип справедливої війни стосується моральності тих, хто веде війну. Намір має бути спрямований на придушення зла та сприяння спільному благу. Правильний намір є вимогою справедливого ведення війни, гарантією того, що дії комбатантів є морально виправданими, незалежно від законності самого акту оголошення війни (лат. *Ius ad bellum* – укр. *право на війну*). Як зазначає М. Волцер у своїй відомій праці «Справедливі й несправедливі війни»: «*Ius ad bellum* вимагає від нас судження про агресію та самооборону; *ius in bello* – про дотримання або порушення звичаєвих та позитивних правил ведення мілітарних дій. Ці два види суджень логічно незалежні. Цілком можливо, що справедлива війна може вестися несправедливо, а

---

<sup>1</sup> Augustinus. Epistola 189: «[6]. ...Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur». URL: [https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera\\_194\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_194_testo.htm).

несправедлива війна може вестися у суворій відповідності до правил» [Walzer, 2006, р. 21]. Християнському воїну не притаманна ненависть до ворогів; він керується любов'ю до своєї країни, до своєї землі, тобто священним обов'язком захищати її від посягань ззовні. Цей принцип морально обмежує насильство за умови законного оголошення війни.

Принципи справедливої війни Томи Аквінського покладено в основу сучасного міжнародного гуманітарного права та Статуту ООН. Сьогодні послуговуються уже згаданими вище поняттями права на війну і право на війні. Перший принцип справедливої війни Томи Аквінського став правом на війну, а другий і третій об'єднано у праві на війні.

Отож, підсумовуючи, функціонування трьох принципів справедливої війни Аквіната в сучасному міжнародному праві (51 стаття Статуту ООН та Женевські конвенції) систематичніше й загальніше можна представити у такій таблиці:

**Табл. 1. Принципи справедливої війни та їхні функції в Середньовіччі та сучасності**

Принципи справедливої війни	Латинська назва	Функція у Середньовічній політиці	Функція в сучасній політиці та міжнародному праві
Офіційна та компетентна влада (суверен, король, державець)	Auctoritas Principis	Обґрунтування монополії централізованої держави на право легітимного насильства; заборона приватних феодалських воєн	Право на застосування сили належить легітимним владам у випадку захисту та оборони або за рішенням Ради безпеки ООН
Справедлива причина	Iusta Causa	Теологічне виправдання хрестових походів та примусу до реституції; війна як форма правосуддя	Стаття 51 Статуту ООН визначає єдину та безумовну справедливу причину, а саме: самооборону, захист, проти збройного нападу
Правильний намір	Recta Intentio	Моралізація війни; війна ведеться заради миру ( <i>pacis</i> ), а не заради панування чи помсти	Засудження будь-якої агресії та анексії, будь-якого порушення суверенітету. Тому, якщо є такі факти, то війна ведеться для того, щоб відновити порядок, повернути анексовані території, відновити суверенітет

## Виклики томістичній концепції справедливої війни: російсько-українська війна та ядерна війна

Тепер розглянемо два випадки війни в контексті концепції справедливої війни Томи Аквінського й функціонування (дотримання) її трьох трансформованих принципів у сучасному міжнародному праві. Перший приклад стосується реальної та сучасної російсько-української війни, а другий – ядерної, гіпотетичної, війни.

*Російсько-українська війна.* Одним із ключових правових моментів початку російсько-української війни для України було підписання 14 квітня 2014 року виконавцем обов'язків президента України Олександром Турчиновим указу про виконання ухваленого РНБО рішення «Про невідкладні заходи з подолання терористичної загрози і збереження територіальної цілісності». Цей указ став початком антитерористичної операції (АТО) зі звільнення захоплених російськими бойовиками територій Донецької та Луганської областей України. З 24 лютого 2022 року розпочалося широкомасштабне вторгнення російських військ в Україну, назване російським правителем «спеціальною військовою операцією» (СВО). І з 24 лютого того ж року в Україні оголошено военний стан та загальна мобілізація.

Отож, послуговуючись усталеними Томою Аквінським уявленнями про оголошення війни, можна зробити висновок, що ні українська, ні російська влади, які визнають легітимними на міжнародному рівні, не оголошували офіційно війну. Може скластися враження, що *de jure* війни немає взагалі.

Після Другої світової війни, фраза «Оголошую вам війну» зникає з лексикону політиків, державних діячів та дипломатів. Це зумовлено тим, що Статут ООН (1945), ст. 2(4), забороняє війну, як інструмент державної політики. Тому держава, яка «оголошує війну», офіційно визнає себе агресором. І це дає право Раді безпеки ООН миттєво накладати на неї санкції або дозволити військову відповідь. Крім цього, офіційне визнання «стану війни»<sup>1</sup> є сигналом для всього світу, що країна перебуває у масштабному та дуже серйозному конфлікті.

Відтак, маємо різноманітні політично вмотивовані тлумачення того, що відбувається між Україною та її північним сусідом-агресором. Китай одразу офіційно почав називати цю війну «українською кризою» [Чому спецпредставник Китаю вирушив у турне Європою і як з ним має комунікувати Україна 2024], США – «українською війною» («The Ukraine War») [National Security Strategy of the United States of America' 2025, p. 26], а в Європейському Союзі кажуть про «російсько-український конфлікт» [Bonini, 2025]. Для українців, звичайно, йдеться про *de facto* російсько-українську війну. Президент

---

<sup>1</sup> Стан війни суттєво відрізняється від воєнного стану. Стан війни – це поняття міжнародного права, а воєнний стан – це поняття національного права; він вводиться всередині тої чи іншої країни. Під час стану війни припиняються всі дипломатичні відносини, скасовуються всі двосторонні договори, набуває сили міжнародне гуманітарне право (правила поведіння з полоненими, заборона на певні види зброї тощо). Особливості воєнного стану вже добре відомі українцям, які живуть в ньому більше, ніж чотири роки.

Зеленський як Верховний Головнокомандувач Збройних Сил України (стаття 106 Конституції України) і як глава держави (стаття 102 Конституції України), який виступає від імені держави Україна, формально (юридично) не оголосив війну російському агресору. Таке офіційне оголошення війни, на мою думку, могло б суттєво консолідувати всі сили в державі: суспільні, політичні, економічні й воєнні. Тож з позицій першого принципу концепції справедливої війни Томи Аквінського жодна зі сторін російсько-української війни його не дотримала, оскільки легітимні влади обох країн не оголошували війну, попри те, що перебувають у стані війни.

Такий підхід властивий багатьом сучасним міжнародним військовим конфліктам, які все частіше відбуваються без оголошення війни, а іноді й без підписання мирних договорів, що виходить далеко за межі правових інтерпретацій війни, яких дотримувався Тома Аквінський.

Щодо другого принципу (справедливої причини), то Україна має справедливу причину захищатися як така, що, починаючи з 2014 року, зазнає неспровокованої російської агресії, наслідком чого стали руйнування українських мирних міст, сіл та селищ і вбивство українського мирного населення – фактично спустошення й знищення України, а згідно із міжнародним правом такі дії однієї держави проти іншої цілком слушно можуть бути класифіковані як геноцид і військові злочини. У цьому аспекті формальне оголошення стану війни може бути витлумачено як прагнення до відновлення справедливості й притягнення держави-агресора до відповідальності за злочини проти людяності. Позиція України і міжнародної громадськості має бути адекватною і безкомпромісною: справедливо, коли агресор і всі, хто здійснював військові злочини проти України і її громадян, понесуть кримінальну відповідальність і компенсують завдані збитки, як моральні, так і матеріальні державі, що зазнала нападу, адже, як слушно зауважує Дж. МакМаган, «російська мета завоювання України та її включення до складу Росії є несправедливою метою, практично будь-яке застосування сили російськими військовими є неприпустимим» [MacMahon, 2024, p. 66]. Таке неправомірне застосування сили ставить питання про екзистенційний вимір російської війни в Україні, оскільки наявна загроза самому існуванню нашої держави, культури й української національної ідентичності.

Є. Бистрицький вважає, що за цих умов важливі не перемовини з агресором, а військові дії проти нього. Політики, «люди доброї волі», громадські діячі та навіть інтелектуали, наприклад, німецький філософ Ю. Габермас, нерідко мають ілюзію, що перемовини з агресором ведуть до миру, однак лише його неспроможність воювати може призвести до реальної зупинки війни, спровокованою російською ненавистю до української культури та самих українців, до самого їхнього існування, до їхнього прагнення бути незалежною європейською нацією, а не асимільованими «руським миром» [Бистрицький, 2023, с. 75–79]. Мовиться навіть про «екзистенційну війну світів»: українського світу і «руського мира», які «закорінені» в європейську демократичну цивілізацію та «азійські деспотії» відповідно. Про ці «закорінення», з одного боку, промовисто говорять демократичні країни Європи й решти світу, які

підтримали Україну, а з іншого – ті авторитарні режими, зокрема Китаю, КНДР, Ірану, які своїми діями й політикою сприяють продовженню російської агресії в Україні.

Виходячи зі справедливих причин оголошення війни російському агресору, Україна та її народ керуються правильним і справедливим наміром ведення цієї війни. Відтак, українцями дотримано третього томістичного принципу справедливої війни, а саме: принципу правильного наміру ведення війни або сучасною мовою міжнародного права «ведення війни заради відновлення суверенітету й цілісності території» з метою досягнення справедливого миру, який можливий за умов цілковитої компенсації Україні фізичних і моральних збитків, завданих у результаті російської агресії, засудження міжнародним кримінальним судом воєнних злочинів на території України і гарантій ненападу на неї. Україна захищає свої юридично визнані території та своїх громадян і не зазіхає на чуже. Це справедливо і відповідає як уявленням Томи Аквінського, так і теперішнім міжнародним правилам ведення військових дій.

*Ядерна війна.* Вторгнення російського агресора в Україну відновило дебати про ядерну війну загалом і про те, чи буде застосовано ядерну зброю проти України зокрема [Nye Jr., 2023; Sagan, 2023; Kühn, 2022]. До цього вторгнення тема ядерної війни не була настільки актуальною, у стосунках колективного Заходу з ерефією діяв принцип «краще торгувати, ніж воювати». Після розпаду СРСР західні еліти все більше «стали інтегрувати» економіку своїх країн «в російську економіку, перетворюючись, принаймні енергетично, на заручників Росії» [Єрмоленко, 2015, с. 6], чия ілюзія демократичності, втім, швидко розвіялася. Тому Джозеф Най Молодший звертає увагу на фактори, які можуть вплинути на початок ядерної війни, і серед них ядерна загроза від «реваншистської Росії, яка веде агресивну війну проти України» [Nye Jr., 2023, р. 15].

Україна справедливо воює проти держави-агресора, яка має ядерну зброю. Це означає, що ще до завдання гіпотетичного ядерного удару по Україні державою-агресором остання може шантажувати Україну, її союзників й партнерів і схилити до несправедливого миру, який можна назвати «капітуляцією України».

Розглянемо принципи справедливої війни Томи Аквінського та їхні сучасні формулювання в контексті гіпотетичної ядерної війни. За цих умов перший принцип – це про необхідність оголошення ядерної війни офіційною російською владою, власне російським правителем, застосуванням неспівмірного насилля офіційною кремлівською владою. Зрозуміло, що на підставі здорового глузду оголосити таку війну неможливо, бо усі розуміють її катастрофічні наслідки, тим паче, що вже є досвід Хіросіми й Нагасакі. Ядерна агресія щодо України буде безвідповідальним та ірраціональним вчинком – квінтесенцією несправедливої війни, в якій не буде ні переможців, ні переможених. Несила залишатися людиною й притому переконувати в потребі ядерної війни. Навіть тактичний російський ядерний удар по території України

буде божевіллям, бо й такі удари матимуть трагічні наслідки не лише для України, а й для сусідніх країн.

Другий принцип – це справедлива причина розпочати чи ініціювати ядерну війну. Такої причини не існує взагалі. Зараз ведеться *de facto* високотехнологічна російсько-українська війна, але все ж таки її можна окреслити як війну конвенційними засобами, що перебуває під раціональним контролем. Тому завдання ядерного удару будь-якою стороною у війні буде непропорційним, асиметричним, а тому несправедливим, і завдасть значно більших руйнувань і знищить значно більше життів, ніж звичайна чи навіть високотехнологічна зброя.

Останнім принципом справедливої війни, згідно із Томою Аквінським, є принцип правильного наміру. Сучасний підхід до правильного наміру вимагає, щоб та сторона війни, яка провадить справедливую війну, обмежувала військові дії, щоб вона воювала не з бажанням помсти та відчуттям ненависті, а прагнула до справедливого й тривалого миру – такою має бути кінцева мета справедливої війни. Ці умови нелегко виконати в сучасних війнах, особливо в тих, які характеризуються величезними руйнуваннями та стражданнями. Чи можна застосувати ядерну зброю з правильним наміром? Застосувати – ні, а ось для стримування агресорів – так. Вільям О'Браєн висловлює думку, що існують випадки, які не виключають правильні наміри використання ядерної зброї у крайньому випадку, а саме: лише як засіб стримування та оборони, а не як засіб шантажу, залякування та силової політики [O'Brien, 1983, p. 208].

Як видається, російський правитель досі не застосовав тактичну ядерну зброю проти держави Україна лише тому, що його союзники, особливо Китай<sup>1</sup>, виступають проти цього, шукаючи економічної вигоди із уже наявного стану справ перманентної війни: «Китай не хоче ані поразки, ані перемоги Росії. Йому потрібна слабка Росія з центром, орієнтованим на Китай» [Денисенко, 2025]. Окрім того, застосування ядерної зброї держави, які володіють ядерним арсеналом, розцінюють як переступання червоної лінії, неспівмірну військову ескалацію, а головне – потенційну загрозу власному існуванню, що й убезпечує наразі людство від подібних невтішних перспектив.

### Висновки

Аналіз концепції справедливої війни Томи Аквінського виявив, що вона не була чимось новим для Середньовіччя, а постала як відповідь на виклики та запити часу на основі синтезу (1) підходів до війни Отців Церкви, здебільшого Св. Августина, морально-етичні постулати якого були раціонально обґрунтовані та стали чітким критерієм ведення справедливої війни, та біблійних висловлювань про війну, (2) вимоги політичної централізації (монополізації) влади, яка має право на законне насильство й відповідно подолання тогочасної феодалної роздрібненості, й нарешті (3) кодифікації

---

<sup>1</sup> Про те, що Китай має величезний вплив на російського правителя і може зупинити його війну в Україні, висловлювалися президент Фінляндії Александр Стубб (Alexander Stubb), американський генерал-лейтенант у відставці Бен Годжес (Ben Hodges) та американський сенатор Ліндсі Грем (Lindsey Graham).

тодішніх норм канонічного права і теологічних ідей з метою виправдання як оборонних, так і каральних (реституційних) воєн. Ба більше, сьогодні, коли загострюються конфлікти у світі, а політика держав з могутніми арміями й навіть усталеними демократіями стає не завжди передбачуваною, концепція справедливої війни Томи Аквінського продовжує бути актуальною, а її принципи покладені в основу Статуту ООН та Женевських конвенцій. Це свідчить про те, що вона поєднує юридичні вимоги (лат. *Ius*) з моральними (лат. *Ethos*), апелює до принципів природного права (лат. *Ius naturale*) й забезпечує демократіям стійку та довговічну доктрину, що й сьогодні зберігає своє центральне місце у світовій політичній думці та міжнародному праві.

### Список використаних джерел

1. Бистрицький Є. До онтології війни: чому військові дії, а не мирні переговори. *Філософська думка*. 2023. № 2. С. 74–98. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2023.02.074>.
2. Ворон О., Ворон О. Концепція війни та миру в західному християнстві. *Культурологічний альманах*. 2025. Вип. 1(13). С. 70–75. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.9>.
3. Гоголь В., Деркач В. Війна та мир в ретроспективі католицького вчення. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2022. Вип. 44. С. 19–26. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.44.2>.
4. Денисенко В. Китай і закінчення війни. *Еспресо*. 2025. 28 жовтня. URL: <https://espresso.tv/poglyad-kitay-i-zakinchennya-viyni>.
5. Єрмоленко А. Ціннісно-нормативні аспекти сучасної війни. *Круглий стіл «Філософської думки»*. *Філософська думка*. 2015. № 1. С. 6–12.
6. Карлайл Т. Герої, культ героїв та героїчне в історії / пер. з англ. С. Курило. Київ : Пропала грамота, 2024. 264 с.
7. Кемпбел Д. Герой із тисячею облич / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ : Альтернативи, 1999. 392 с.
8. Моїсеєнко Л. Проблеми війни та миру в трактуванні християнських конфесій. *Історія релігій в Україні : науковий щорічник*. 2018. Вип. 28, ч. 2. С. 545–565.
9. Святе Письмо / пер. І. Хоменка. Рим : Видавництво ОО. Василян, 1963. 1460 с.
10. Тихолаз А. Геракліт : навчальний посібник з давньогрецької філософії. Київ : Абрис, 1995. 160 с.
11. Чому спецпредставник Китаю вирушив у турне Європою і як з ним має комунікувати Україна. *Європейська правда*. 2024. 5 березня. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/news/2024/03/5/7181079/>.
12. Aquinas T. *Summa Theologica*. Pars 2a 2ae. Qu. I. Usque ad Qu. CXXXIII. Tomus Tertius. Taurini (Italy) : C. Franciscus Duvina, Provic. Gen., 1922. P. 241–245.
13. Bonini E. EU leaders open to Ukraine talks with just a «reduction of hostilities». *EUNews*. 2025. 12 August. URL: <https://www.eunews.it/en/2025/08/12/eu-leaders-open-to-ukraine-talks-with-just-a-reduction-of-hostilities/>.
14. Kühn U. War, Peace, and (In)Justice in the Nuclear Age. *Transatlantic Policy Quarterly*. 2022. Vol. 21, No. 1. P. 103–110. DOI: <https://doi.org/10.58867/BFOD8291>.

15. O'Brien W. V. Just-War Doctrine in a Nuclear Context. *Theological Studies*. 1989. Vol. 44, No. 2. P. 191–220. DOI: <https://doi.org/10.1177/004056398304400201>.
16. National Security Strategy of the United States of America' 2025. P. 1–29. URL: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/12/2025-National-Security-Strategy.pdf>.
17. Nye J. S. Jr. Nuclear Ethics Revisited. *Ethics & International Affairs*. 2023. Vol. 37, No. 1. P. 5–17.
18. MacMahan J. Just War Theory and the Russia-Ukraine War. *Studia Philosophica Estonica*. 2024. Vol. 17. P. 54–67. DOI: <https://doi.org/10.12697/spe.2024.17.06>.
19. Sagan S. D. Just and Unjust Nuclear Deterrence. *Ethics & International Affairs*. 2023. Vol. 37, No. 1. P. 19–28. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0892679423000035>.
20. Walzer M. Just and Unjust Wars. New York : Basic Books, 2006. 361 p. URL: [https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/471728/mod\\_resource/content/1/walzer.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/471728/mod_resource/content/1/walzer.pdf).

### References

- Aquinas, T. (1922). *Summa Theologica*. Pars 2a 2ae. Qu. I. Usque ad Qu. CXXIII. Tomus Tertius (pp. 241–245). Taurini (Italy) : C. Franciscus Duvina, Provic. Gen.
- Bonini, E. (2025). EU leaders open to Ukraine talks with just a “reduction of hostilities”. *EUNews*, 12 August. URL: <https://www.eunews.it/en/2025/08/12/eu-leaders-open-to-ukraine-talks-with-just-a-reduction-of-hostilities/>
- Bystrytsky, Ye. (2023). Do ontolohii viiny: chomu viiskovi dii, a ne myrni peremovyny [To the Ontology of War: Why Warfare But not Peaceful Negotiations]. *Filosofska dumka*, 2, 74–98. <https://doi.org/10.15407/fd2023.02.074> (In Ukrainian).
- Campbell, J. (1999). Heroi iz tysyacheiu oblych [The Hero with a Thousand Faces] / transl. by O. Mokrovolskyi. Kyiv: Alternatyvy. (In Ukrainian).
- Carlyle, T. (2024). Heroi, kult heroiv ta heroichne v istorii [Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History] / transl. by S. Kurylo. Kyiv: Propala hramota. (In Ukrainian).
- Chomu spetspredstavnyk Kytaiu vyrushyv u turne Yevropoiu i yak z nym maie komunikuvaty Ukraina [Why did China's Special Representative go on a Tour of Europe and How Should Ukraine Communicate with Him?]. (2024). *Yevropeiska pravda*, March 5. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/news/2024/03/5/7181079/> (In Ukrainian).
- Denysenko, V. (2025). Kytai ta zakinchennia viiny [China and the End of War]. *Espresso*, October 28. URL: <https://espresso.tv/poglyad-kitay-i-zakinchennya-viyni> (In Ukrainian).
- Hohol, V., Derkach, V. (2022). Viina ta myr v retrospektyvi katolytskoho virovchennia [War and Peace in the Retrospective of Catholic Doctrine]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya filozofsko-politologichni studii*, 44, 19–26. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.44.2>.
- Kühn, U. (2022). War, Peace, and (In)Justice in the Nuclear Age. *Transatlantic Policy Quarterly*, 21(1), 103–110.
- MacMahan, J. (2024). Just War Theory and the Russia-Ukraine War. *Studia Philosophica Estonica*, 17, 54–67. <https://doi.org/10.12697/spe.2024.17.06>
- Moiseienko, L. (2018). Problemy viiny ta myru v traktuvanni khrystyianskykh konfesii [Problems of war and peace in the interpretation of Christian denominations].

- Istoriia religii v Ukraini: nauk. shchorichnyk* [History of Religion in Ukraine: Scientific Yearbook], 28, part 2, 545–565. (In Ukrainian).
- National Security Strategy of the United States of America* ' 2025. (2025), 1–29. URL: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/12/2025-National-Security-Strategy.pdf>
- Nye, J. S. Jr. (2023). Nuclear Ethics Revisited. *Ethics & International Affairs*, 37(1), 5–17.
- O'Brien, W. V. (1989). Just-War Doctrine in a Nuclear Context. *Theological Studies*, 44(2), 191–220. <https://doi.org/10.1177/004056398304400201>
- Sagan, S. D. (2023). Just and Unjust Nuclear Deterrence. *Ethics & International Affairs*, 37(1), 19–28. <https://doi.org/10.1017/S0892679423000035>
- Sviate Pysmo* [Holy Scripture]. (1963). / transl. by I. Khomenko. Rome: Vydavnytstvo OO. Vasyliian. (In Ukrainian).
- Tykhoholaz, A. (1995). Heraklit: navchalnyi posibnyk z davniohretskei filosofii. Kyiv: Abrys. (In Ukrainian).
- Voron, O., & Voron, O. (2025). Konceptsiia viiny ta myru v zakhidnomu khrystyianstvi [The Concept of War and Peace in Western Christianity]. *Kulturolohichnyi Almanakh*, 1(13), 70–75. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.9> (In Ukrainian).
- Walzer, M. (2006). *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books. [https://d11.cuni.cz/pluginfile.php/471728/mod\\_resource/content/1/walzer.pdf](https://d11.cuni.cz/pluginfile.php/471728/mod_resource/content/1/walzer.pdf)
- Yermolenko, A. (2015). Tsinnisno-normatyvni aspekty suchasnoi viiny. Kruhlyi stil "Filosofskoi dumky" [Value-Normative Aspects of Contemporary War. Round Table of the Journal "Philosophical Thought"]. *Filosofska dumka*, 1, 6–12.

## THOMAS AQUINAS' CONCEPTION OF JUST WAR: DILEMMA AND CONTEMPORARY CHALLENGES

Ihor Karivets

*Lviv Polytechnic National University,  
Department of Philosophy  
Mytropolyt Andrei Sheptytskyi Str., 5, 79016, Lviv, Ukraine  
e-mail: ihor.v.karivets@lpnu.ua  
ORCID ID 0000-0002-4555-2226*

The paper analyzes one of the components of the political philosophy of Thomas Aquinas – the conception of just war and its principles of sovereign (legitimate) authority, just cause and right intention. Although any war from the Christian point of view is a sin, Thomas Aquinas defends the idea of just war as a prerequisite for a just peace. It is noted that just war poses a challenge to Christianity, which from its inception has rejected all violence, and also presents a dilemma for Christianity, because it falls into the trap of moral dilemma: on the one hand, Jesus Christ's teaching is based on love for everyone, even enemies, and on the other, the need to defend one's life if attacked. It has been argued that the Thomistic conception of just war can be considered the culmination of Medieval political philosophy, in which the natural right to self-defense (jurisprudence), Christian morality and theology are harmoniously combined. It is demonstrated that a just war is not waged for the

sake of seizing land or killing, but for the sake of restoring the “common good” and “peace of order”, for which the sovereign, the state ruler, whose power comes from God, is responsible. Therefore, a just war is “pleasing to God”, because it restores on earth what is in heaven: good, peace, and order. It is concluded that Thomas Aquinas responds to the challenges and dilemmas of a just war. In the context of challenges to Aquinas’s conception of a just war, the contemporary Russian-Ukrainian war and a hypothetical nuclear war are considered. By reinterpreting the conclusions of Thomas Aquinas’s teachings in light of contemporary realities, it is shown that the actions of the Ukrainian side in this war are just, and the Russian side is not, and also that a nuclear war cannot be just, because its declaration by a sovereign power would demonstrate its incompetence, irresponsibility, and lack of reason, since there is no just cause to declare it and there is no right intention to wage it.

*Keywords:* Thomas Aquinas, war, just war, just peace, Christian morality, order, nuclear war, Russian-Ukrainian war.

Отримано / Received: 28.01.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026

УДК 172.4:141.319.8:27-426](4/5)«03/12»:355.01«20»  
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.06>

## ЕТИКА МИРУ ТА ВІЙНИ АВГУСТИНА І ТОМИ АКВІНСЬКОГО В АСПЕКТІ СУЧАСНИХ ЗАГРОЗ

Євген Мулярчук

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук  
України, відділ філософії культури, етики і естетики  
вул. Трьохсвятительська, 4, м. Київ, 01001, Україна  
e-mail: [Muliarchuk@nas.gov.ua](mailto:Muliarchuk@nas.gov.ua)  
ORCID ID 0000-0003-3053-0451*

У статті проаналізовано значення релігійного чинника в легітимзації війни, зокрема щодо концепції конфлікту цивілізацій і прогнозів Гантінгтона щодо України. Аргументовано, що російська військова агресія схибила в розрахунках на православне християнство як каталізатор розколу нашої країни. Натомість вирішальним є вибір українським народом шляху модернізації та євроінтеграції, який обирають також канонічні християнські конфесії. Акцентовано на обмеженості сучасного християнського пацифізму, зокрема католицького, в реагуванні на безпекові загрози у світі. Актуалізовано августинівсько-томістську етичну концепцію миру і війни, яка не заперечує можливість справедливої війни та зобов'язує до протистояння злу. Сформована у працях Августина теологічна концепція миру і справедливої війни становить основу для розробки її антропологічних та феноменологічних аспектів в Томи Аквінського. Показано засадничість ідеї блага для томістського розуміння форм миру, а саме: миру як згоди «злих» та миру вимушеного, а також істинного миру в недосконалих та досконалих формах (міста земного і Божого). Етична концепція миру Томи Аквінського охарактеризована як особистісна, заснована на первинності внутрішнього «миру» людини. Сучасна критика августинової і томістської концепцій полягає в недостатності соціально-правового осмислення війни і миру. Попри секуляризовані проекти вічного миру, вчення Канта та розвиток соціальної філософії глобальний мир не став темою світової думки (О. Гьофе). Автор обґрунтовує висновок, що філософські концепції Августина й Томи Аквінського містять обґрунтовані антропологічно й етично застереження від компромісів зі злом, які не ведуть до істинного миру. Натомість боротьба зі злом, прагнення справедливості в питаннях миру та війни є завданням людства в недосконалomu світі.

*Ключові слова:* мир, війна, етика миру, християнська етика, антропологія, Августин, Тома Аквінський.

## Вступ

Війна є загальним явищем в історії людства. Мир протиставляється війні як ідеальний стан, якого прагнуть, але його неможливо досягти уповні й назавжди. У наш час не йдеться про війну як космічне явище і про реальність вічного миру. Наші оцінки сформовані в культурно-історичному контексті. Однак у шкалі цінностей завжди є вищі й нижчі, загальні й часткові. В ситуації російсько-української війни конфлікт універсальної етики та партикулярних цінностей або етосів спільнот оприявнений дуже чітко. Очевидно, агресор ставить інтереси своєї спільноти та її культуру, чи то «скрепи», вище загальнолюдських цінностей, але потребує якихось обріїв трансценденції (адже йдеться про смерті сотень тисяч людей) та апелює до православ'я.

Спротив російській військовій агресії має ціннісну складову, зокрема аргументи щодо універсального християнського етичного бачення війни і миру на противагу ідеології позірно православного «руського миру». В площині наукового аналізу це передбачає актуалізацію базових елементів християнської концепції миру і справедливої війни, яка є загальним надбанням, хоч сформована й розроблена теологами, які нині асоціюються із західним християнством – насамперед святими Августином і Томою Аквінським. Це актуально і для осмислення нинішньої безпекової ситуації самим західним християнством, яке після завершення «холодної війни» посідає радше пацифістські позиції. Прикладом є конференції з ненасильства і справедливого миру (Nonviolence and Just Peace Conference), які регулярно проводять під егідою Папської ради зі справедливості. Наприклад, 2016 року учасники такої конференції закликали світове католицитво не використовувати і не викладати вчення про справедливу війну. Прикметно, що один із активістів цього руху Е. МакКарті у своїй статті про справедливий мир, заснований на ненасильницьких практиках, жодним словом не згадує війну в Україні [McCarthy, 2023]. Така риторика й аналітика створює враження, ніби у світі існують лише локальні конфлікти, а розбудова миру зводиться до вирішення проблем «розділених суспільств» [Ледерак, 2019]. Практики ігнорування фактів війни і намагання трактувати їх як «конфлікти» в міжнародних безпекових інституціях є зручними для відтворення в риторичі агресорів. Наслідки такої ситуації добре відомі в Україні. Теоретична і практична проблема полягає в тому, щоб визнати війни як актуальну загрозу для людства і, не втрачаючи моральний ідеал миру, переглянути концептуальні питання справедливості війни і миру. З огляду на таку мету, ми звертаємося до засад християнського розв'язання проблеми війни і миру.

## Християнська єдність і цивілізаційний конфлікт в Україні

Контекст російсько-української війни з 2014 року можна визначити як цивілізаційний. У 90-х роках ХХ ст. С. Гантінгтон закарбував тезу про конфлікт цивілізацій та, зокрема, окреслюючи цивілізаційний розлом на європейському континенті, розділив Україну на православну східну та уніатську західну частини. Покликаючись на статтю Мірсгаймера [Mearsheimer, 1993], який пророкував війну між Україною та Росією і вважав, що Україні краще зберегти ядерну зброю, Гантінгтон також передбачав можливість війни і як

наслідок – реалізації цивілізаційного поділу на мапі нашої країни [Huntington, 1996, р. 37, 166]. Візія Гантінгтона, з покликанням на Мірсгайма та Бжезинського, помітно суперечила більшості тих, хто вважали переплетення російської та української культур, спільне проживання населення обох національностей на територіях обох країн, і, звісно, православ'я чинниками, що гарантували співпрацю і мирне співжиття обох народів. Однак тепер небезпека принаймні тимчасового, але невизначено тривалого, відділення частини східних та південних земель від України очевидна. Фактом є також орієнтація частини населення, що залишається на окупованих землях України, на російську культуру і московську православну церкву. На це, зокрема, розраховував і агресор.

Дійсність по 30-ти роках не уповні відповідає прогнозам автора «Конфлікту цивілізацій». В Україні не стався розлом за ознакою православ'я. Значну роль від початку державної незалежності України відіграла автокефалія та, зокрема, Київський патріархат. Виправлення у жовні 2018 р. Вселенським патріархатом історичних помилок щодо канонічної території України започаткувало перезаснування українського православного проекту. Утворення наприкінці 2018 р. Православної церкви України, яка формально об'єднала православні конфесії (включно із частиною від УПЦ МП) й у 2019 р. отримала Томос на автокефалію від Константинопольської православної церкви та подальша синхронна з греко-католицькою церквою реформа календаря церковних свят – усе це кроки, які формалізують відхід українського православ'я від Москви. Так само непродуктивним для російського агресора виявився розподіл населення України за переважним використанням російської або української мови. Мовна карта успішно розігрувалася в Україні політехнологами ще на межі 2000-х років, але вже Помаранчева революція кінця 2004 – початку 2005 років засвідчила політичну консолідацію української нації, відтак питання мови не стало чинником розлому суспільства. Не конфесійна належність і не мова (яка залишається безперечно важливою для ідентичності), а збереження державності та європейська інтеграція стають основою цивілізаційного вибору України. Цей вибір спрямовує і до інтеграції східного та західного християнства.

### **Філософські аспекти ціннісного розмежування в Україні**

Універсалістська етика заснована на християнстві та секулярному гуманізмі, яку поділяє більшість українців, інтегрує в соціальний і культурний простір Європи. Натомість партикулярний етос спільноти притаманний російським загарбникам, асоціює їх разом з їхніми симпатиками з країнами, що мають авторитарні політичні режими, виявляють релігійну нетерпимість і пригнічують культурне різноманіття. У питаннях етики війни і миру різниця очевидна. З одного боку, мир і захист країни як абсолютна цінність, з іншого – насильницьке насадження «руського миру», неприйняття якого позбавляє окремих людей і спільноти права на існування. Світогляд загарбників не має в своїй етичній складовій нічого від християнського вчення, яке захищає право на життя і свободу людей, обґрунтовує відповідальність політичної влади (володарів) за мир і війну, її мету та засоби, а також закликає не

виконувати злочинні (і суперечні засадам віри) накази. З позицій християнства агресивна війна делегітиме владу.

### **Етика миру і питання щодо справедливої війни в християнській традиції**

В європейській культурі етику миру формують з юдео-християнської релігійно-етичної традиції, а також на засадах античної спадщини, яка збагатила людство морально-правовими ідеями щодо співіснування народів. Універсалізація етичних настанов відбувалася поступово і мала соціальні передумови. Навіть вимога «Не вбий!» з декалогу Мойсея стосувалася лише спільноти вірних. І всередині юдейського племені імператив проти вбивства не забороняв карати смертю порушників суспільних норм та релігійних звичаїв. За часів класичної античності, зокрема у творах Платона та Арістотеля, йшлося про мир у полісі. Платон вважав, що в здоровому полісі люди живуть у дружбі та справедливості. У «Законах» йдеться, що війни між державами завжди були й будуть, проте варто намагатися впорядкувати воєнні питання заради миру [Plato, 1961, 1, 626a–626b]. Арістотель також писав, що «все людське життя розпадається на заняття й дозвілля, на війну і мир», однак «кінцевою метою війни... є мир» [Арістотель, 2005, с. 203, 205].

На практиці відносин між полісами мирне співіснування обговорюють з початку 4 ст. до н. е., зокрема через Пелопоннеську війну (Андокід «Промова про мир із Спартою», 392 до н. е.). Покликаючись на Цицерона, О. Гьофе пише, що Андокід визначав війну як справедливу, якщо її ведуть у відповідь на несправедливість, якої самі зазнали, або з метою допомоги членам федерації, яким загрожує нападник. Однак позитивне поняття миру за часів античності стосується лише внутрішнього життя полісу-держави, а у відносинах між державами мир визначається негативно – за ознакою відсутності війни – з кінця війни і передбачає захист від майбутньої війни, механізми та інституції його підтримки. Тож подальше розуміння миру зміщується в античності у правовий вимір. Так, Рим у перші 2 століття нової ери допускає ще дві «справедливі» причини, які «широко» інтерпретують – це війна «pro salute» (заради цілісності Римської імперії) та «de imperio» (для гарантування власних ексклюзивних претензій на панування). «Римський мир (pax Romana) ґрунтується на владі найсильніших, що панує повсюдно» [Гьофе, 2007, с. 224].

Абсолютна ненасильницька етика миру могла виникнути в спільноті, яка не була інтегрована в інститути держави та навіть перебувала в опозиції до адаптованих до держави форм релігії. Це мала бути релігійна спільнота, яка осягає обрій нескінченності, покликається на абсолютний авторитет. Такими спільнотами були перші християни – мандрівні проповідники неземного царства, аскети, готові покласти життя за власні переконання. Ісус із Назарету сформував настанови не чинити спротиву зазіханням на майно (віддати одіж), на людську гідність (підставити щоку), а головне – висунув парадоксальну вимогу любити ворогів і взагалі не боятися тих, хто вбиває тіло, але нічого уже не може заподіяти душі. Тоді, можливо вперше в майбутньому європейському, західному культурному контексті, була універсалізована заповідь «Не вбий!». Христос та його учні юдеї не мали політичних вимог та не

відгукувалися на сподівання їхнього народу про відновлення державності, не асоціювали себе з релігійною спільнотою, яка захищала звичаї, побиваючи порушників камінням. Ісус відсторонено сприймав заклики до покарань (приклад обвинуваченої в перелюбі) та не поділяв захоплення учнів величністю Єрусалимського храму, передрікши його руйнування, що згодом поставили йому в провину (утім, це пророцтво справдилося у 70 р. н. е. внаслідок невдачі національно-визвольного повстання євреїв). Перші християни були критиками «широких шляхів» цього світу та його цінностей.

Апостоли – Петро, а особливо Павло, – слідом за Ісусом Христом нехтували заборонами на спілкування з іноплеменниками та скасували обов'язковість юдейських звичаїв для новонавернених. Протягом перших трьох століть християнство поширилося на теренах Римської імперії, де багато народів не мали власних держав (частина втратили їх), що сприяло універсалізації його етичних настанов. Християнська церква, яка в 4-му ст. н. е. отримала визнання державою, була багатонаціональною, навіть вселенською в смисловому просторі Римської імперії. Однак етичний універсалізм складно узгоджувати з державними інтересами. Ще до легітимації Христової церкви у ній виникла внутрішня дискусія щодо визнання авторитету світської влади. Так, Кипріан Карфагенський обстоював вищість релігійних переконань над державою і загинув як мученик через безкомпромісність до вимог імперії у 258 р. н. е. А вже Євсевій Кесарійський, автор «Церковної історії» (324 р.), за кращих для християн часів, схилився до соціальної інтеграції вірян. Аврелій Августин (354–430), найбільший із «отців» західного християнства, також дотримувався лінії на компроміс церкви з державою, але не вважав такий компроміс гармонією, яка у цьому світі неможлива. На його думку, індивіди та громади досягають досконалості лише з милості Божої.

Августин, фактично, є першим християнським теоретиком миру. Саме він висунув ідею вічного миру не обмеженого територією і часом. Проте вічний мир Августин вбачав в есхатологічній перспективі та не надто пов'язував із земним суспільним устроєм. Натомість війна була для нього реальністю. За часів його життя Римська імперія перебувала в складному становищі, маючи боронитися від численних ворогів. Інституціалізована християнська церква мала допомагати державі ідеологічно, зокрема в питаннях справедливості війни й миру. Утім, мир і війна не могли бути онтологічно і цілісно рівними. Августин обґрунтовував засадничість миру як спокою і впорядкованості усіх речей та стосунків у світі. Так, у праці «Про місто Боже проти язичників» (426 н. е.) він зазначав, що в мирі зацікавлені усі люди [Augustine, 1957, XIX, 12–14]. Але кожен шукає миру на свій штиб, навіть починаючи війну. Тому мир, який настає в результаті загарбницької, морально невинуватої війни, не може бути справедливим.

Проблемам миру і війни у Томи Аквінського присвячено питання 29 та 40 у Великому Трактаті про теологічні чесноти, що міститься в частині другій корпусу «Суми теології» [Aquinas, 1265–1274, р. 1750–1754, 1813–1815]. Св. Тома тут апелює до авторитету Святого Письма та значною мірою міркувань Августина. Арістотель («філософ») згаданий тут лише в контексті

дружби. Натомість неоплатонівська ідея блага в трансляції Августина та Діонісія відіграє важливу роль. Ієрархія благ задає шкалу етичної оцінки та свого роду феноменологію миру в Томи Аквінського. Так він зазначає, що для миру недостатньо згоди людей, адже домовитися можуть і лихі люди, але це «злий мир» [Aquinas, 1265–1274, р. 1751–1752]. Втім, «немає миру злісним, нечестивим» (Іс. 48.22)<sup>1</sup>. Таким бракує спокою, довіри, любові. Коли бажання людей не підпорядковані вищому благу, вони внутрішньо суперечні та невгамовні. Тоді люди прагнуть того, що лише здається благом, а кожне їхнє задоволення і порозуміння нетривке. З таким станом цього світу не мириться сам Господь («Не думайте, що Я прийшов, щоб принести мир на землю» (Мф. 10.34). Однак Тома згадує й інший заклик Христа: «Майте й мир між собою» (Мк. 9.50).

Отже, Тома розрізняє позірний мир та істинний мир «у добрих людях і щодо добрих речей» [Aquinas, 1265–1274, р. 1752]. Мир у цьому світі можливий, інакше до нього не закликав би Господь, але він не може бути досконалим. Іноді це мир удаваний або вимушений: згода людей на якісь умови не є миром, допоки «у серці людини не настане мир, доки вона не отримає те, чого хоче...» [Aquinas, 1265–1274, р. 1751]. Не маючи бажаного, «люди прагнуть війною порушити ту згоду, якою є недосконалий мир, аби здобути той мир, за якого вже ніщо не суперечить їхньому бажанню» [Aquinas, 1265–1274, р. 1752]. Але навіть щирий і правдивий мир у «місті земному» є умовно істинним. Мир досконалий може полягати лише в насолоді вищим благом, яке об'єднує всі людські серця, заспокоюючи їхні бажання в єдиному об'єкті – в Богові. Тому зусилля людей досягти справедливості лише наближають мир, оскільки справедливість прибирає перепони до нього. А безпосередньо мир є «справою любові». Тут Тома покликається на слова Діонісія про любов як об'єднувальну силу (Dionysius, Div. Nom. iv), яка веде до миру [Aquinas, 1265–1274, р. 1753]. Твердження, що істинний мир – це кінцева мета людини й людства, цілком узгоджується з августиною есхатологічною концепцією. Тома безпосередньо покликається на його «Місто Боже» (Augustine, 1957, XIX, 11) [Aquinas, 1265–1274, р. 1754].

Розглядаючи низку питань: чи завжди війна гріховна, що у війні дозволено з погляду християнської моралі, та про залучення священників у війну, Тома Аквінський спершу покликається на відоме євангельське повчання для вояків (Лк. 3.14), яке вже Августин наводить як аргумент на захист військової справи. І цей акцент на внутрішній світ і чесноти людини розвиває Тома Аквінський. Але християнська етика війни визначає не лише поведінку воїнів, вона дає настанови щодо мети війни. Тут аргументами стають слова з послання ап. Павла про те, що володарі – слуги Божі «не даремно носять меч... проти тих, хто чинить зло» (Рим. 13.4). Відповідно, Тома повторює тези Августина про умови справедливої війни, яка веде до істинного миру. Першою є легальність, правова визначеність, а саме: війна починається під орудою

---

<sup>1</sup> Цитування тексту Біблії тут і далі подано за вид.: Свята Біблія : сучасною мовою / пер. Міжнародна Біблійна Ліга, 2022. 1301 с.

суверена, тоді вона не є усобицею, сваркою окремих осіб. Другою є справедливий привід – покарання зла, відшкодування збитків, повернення захопленого майна чи території. Тоді правитель – захисник суспільного блага та рятівник страждених. Якщо ж суверен не має такої мети, війна не буде справедливою, попри її легальність. Але є третя умова. Адже війна, керована легальною владою і почата зі справедливих причин, може переставати бути справедливою, якщо переростатиме в необмежене насилля. Тому справедливою залишиться та війна, в якій суверен бажає і докладає зусиль, щоб утверджувати добро, уникати зла і надміру насилля. Має діяти настанова висловлена Августином так: «Отже, будь миролюбним у війні, щоб перемагти тих, з ким воюєш, та привести їх до процвітання миру» (Ep. ad Bonif. clxxxix) [Aquinas, 1265–1274, p. 1815].

Етика миру Томи Аквінського розгортається переважно в індивідуальному, а не у соціально-політичному аспекті. Йдеться про чесноти, про добрі наміри, про внутрішню гармонію людини та характер відносин між людьми. Мир можливий, хоч недосконалий у цьому світі. Істинний мир, на противагу розбрату й ворожнечі, є метою справедливої війни. Боротьба зі злом є релігійним виправданням застосування сили – заради зміцнення миру та утвердження добра. Тома цитує слова Августина про те, що для злочинця благо бути переможеним, «адже немає нічого безнадійнішого за щастя грішників, коли торжествує непокарана вина і зла воля...» (Augustine, Ep. ad Marcellin. Cxxxviii) [Aquinas, 1265–1274, p. 1814]. Аквінат підтверджує можливість участі прелатів і кліриків у війні для виконання їх духовних обов'язків. Власне йдеться про те, що зараз називається капеланством. Також Аквінат виправдовує військову тактику, яка передбачає хитрощі – різні маневри, засідки, обман і таємниці від ворога, та навіть право воювати у «святі дні». Однак Аквінат вважає, що правил війни і договорів належить дотримуватися, навіть маючи справу з ворогом [Aquinas, 1265–1274, p. 1817].

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що візія миру Августина є теологічною, а її рецепція в Томи Аквінського має деякі антропологічні й феноменологічні риси. Йдеться про світ людини її внутрішній «мир» та про форми реалізації миру поміж людьми відповідно до втілення ними ідеї блага. Істинний досконалий мир є кінцевим благом людини та людства. Критика такої концепції полягає в недостатності соціально-правового осмислення війни. Авторитетністю думки Августина пояснює О. Гьофе той факт, що від пізньої античності, через все Середньовіччя і почасти до Нового часу на Заході панувало «політичне августиніанство», байдуже «до міжнародного мирного порядку» [Гьофе, 2007, с. 228]. Секуляризовані проекти вічного миру, яких чимало було в Новий час – від Еразма Ротердамського до Канта та Бенґама – випробували правові аргументи й раціональність людських інтересів. Гьофе зазначає, що лише Кантові вдалося подолати «розкол» етики і права в питаннях миру і війни в теорії «глобального та необмеженого в часі правового та мирного порядку» [Гьофе, 2007, с. 208]. Проте глобальний мир не став темою світової філософії після Канта. Навіть після світових війн цього не відбулося у соціальній критичній філософії Адорно і Горкґаймера, в Габермаса, у теорії

справедливості та лібералізму Ролза. Цей висновок спонукає Гьофе повторити вислів Гегеля про те, що «сова Мінерви не починає свій політ навіть із настанням сутінок» [Гьофе, 2007, с. 241].

Сутінки над миром постають немов зненацька у світі «кінця історії» та позірно розв'язаних протиріч. Коли тепер «локальні» конфлікти загрожують переростанням у Третю світову війну, людство вимушено виходить з фази непомічання загроз. Понад 20 років тому Гьофе, спростовуючи висновки Гантінгтона, зазначав: «Головне протистояння відбувається не між Заходом й не-Заходом і навіть не між християнством та ісламом. Хоча деяким конфліктам сьогодні справді властивий релігійний чи культурний компонент. Вирішальним є конфлікт між групами чи суспільствами, які орієнтуються на модернізацію і тими, що відвертаються від неї» [Гьофе, 2007, с. 31]. Отже, захист православ'я, апеляції до загроз «руському миру» в Україні та релігійна мотивація для війн в інших місцях планети є лише прикриттям політичних намірів. А християнський погляд на історію як боротьбу добра і зла є доречним саме в його універсалізмі. З августинового й томістського розуміння війни і миру постає практичний висновок: досконалого вічного миру в світі не буде, але є обов'язок кожного боротися зі злом. Така настанова цілком зрозуміла для всіх людей доброї волі незалежно від їхньої релігійності – потрібно шукати шляхів справедливості й миру в умовах сучасних світових загроз.

### **Висновок**

Сучасна війна в Україні є цивілізаційною, її культурним чинником є конфлікт між суспільством агресора, яке не бажає приймати універсальні етичні цінності мирного співіснування і кооперації, та українською національною спільнотою, орієнтованою на європейську інтеграцію та її цінності. Цей світоглядний напрям підтримує канонічне українське православ'я разом з іншими конфесіями. Натомість ідеологія московського патріархату та афілійованих із ним церковних організацій не відображає засадничі християнські цінності. Однак актуальним є перегляд пацифістських настанов, що переважали в західному християнстві з часів завершення «холодної війни». Цій меті відповідає звернення уваги на августинівсько-томістську етичну концепцію миру і війни, яка не заперечує можливість справедливої війни та зобов'язує до протистояння злу.

Сформована у працях Августина концепція миру і справедливої війни становить основу для розробки її антропологічних та феноменологічних аспектів. Засадничою є августинова концепція часткового та істинного блага, від досягнення якого залежить повнота або нестача спокою та згоди між людьми. Тома Аквінський на основі аналізу чинників людського бажання, волі, почуттів розкриває сутність позірного та істинного миру. Перший – це мир лихих людей (злий) або це мир як вимушений нетривкий стан, яким незадоволені. Другий, істинний мир, заснований на згоді людей, який також має дві форми – недосконалу і досконалу. Мир у цьому світі недосконалий через нестачу єдності людей, яка можлива лише у Богові, в «місті Божому». Однак досягнення справедливості знімає перепони до істинного миру, який є «справою любові». Есхатологічна ідея миру Августина доповнюється в етиці чеснот

Томи Аквінського, який покладається на гармонізацію людських бажань. Мир як наслідок чистоти серця, узгодження прагнень з вищим благом є кінцевою метою кожної людини та людства в цілому, власне є миром у Богові. Відповідно, філософія Августина та Томи Аквінського містить обґрунтовані антропологічно й етично застереження від компромісів зі злом, які не ведуть до миру. Натомість боротьба зі злом, прагнення справедливості в питаннях миру та війни є завданням людини в недосконалому світі.

### Список використаних джерел

1. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. О. Кислюка. Київ : Основи, 2005. 239 с.
2. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / пер. з нім. Л. Ситніченко та О. Лозінської. Київ : ППС-2002, 2007. 436 с.
3. Ледерак Дж. Розбудова миру. Стале примирення в розділених суспільствах / пер. з англ. Д. Каратєєва та Л. Лозової. Київ : Дух і літера, 2019. 256 с.
4. Свята Біблія : сучасною мовою / пер. Міжнародна Біблійна Ліга, 2022. 1301 с.
5. Aquinas T. Summa Theologica. 1265–1274. URL: [https://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B2%5D,\\_EN.pdf](https://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B2%5D,_EN.pdf).
6. Augustine. City of God / transl. by G. E. McCracken. (1957). Digital Loeb Classical Library. DOI: [https://doi.org/10.4159/DLCL.augustine-city\\_god\\_pagans.1957](https://doi.org/10.4159/DLCL.augustine-city_god_pagans.1957).
7. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York : Simon & Schuster, 1996. 367 p.
8. McCarthy E. Just Peace Framework: A Brief Primer. *The Journal of Social Encounters*. 2023. Vol. 7, No. 2. P. 203–208. DOI: <https://doi.org/10.69755/2995-2212.1213>.
9. Mearsheimer John J. The Case for a Ukrainian Nuclear Deterrent. *Foreign Affairs*. 1993. Vol. 72. P. 54.
10. Plato. Laws / transl. from ancient Greek by R. G. Bury. *Plato with an English Translation* : [in twelve volumes]. Vol. IX: Laws : in 2 vol. Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd, 1961. Vol. 1. XVII, 501 p. (Greek and English text parallel).

### References

- Aquinas, T. (1265–1274). *Summa Theologica*. [https://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B2%5D,\\_EN.pdf](https://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B2%5D,_EN.pdf)
- Aristotle. (2005). *Polityka* [Politics] / transl. from ancient Greek by O. Kysliuk. Kyiv : Osnovy. (In Ukrainian).
- Augustine. (1957). *City of God* / transl. from Latin by G. E. McCracken. Digital Loeb Classical Library. [https://doi.org/10.4159/DLCL.augustine-city\\_god\\_pagans.1957](https://doi.org/10.4159/DLCL.augustine-city_god_pagans.1957)
- Höffe, O. (2007). *Demokratiiia v epokhu hlobalizatsii* [Demokratie im Zeitalter der Globalisierung] / transl. from German by L. Sytnichenko and O. Lozinska. Kyiv: PPS-2002. (In Ukrainian).
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

- Lederach, J. (2019). *Rozbudova myru. Stale prymyrennia v rozdilenykh suspilstvakh* [Sustainable Reconciliation in Divided Societies] / transl. from English by D. Karatieiev and L. Lozova. Kyiv: Duh i Litera. (In Ukrainian).
- McCarthy, E. (2023). Just peace framework: A brief primer. *The Journal of Social Encounters*, 7(2), 203–208. DOI: <https://doi.org/10.69755/2995-2212.1213>
- Miersheimer, J. J. (1993). The case for a Ukrainian nuclear deterrent. *Foreign Affairs*, 72, 54.
- Plato. (1961). *Laws* / transl. from ancient Greek by R. G. Bury. In *Plato with an English Translation* : [in twelve volumes]. Vol. IX: *Laws* : in 2 vol. Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London: William Heinemann Ltd, 1961. Vol. 1.
- Sviata Bibliia : suchasnoiuv movoiu [Holy Bible : in modern language] / transl. Bible League International, 2022. 1301 p. (In Ukrainian).

## THE ETHICS OF PEACE AND WAR OF AUGUSTINE AND THOMAS AQUINAS IN THE ASPECT OF CONTEMPORARY THREATS

**Yevhen Muliarchuk**

*H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Department of philosophy of culture, ethics and aesthetics  
Triokhsviatytelska Str., 4, Kyiv, 01001, Ukraine  
e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua  
ORCID ID 0000-0003-3053-0451*

The article analyzes the importance of the religious factor in the legitimization of war, in particular regarding the “clash of civilizations” concept and Huntington’s predictions concerning Ukraine. It is argued that the Russian military aggression miscalculated by relying on Orthodox Christianity as a catalyst for the split of our country. Instead, the decisive factor is the choice of the Ukrainian people of the path of modernization and European integration, which is also shared by the major Christian denominations. The study emphasizes the limitations of contemporary Christian pacifism, particularly within Catholicism, in responding to global security threats. The Augustinian-Thomist ethical concept of peace and war is actualized, which does not deny the possibility of a just war and obliges to confront evil. The theological concept of peace and just war, formulated in the works of Augustine, serves as the foundation for Thomas Aquinas’s development of its anthropological and phenomenological aspects. The article demonstrates the foundational role of the idea of “the good” in the Thomistic understanding of the forms of peace, namely: peace as the “concord of the wicked”, forced peace, and true peace in its imperfect and perfect forms (the Earthly City and the City of God). Thomas Aquinas’s ethical concept of peace is characterized as personalistic, grounded in the primacy of an individual’s inner peace. Modern critiques of the Augustinian and Thomistic frameworks point to an insufficient socio-legal conceptualization of war and peace. Despite secularized projects of “perpetual peace”, Kantian teachings, and the evolution of social philosophy, global peace has not become a central theme of world thought (O. Höffe). The author substantiates the conclusion that the philosophy of Augustine and Aquinas contains anthropologically and ethically grounded warnings against compromises with evil, which do not lead to true peace. Conversely, the struggle against evil

---

and the pursuit of justice in matters of peace and war remain the essential task of humanity in an imperfect world.

*Keywords:* peace, war, ethics of peace, Christian ethics, anthropology, Augustine, Thomas Aquinas.

Отримано / Received: 27.04.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026

UDC 141.31:111]:101](4)

DOI <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.07>

## THE RECEPTION OF SCHOLASTICISM IN ANALYTIC PHILOSOPHY: SPECIFICS AND PROSPECTS<sup>1</sup>

**Andrii Synytsia**

*Ivan Franko National University of Lviv, Department of History of Philosophy*

*Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine*

*e-mail: andrii.synytsia.edu@gmail.com*

*ORCID ID 0000-0002-0983-7187*

The article investigates how the ideas of scholasticism became popular in analytic philosophy. It is argued that interest in drawing analogies between analytic philosophy and scholasticism is largely due to several factors: 1) the presence of common themes (in particular, meaning, intentionality); 2) the expansion of the subject matter of analytic philosophy, as a result of which metaphysical issues become one of its integral components; 3) the processes of scholasticization within analytic philosophy, manifested in the creation of terminological systems with complex and intricate content and unexplained practical usefulness; 4) the application of the method of analysis to the study of religious and ethical issues, especially the teachings of St. Thomas, which is characteristic of analytical Thomism, one of the most promising directions in the development of scholastic research in analytic philosophy, considered in light of L. Wittgenstein's pragmatic approach to religious experience; 5) attempts to comprehend the history of medieval philosophy from the standpoint of analytic philosophy. It is argued that despite the apparent substantive and methodological similarities (attention to the accuracy of definitions, semantic subtleties of terminology, formal and argumentative discourse), the development of analytic philosophy is inspired by progress in the areas of mathematical logic, linguistics, experimental natural science and is therefore based on principles different from those of scholasticism, primarily on the principle of scientific philosophizing. The article is based on the idea that, despite the heuristic

---

<sup>1</sup> Some of the arguments put forward in this article were first made in the presentation «Analytic Philosophy and Scholasticism: Should We Talk About It?» at the *Cafe philosophique Lviv*, which took place on October 24, 2018, at the First Lviv Media Library. They were later revisited in a presentation entitled «Analytic Philosophy and Scholasticism» given on May 14, 2019, at a scientific seminar at the Ukrainian Catholic University. In addition, considerations regarding the reception of Thomas Aquinas's ideas in contemporary analytic philosophy were presented in the report «How the Teachings of Thomas Aquinas Became the Subject of Research in Analytic Philosophy» at the International Round Table «Thomas Aquinas and Thomism: Yesterday, Today, Tomorrow», which was held on December 18, 2025 at the Ivan Franko National University of Lviv on the occasion of the 800th anniversary of the birth of Thomas Aquinas.

potential of concepts such as analytic scholasticism, it inevitably has its own distinct limitations, due to the differences between analytic philosophy and scholasticism at the theoretical and methodological levels.

*Keywords:* analytic philosophy, scholasticism, analytic scholasticism, metaphysics, analytical Thomism.

### Introduction

Attempts to synthesize various philosophical methodologies and schools into a single system have become quite popular. On the one hand, it proves that the division of philosophy into different kinds is artificial, and on the other – it offers broad opportunities for interaction between different schools of philosophical thought. In particular, using the example of analytic philosophy, it can be argued that the projects combining the ideas of analytic philosophy and phenomenology (in the form of analytic phenomenology), analytic philosophy and pragmatism (neopragmatism), analytic philosophy and philosophy of mind (analytic philosophy of mind), etc., have proven successful. It is, however, another matter to integrate the methodology of analytic philosophy and scholasticism. At first glance, any philosophical parallels between them seem dubious. After all, on the one hand, we are dealing with the leading movement of contemporary Western philosophy, on the other – with one of the historical stages in the development of medieval philosophy. However, with the development of the essential core of analytic philosophy, the change in its theoretical and methodological guidelines, many researchers have devoted attention to the correlation between analytic philosophizing and scholasticism. Over the past decades, they have demonstrated the conceptual proximity of Aristotle's and Thomas Aquinas' legacy to modern scientific investigations in the fields of analytic metaphysics [Hüntelmann, Hattler (eds.), 2014], identified common theoretical and methodological positions on metaphysics in different historical eras [Novak, Novotny, Sousedik, Svoboda (eds.), 2012], carried out a detailed logical and linguistic analyses of theistic argumentation developed by medieval thinkers such as Anselm of Canterbury, Gaunilo, Thomas Aquinas, as well as by more modern authors including W. James and A. Plantinga [Davis, 1997], and examined a wide range of metaphysical, epistemological, and ethical issues raised by Thomas Aquinas that remain relevant today [Paterson & Pugh (eds.), 2006].

Of course, in addition to the fascination with the study of scholasticism in analytic philosophy, and some authors argue that a scholastic-like approach for explanation of some issues in modern philosophy is inevitable [Levin, 2023], there are also critical considerations regarding the synthesis of scholasticism and analytic philosophy [Schuessler, 2024]. Such criticism fits into the context of previously expressed remarks<sup>1</sup>, which will be supplemented and analyzed further. The **purpose** of the study is an attempt to critically analyze the factors that made possible such historico-philosophical analogies between theoretico-methodological legacy of medieval scholastics and contemporary analytic thinkers, and to determine the

---

<sup>1</sup> See comment in first footnote.

prospects of analytico-scholastic philosophizing. This seems quite achievable, even if we have to resort to the metaphor of Occam's razor to avoid generating entities unnecessarily.

### **Connotations of the concepts of scholasticism and analytic philosophy**

The development of the history of philosophy often appears as a clarification of the meaning of concepts or the creation of new ones. Moreover, very often the analysis occurs post facto, when it is necessary to clarify in a new term the meaning of what has been talked about for a long time. This can be done by both supporters and opponents of a particular philosophical movement being studied.

In the case of analytic philosophy, self-reflection on its essence was initiated quite late – only in the 90's of the twentieth century. The core of analytic philosophy has turned out to be so heterogeneous that it is difficult to offer a single definition. Therefore, it is not surprising that the concept can be determined as «movement», «tradition», «school», «style», «technique», «the way of philosophizing», «format» etc. On the other hand, we can also consider that each of these categories does not fully cover all the manifestations of analytic philosophy, which as a phenomenon of intellectual thought clearly declared itself in the 20th and early 21st centuries. It even gave reason to A. Preston to recognize the concept of analytic philosophy as an illusion [Preston, 2007].

But not all scholars were so radical. Analytic philosophy can be viewed simply as a way of philosophizing. In this case, it will be characterized by a set of features. For example, J. Peijnenburg identified the following: 1) special interest in questions of language and meaning; 2) a partiality for «analysis» in the most literal sense; 3) a clear and light-footed style; 4) aspiring to define precisely the terms; 5) the use of logical symbols and formulas; 6) a high opinion of empirical science; 7) the intention to eschew metaphysical, sociopolitical and religious matters; 8) a decided lack of interest in historical matters [Peijnenburg, 2000, pp. 365–367].

However, it is worth adding that, in addition to the logical-semantic aspect of cognition, analytic philosophy as a methodology of philosophizing also pays special attention to linguo-pragmatic aspects. Interest in pragmatics explains the fact why in contemporary analytic philosophy there has been a transition from the study of language to the conceptualization of consciousness, since it is important to clarify not only all the features of language, but also the nature of what precedes it – the mental.

For their part, when scholars attempt to define the concept of scholasticism, they refer to things that belong to a completely different historical period. However, a more detailed analysis may indicate a certain closeness of approaches in individual definitions of analytic philosophy and scholasticism. For example, following B. Russell, scholasticism can be considered as a school and as a method. Clarifying the essential dimensions of this distinction, he wrote: «As a philosophic school, it has certain definite characteristics. First, it is confined within the limits of what appears to the writer to be orthodoxy... Second, within the limits of orthodoxy, Aristotle, who gradually became more fully known during the twelfth and thirteenth centuries, is increasingly accepted as the supreme authority; Plato no longer holds the first place. Third, there is a great belief in «dialectic» and in syllogistic reasoning... Fourth, the question of universals is brought to the fore...» [Russell, 2013, p. 435].

Ultimately, due to the excessive attention to «dialectics» («logic»), the defects of the scholastic method were: «indifference to facts and science, belief in reasoning in matters which only observation can decide, and an undue emphasis on verbal distinctions and subtleties» [Russell, 2013, p. 435].

To compare the analytic philosophy and scholasticism, it is expedient to consider the latter not in the context of the Christian worldview, but taking into account the peculiarities of its methodology of cognition developed by medieval thinkers. In other words, it is important to appreciate the philosophical rather than the theological aspect of scholasticism and to understand it not as a system, but as a method, which was formed on the basis of the teaching of dialectics in the Middle Ages, with its famous appeal to logical evidence, and not mental intuitions, in the process of substantiating philosophical truths. Consequently, the progress of the ideas of scholasticism enabled discussions about the logic (dialectic) of Aristotle as a science of proof. In general, the features of the scholastic methodology that enriched the scientific theorizing of that time were: 1) the application of logic and in general rational arguments in the process of substantiation of theological truths; 2) formalism and meticulous attitude to the various semantic subtleties in definitions that are understandable and interesting only to their authors; 3) the production of excessive terminology, due in large part to attempts to translate Aristotle's treatises into Latin; 4) neglect of natural and historical issues; 5) the practice of argumentative and formal disputes. Based on these theoretical and methodological features, scholasticism can be compared with analytic philosophy.

But we will always have to take into account that scholasticism is primarily a religious philosophy, for which the ontological and theological issues were determined, and in analytic philosophy they don't have the same meaning as epistemological or logical issues. Another thing is that, for the theoretical justification of the Christian dogma scholastics proposed a large number of formal proofs, based on the logic of Aristotle. In addition, they were interested in the problems of the correlation of language and abstract concepts, universals, the meaning of words (for example, the sermonism of Peter Abelard), correlations between words and meanings, as well as the problem of intention (J. D. Scott's terminism), supposition theory, which is devoted to the study of various cases of use of terms (William of Ockham and others). It can be argued that the discussions between nominalists and realists have not disappeared from philosophical discourse – they have simply taken on more sophisticated forms. For example, G. Frege did a lot of effort to defend the principle of realism in mathematical logic and to justify the idea of the real existence of laws and defining concepts of logic that do not create, but reveal. Therefore, abstractions are those entities that inevitably exist in the structure of the theory. Explaining the nature of the objective, G. Frege clarified: «It is in this way that I understand objective to mean what is independent of our sensations, intuitions, and imagination, and of all construction of mental pictures out of memories of earlier sensations, but not what is independent of reason...» [Frege, 1994, p. 36].

However, from the standpoint of constructive nominalism, popular in analytic philosophy (N. Goodman, W. V. O. Quine), the assumption of abstractions in mathematics is inappropriate, since it contributes to the emergence of logical and

mathematical paradoxes. On the other hand, nominalism leads to relativism. As summed up by Quine: «...we cannot require theories to be fully interpreted, except in a relative sense, if anything is to count as a theory» [Quine, 1968, p. 202]. Scholastic thought demanded recognition of the truth of transcendent entities, doubts about the existence of which, by definition, contradict the foundations of any religious teaching.

### **Interest in the history of philosophy as a path to metaphysics**

The aforementioned somewhat similar common features of the analytic and scholastic approaches raised the question of whether the experience of the latter could be useful for the development of the former.

Not taking into account the interest in medieval philosophy in the framework of general studies on the history of philosophy, for example, B. Russell in «A History of Western Philosophy» (1945) [see: Russell, 2013] or K. Twardowski in his «Six Lectures on Medieval Philosophy» (1910) [Twardowski, 1910], which served primarily didactic tasks, to begin to reflect on historical and philosophical issues in analytic philosophy relatively recently [see: Sorrell, Rogers (eds.), 2005]. Understanding of historical and philosophical problems from the point of view of analytic philosophy acquired the following features: 1) historical texts perform primarily educational and pedagogical tasks; 2) there is mostly an appeal to certain historical figures, without a systematic historical and philosophical analysis of the problem; 3) commentary style of presentation of a material, which is mostly inherent to continental thinkers, in many cases becomes characteristic of analytic philosophers as soon as they begin to study the historical component of the question. T. Sorrell wrote about one of the drawbacks of this approach:

«Often analytic philosophers are casual in their use of historical figures. For example, there may be a good basis in Plato's texts for associating him with Platonism in mathematics, but no one interested in Platonism in mathematics cares whether what is called "Platonism" fits those texts. In the same way Cartesian dualism is supposed to be discussable even if Descartes is not really an exponent of what most analytic philosophers call "Cartesian dualism". The issues associated with these references to Plato and Descartes can be stated quite impersonally and ahistorically, and it is these issues that matter to analytic philosophers of mathematics and analytic philosophers of mind, not the identities of the books or authors the issues are taken to spring from» [Sorrell, 2005, p. 2].

Traditionally, analytic philosophers did not resort to the analysis of historico-philosophical issues, substantiating the idea of problem-oriented approach, as opposed to descriptive-historical one. In this regard, the analytico-philosophical activity consisted in substantiating a certain thesis and considering counterarguments. However, the study of historical prerequisites for the origins of analytic philosophy opened the opportunity to study historical and philosophical issues. For example, already A. Pap was among the forerunners of analytic philosophy called such persons as G. Leibniz, I. Kant, J. Locke and D. Hume [Pap, 1958, p. 7–86]. M. Dummett believed that the defining figure for the emergence of ideas of analytic philosophy is G. Frege; for P. Simons such figure is B. Bolzano, who in the work «Wissenschaftslehre» laid the foundations of scientific philosophy, built on the

basis of the method of logical analysis [Simons, 1992, p. 1–69]. S. Critchley, investigating the origins of continental and analytic philosophy, considers I. Kant the last common figure for these two philosophical traditions [Critchley 2001, ch. XI]. Of course, one could also look at earlier philosophical systems. It is no coincidence that some analytic philosophers, largely influenced by continental philosophy, decided to compare the features of modern and medieval metaphysics, to compare the views of thinkers of different ages on the same philosophical problems. The basis for this kind of comparativity is the recognition of the fact that the ideas expressed in philosophy are not always determined only by the context of time, sometimes they are interesting in themselves. Therefore, the study of the heritage of medieval philosophers from the standpoint of analytic philosophy was only a matter of time. When studying the concept of substance in analytic metaphysics, Aristotle's reflections may be quite useful for a deeper understanding of the issue. No less interesting is the comparison of views on various logical issues in Aristotle and modern logicians. The idea of intentionality in Duns Scotus can also find its echo in the philosophy of mind. What can we say about the importance of reflections on the philosophical issues of religion, which have become important for analytic philosophy. Discussions on this kind of issue can be found on the pages of the journal «*Studia Neoaristotelica*», which is dedicated to the study of analytic scholasticism.

The study of the historical and philosophical heritage inevitably leads to the need for a correct interpretation of the relationship of analytic philosophy to metaphysics, which was part of many philosophical systems of the past. Over time, metaphysics generally became one of the leading topics of analytic philosophizing, although it was initially defined as absurd in essence, since it had no relation to the empirical. Significant position in this regard was the position of R. Carnap, who emphasized that: «A statement asserts only so much as is verifiable with respect to it. Therefore a sentence can be used only to assert an empirical proposition, if indeed it is used to assert anything at all. If something were to lie, in principle, beyond possible experience, it could be neither said nor thought nor asked» [Carnap, 1959, p. 76]. Metaphysical theorizing was essentially viewed as a continuation of theological and mythological knowledge, replacing ideas about the supernatural with conceptual thinking about the supra-empirical. But under the influence of the development of the methodology of pragmatism and linguistic analysis of language, the status of metaphysics has changed. It could be argued that the linguistic turn in philosophy finally took place only when linguistic analysis became suitable for the study of metaphysical knowledge. After all, this knowledge forms a system based on a number of defining principles that are inherent to all languages. Moreover, the linguistic picture of the world is determined by cognitive processes occurring in the cerebral cortex. Therefore, an analytic philosopher must go beyond the limits of language and comprehend the nature of extra-language and, possibly, metaphysical reality.

However, metaphysics, constructed on the basis of the application of the method of analysis, acquires somewhat different peculiarities in comparison with traditional philosophical systems. For example, P. F. Strawson constructed a system of descriptive metaphysics, opposing its to traditional ones – revisionary

metaphysics. In this regard, he clarified that: «Descriptive metaphysics is content to describe the actual structure of our thought about the world, revisionary metaphysics is concerned to produce a better structure» [Strawson, 1959, p. 9]. Only a linguistic analysis of metaphysical knowledge will enable us to discover the deep structures of the language that form its ontology. In the process of direct perception fixed in our empirical experience, the deep (metaphysical) level is not revealed. The presence of the metaphysical level of knowledge is confirmed by the fact that the language structures reflect the thinking structures that are characteristic for each language. And therefore they can not be based on a simple analysis of the syntactic structures of the language. The latter is not a closed system and has access to single entities of being, which are specific individuals in the space-time.

So, comprehending the essential nature of space-time, causality or substance, analytic philosophers involuntarily find themselves in the realm of metaphysical theorizing. They understand that it is impossible to apply concepts that have an exclusively empirical basis, since the terminology of any theory is much wider. Eliminating metaphysical knowledge would mean a depletion of science, because metaphysics is an integral part of it. But one has yet to prove that metaphysical knowledge has a separate status and, therefore, is a necessary element of the theory. Therefore, it is important to justify the idea of expediency of universals, which to some extent relates to the research of analytic philosophers with the metaphysical searches of scholastics in the Middle Ages.

However, often these searches in analytic philosophy, although intended to clarify incomprehensible things, only further confused them, which is quite similar to the processes that were inherent in medieval scholasticism. A detailed analysis of a certain problem can not only clarify it, but also significantly complicate understanding, indicate the impossibility of finding an unambiguous answer. In order to solve a certain problem in analytic philosophy, each time a new terminology is created. It becomes more subtle and confusing. It is necessary to apply an additional analysis to compare some philosophical theories with others and to find out their common and distinctive features. Recognizing the disadvantages of developing and improving analytic programs, N. Resher summarizes: «The further the program was developed and extended, the less substantiation it provided for the doctrines it was designed to validate. Those traditional issues were not dissolved or resolved but instead reemerged in a more sophisticated, intricate and subtle forms» [Rescher, 1994, p. 39]. It becomes very difficult to understand the senses, which are fixed in philosophical theories studying similar philosophical problems.

Analytic philosophers create speculative theories that offer different, sometimes diametrically opposed, views on certain problems (for example, the nature of mind). It is no coincidence that for representatives of other philosophical trends, problems that arise from the soil of analytic philosophy will generally seem uninteresting and incomprehensible.

All this points to possible scholastic processes in analytic philosophy – the creation of a huge number of terms and concepts which capture barely perceptible shades of meaning, their complexity for further analysis and the lack of significance for various kinds of social and cultural or historical and national practices, in which

partly philosophy finds itself as a sophia knowledge. This opinion is reinforced by the arguments of G.-J. Glock who remarks:

«First and foremost, there is the palpable scholasticism into which a lot of analytic philosophy has descended. This vice manifests itself in, among other things, the focus on a very narrow range of issues and authors in what are regarded as the leading journals, a general disinclination to explain why these issues and authors are worthy of attention, the tendency to treat many fundamental issues as settled once and for all, and a predilection for technicalities irrespective of their usefulness» [Glock, 2009, p. 246].

However, such a general description of the state of affairs is external and does not describe the important processes taking place in analytic philosophy itself. Modern science could just as easily be accused of scholasticism for the complexity of its analysis, but this assessment is hardly objective, given the results it has achieved. Something else is important, analytic philosophy came closer to the ideas of scholasticism precisely when it realized the importance of philosophical analysis of religious and ethical issues. As a result, at a certain point it found new sources of its inspiration. One of them was the teachings of Thomas Aquinas, which were examined using the methods of analytic philosophy<sup>1</sup>.

### **The rise of interest in religious and ethical issues as well as in the teachings of Thomas Aquinas**

Investigating the reasons for the emergence of interest in religious issues in analytic philosophy, it can be argued that among them there is the English scholastic tradition and absolute idealism of F. G. Bradley, as well as a certain dissatisfaction with the possibilities of positivism and empiricism. The phenomenon of religion was already investigated by L. Wittgenstein. In the three lectures of 1938 he shared his thoughts about religion [Wittgenstein, 2007, pp. 53–72]. In particular, he drew attention to the incompatibility of religious and nonreligious beliefs and the extent to which religious experience differs from knowledge gained on the basis of reason. By that time, such reflections had little to do with the outlines of analytic philosophy, which considered the religious experience as metaphysical and unreasonable. But, on the other hand, are sufficiently substantiated methodological principles of realism, belief in the presence of other minds, sensually perceived world, and so on. Argumentation such as «here is a hand», the logical possibility of philosophical zombies or anti-zombies often can not withstand criticism and is no less ambiguous, as well as considerations about the ontological foundations of religious world perception.

As is known, Wittgenstein's ideas on religious experience were later developed in analytic philosophy by various scholars, in particular G. E. M. Anscombe called for a return to virtue ethics [Anscombe, 1958], P. T. Geach analyzed the teachings of Thomas Aquinas [Anscombe & Geach, 1961, part 2], and A. Kenny examined in detail the ideas of this medieval thinker about being [Kenny, 2002a] or compared his views on intentionality with those of

---

<sup>1</sup> It is worth noting that the method of analysis has recently been used to study other religious teachings, for example, patristics [Rojek, 2025].

Wittgenstein [Kenny, 2002b]. Moreover, traditional scholastic argumentation in analytic philosophy was reinforced by ideas of the semantics of possible worlds, as A. Plantinga did, giving a modal version of the ontological proof of God's existence<sup>1</sup>. And although arguments like this seem more logically clear than, for example, Thomas Aquinas' five ways to prove the existence of God, they are far from unambiguous, since they appeal only to certain logical systems ( $S_5$ ) and are not deducible in other systems, do not properly explain the relationship between the logical concepts of possibility and necessity, are based on unproven assumptions and statements containing terms with specific meanings that should not play any role in the process of formal analysis.

In general, the objects of logical criticism in analytic philosophy of religion are the anti-theistic principles of naturalism, supported by evolutionary theory. Such naturalism is primarily methodological. It has no relation to the supernatural, to the essence of religion, therefore it cannot refute it at all. It does not concern faith as a component of the cognitive sphere, thanks to which the knowledge of the immaterial God is possible. This feature seems somewhat paradoxical, which is especially clearly noticeable within analytical Thomism as the leading trend of scholastic philosophizing in analytic philosophy. J. Haldane as one of the theorists of analytic Thomism clarified: «Analytical Thomism is not concerned to appropriate St. Thomas for the advancement of any particular set of doctrines. Equally, it is not a movement of pious exegesis. Instead, it seeks to deploy the methods and ideas of twentieth-century philosophy – of the sort dominant within the English-speaking world – in connection with the broad framework of ideas introduced and developed by Aquinas» [Haldane, 1997, p. 486]. Therefore, within this movement, emphasis is placed on metaphilosophical, metaphysical and methodological issues.

Thomism, as defined in analytic philosophy, differs significantly from its other forms – traditional (R. Garrigou-Lagrange), existential (É. Gilson, J. Maritain), transcendental (J. Maréchal, K. Rahner), or phenomenological (K. Wojtyła). It also differs from Science-Engaged Thomism, which seeks to reconcile Thomistic theology with the findings of science [Kopf, 2024; Leidenhag, 2025].

For representatives of analytic philosophy, Thomism serves as a kind of theoretical framework within which they can develop the methodology of analytic philosophy. So it turns out that analytic philosophers very often disagree with the conclusions of Thomistic teaching, demonstrating its essential omissions and inconsistencies. Their attitude towards Thomas is somewhat reminiscent of his attitude towards scholars like Plato or Aristotle, who were good philosophers but

---

<sup>1</sup> This argument is as follows: 1. There is a possible world [W] in which maximal greatness is instantiated. 2. Necessarily, a being is maximally great only if it has maximal excellence in every world. 3. Necessarily, a being has maximal excellence in every world only if it has omniscience, omnipotence and moral perfection in every world. 4. If W had been actual, then there would have existed a being that was omnipotent, omniscient and morally perfect in every possible world. 5. If W had been actual, it would have been impossible that «There is no omnipotent, omniscient and morally perfect being». 6. It is impossible that «There is no omnipotent, omniscient and morally perfect being». 7. Necessarily, there is an omnipotent, omniscient and morally perfect being [Plantinga, 1974, p. 111–112].

did not understand how to apply their method and arrive at the discovery and understanding of religious truths. However, the very idea of interpreting Thomism detached from the religious aspect of this movement has led to different approaches to understanding the legacy of this scholastic thinker. These approaches are conventionally defined as the Wittgensteinian Thomism and the Geach-Fregean Thomism [Damonte, 2018, p. 200]. Only the first of these aligns its worldview with the teachings of Aquinas; the latter often tries to develop a logical or epistemological framework more perfect than that of the medieval thinker, to show inaccuracies in his reasoning, to separate his teachings from the religious component, and partly does not take into account the context of medieval scholasticism and culture. The approach to understanding religious experience, as understood by Wittgenstein, seems more promising [Synytsia, 2022]. The fact is that Wittgenstein, in his theoretical reflections, left room for faith and saw in it, quite pragmatically, certain advantages, such as the possibility of achieving peace of mind. He took the truths of faith beyond the limits of language and experience that we can rationally justify. In this, his position is consonant with that of Thomas Aquinas. At the same time, it is worth noting that Thomas Aquinas could also be close to the way of thinking of the analytic philosopher in his reasoning, for example, when he pointed out that when we speak of God being «wise» or «good», then «...nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo» / «...none of these names belong to God in their literal sense» [Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, T I, 13]. The meanings of these terms are in many ways reminiscent of Wittgenstein's «family resemblances» [Wittgenstein, 1968, § 67], that is, these terms have not only common but also distinctive features.

From the standpoint of analytical Thomism, issues of ethics also acquire particular importance – it is about the study of universal values characteristic of communities, not only of individuals, understanding the conceptual scheme of morality, the problem of rational justification of ethical problems, the correlation of moral and ethical issues with political, legal and socio-cultural issues, etc. However, it can hardly be said that philosophy will be able to resolve debates on moral and ethical topics and achieve the same clarity at the theoretical and conceptual level as in the case of argumentation in empirical science. This skepticism is expressed by A. MacIntyre when he says: «In the real world the dominant philosophies of the present, analytical or phenomenological, will be as powerless to detect the disorders of moral thought and practice A Disquieting Suggestion as they were impotent before the disorders of science in the imaginary world» [MacIntyre, 2007, p. 2–3]. In the realm of morality, contradictory values and conceptually incommensurate arguments can coexist simultaneously. Despite their opposition, each claims to be the basis for rational analysis that is objective in nature. The essential difference in arguments is due to the difference in historical traditions that determined their origin. All this makes it difficult to reach a mutual understanding between proponents of different values and becomes a cause of permanent discussion. However, the fundamental difference between this discussion and the scholastic one lies in the realization of the impossibility of finding unified rational arguments and, for example, substantiating the idea of a unified Justice, which simply does not exist. Analytic thinkers shifted the emphasis from the theoretico-conceptual discussion

towards a practical-religious one. And then they tried to build a unified methodology of analysis, as C. Taylor did by drawing on the concepts of strong evaluation, moral framework and the hypergood [cf. Taylor, 1989, p. 3–110].

Thus, as we see, analytic philosophizing was extrapolated to the spheres of transcendental-metaphysical and moral-ethical, distinct from the empirical and objectively given. All this provided grounds for speaking of a certain thematic similarity between the analytic tradition and scholasticism, despite their essential differences.

### Conclusion

In summary, we can conclude that the interest in scholastic issues increases in the contemporary analytic philosophy. It was caused by changes in ideas about the essential core of analytic philosophy and its history, the study of metaphysics, attempts to apply the method of analysis in the religious sphere, etc. Although there were some common themes characteristic of analytic philosophy and scholasticism (in particular, the analysis of meaning or intentionality), they differed significantly. Ultimately, even the methodological similarity between them – the emphasis on the importance of argumentation, logical proofs, differences in word usage, subtleties of meaning – is superficial. The main difference between them is that since the times of scholasticism, the progress of philosophy has been largely inspired by science. It was under the influence of logic, linguistics, and experimental natural science that analytic philosophy emerged. Its methodology is not limited only to the logic of Aristotle, but enriched with methods of logical analysis (reduction, derivation, demarcation, intension and extension), linguistic analysis (language-game, speech acts, contextual analysis), thought experiment, extrapolation, conceptual analysis, convergence etc. Analytic philosophy is based on the patterns of scientific philosophizing, and therefore its interaction with scholasticism, involves a radical change in the theoretical and methodological program of one of them.

In any case, theoretical constructions such as analytic scholasticism, go beyond the limits of both scholasticism and analytic philosophy. Therefore, at a certain point in the development of philosophy in this direction will be applied restrictive mechanisms such as Occam's razor. However, its application leaves a lot of space for creativity, aimed at justifying and discovering new truths.

### Список використаних джерел

1. Analytic Philosophy and History of Philosophy / T. Sorrell, G. A. J. Rogers (eds.). Oxford : Oxford University Press, 2005. X, 229 p.
2. Analytical Thomism : Traditions in Dialogue / C. Paterson, Matthew S. Pugh (eds.). Aldershot : Ashgate, 2006. XXIII, 332 p.
3. Anscombe, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*. 1958. Vol. 33, No. 124. P. 1–19.
4. Anscombe, G. E. M., Geach, P. T. (1961). Three Philosophers. Ithaca, NY: Cornell University Press. XX, 162 p.
5. Bergmann G. Strawson's Ontology. *The Journal of Philosophy*. 1960. Vol. 57(19). P. 601–622. DOI: <https://doi.org/10.2307/2022943>.

6. Carnap R. The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language / trans. by A. Pap. *Logical Positivism* / A. J. Ayer (ed.). Glencoe : The Free Press, 1959. P. 60–81.
7. Chalmers D. Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 1995. Vol. 2, No. 3. P. 200–219. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311105.003.0001>.
8. Critchley S. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 168 p.
9. Damonte M. An Historiographic Label, Its Evidence, Its Misunderstanding and Its Future: Wittgensteinian Thomism. *Lexicon Philosophicum*. 2018. Vol. 6. P. 199–213. DOI: <https://doi.org/10.19283/lph-20186.605>.
10. Davis, S. T. *God, Reason and Theistic Proofs*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1997. XIV, 204 p.
11. Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. London : Duckworth, 1993. XI, 199 p.
12. Frege G. *The Foundations of Arithmetic* / transl. from German by J. L. Austin. Evanston : Northwestern University Press, 1994. 119 p.
13. Glock H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge : Cambridge University Press, 2009. XII, 292 p.
14. Haldane J. Analytical Thomism: A Prefatory Note. *The Monist*. 1997. Vol. 80, No. 4. P. 485–486. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist199780428>.
15. Kenny A. Aquinas on Being. Oxford : Oxford University Press, 2002a. X, 212 p.
16. Kenny A. Intentionality: Aquinas and Wittgenstein. *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* / B. Davies (ed.). New York : Oxford University Press, 2002b. P. 243–256.
17. Kopf S. M. Science-Engaged Thomism. *Religions*. 2024. Vol. 15, No. 5. P. 591. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15050591>.
18. Langford C. H. The Notion of Analysis in Moore's Philosophy. *The Philosophy of G. E. Moore* / P. A. Schilpp (ed.). Evanston: Northwestern University, 1942. P. 319–342.
19. Leidenhag J. Analytic Theology and Science-Engaged Theology. *Religious Studies*. 2025. Vol. 61, No. 1. P. 221–228. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034412523000203>.
20. Levin Y. Descartes vs. the Scholastics: Lessons from Contemporary Philosophy and Cognitive Neuroscience. *Acta Analytica*. 2023. Vol. 38. P. 393–415. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12136-022-00536-x>.
21. MacIntyre, A. C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007. XIX, 286 p.
22. *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic* / L. Novak, D. D. Novotny, P. Sousedik, D. Svoboda (eds.). Frankfurt : Ontos Verlag, 2012. 284 p.
23. *New scholasticism meets analytic philosophy* / R. Hüntelmann & J. Hattler (eds.). Heusenstamm : Editiones Scholasticae, 2014. 128 p.
24. Pap A. *Semantics and Necessary Truth: An Inquiry Into The Foundation of Analytic Philosophy*. New Haven : Yale University Press, 1958. XII, 456 p.
25. Plantinga A. C. *God, Freedom and Evil*. New York : Harper & Row, 1974. VIII, 112 p.
26. Preston A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London ; New York : Continuum, 2007. XII, 190 p.
27. Quine W. V. O. Ontological Relativity. *Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65, No. 7. P. 185–212. DOI: <https://doi.org/10.2307/2024305>.

28. Rescher N. *American Philosophy Today, and Other Philosophical Studies*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield, 1994. XII, 175 p.
29. Rojek P. Analytic Patristics. *Studies in East European Thought*. 2025. Vol. 77. P. 51–84. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09609-y>.
30. Russell B. *History of Western Philosophy*. Hoboken : Taylor and Francis, 2013. 745 p.
31. Schuessler R. Analytic Philosophy and Scholastic Thought: How Deep Do Their Similarities Go? *Studia Neoaristotelica*. 2024. Vol. 21, No. 1. P. 75–104. DOI: <https://doi.org/10.5840/studneoar20242114>.
32. Searle J. R. *Contemporary Philosophy in the United States. The Blackwell Companion to Philosophy* / N. Bunnin, E. P. Tsui-James (eds.). 2nd ed. Malden, Mass. : Blackwell Pub, 2003. P. 1–22.
33. Simons P. Analytic Philosophy. *Handbook of Metaphysics and Ontology* / H. Burkhardt, B. Smith (eds.). Munich : Philosophia Verlag, 1991. Vol. 1. P. 27–32.
34. Simons P. *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: Selected Essays*. Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers, 1992. XIV, 441 p.
35. Sorrell T. Introduction. *Analytic Philosophy and History of Philosophy* / T. Sorrell, & G. A. J. Rogers (eds.). Oxford : Oxford University Press, 2005. P. 1–11.
36. Strawson P. F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London : Methuen & Co., Ltd., 1959. 255 p.
37. Synytsia A. Pragmatic Foundations of Religious Experience in Wittgenstein's Philosophy. *Filosofiya-Philosophy*. 2022. Vol. 31, No. 1. P. 9–18. DOI: <https://doi.org/10.53656/phil2022-01-01>.
38. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989. XII, 601 p.
39. Testi C. A. Analogy and Formal Logic: From Leśniewski's Ontology to Aquinas' Metaphysics. *Studia Neoaristotelica*. 2010. Vol. 7, No. 1. P. 3–27. DOI: <https://doi.org/10.5840/studneoar2010711>.
40. Thomas Aquinas, St. *Summa theologiae. Prima pars, 1–49*. Lander, Wyoming : The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012. XIII, 507 p.
41. Twardowski K. *O filozofii średniowiecznej : wykładów sześć*. Lwów : H. Altenberg ; Warszawa : E. Wende i Sp., 1910. VIII, 138 s.
42. Wittgenstein L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* / C. Barrett (ed.). Berkeley : University of California Press, 2007. 72 p.
43. Wittgenstein L. *Philosophical Investigations* / transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford : Blackwell, 1968. VIII, 250 p.

### References

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Anscombe, G. E. M., & Geach, P. T. (1961). *Three Philosophers*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Paterson, C., Pugh, M. S. (eds.). (2006). *Analytical Thomism : Traditions in Dialogue*. Aldershot: Ashgate.
- Bergmann, G. (1960). Strawson's Ontology. *The Journal of Philosophy*, 57(19), 601–622. <https://doi.org/10.2307/2022943>

- Carnap, R. (1959). The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language / trans. by A. Pap. In: Ayer, A. J. (ed.). *Logical Positivism* (pp. 60–81). Glencoe: The Free Press.
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311105.003.0001>
- Critchley, S. (2001). *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Damonte, M. (2018). An historiographic label, its evidence, its misunderstanding and its future: Wittgensteinian Thomism. *Lexicon Philosophicum*, 6, 199–213. <https://doi.org/10.19283/lph-20186.605>
- Davis, S. T. (1997). *God, Reason and Theistic Proofs*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.
- Frege, G. (1994). The Foundations of Arithmetic / transl. from German by J. L. Austin. Evanston : Northwestern University Press.
- Glock, H.-J. (2009). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Haldane, J. (1997). Analytical Thomism: A Prefatory Note. *The Monist*, 80(4), 485–486. <https://doi.org/10.5840/monist199780428>
- Hüntelmann, R., & Hattler, J. (eds.). (2014) *New Scholasticism Meets Analytic Philosophy*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.
- Kenny, A. (2002a). Aquinas on Being. Oxford : Oxford University Press.
- Kenny, A. (2002b). Intentionality: Aquinas and Wittgenstein. In: Davies, B. (ed.). *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (243–256). New York: Oxford University Press.
- Kopf, S. M. (2024). Science-engaged Thomism. *Religions*, 15(5), 591. <https://doi.org/10.3390/rel15050591>
- Langford, C. H. (1942). The notion of analysis in Moore's philosophy. In: Schilpp, P. A. (ed.). *The Philosophy of G. E. Moore* (pp. 319–342). Evanston: Northwestern University.
- Leidenhag, J. (2025). Analytic theology and science-engaged theology. *Religious Studies*, 61(1), 221–228. <https://doi.org/10.1017/S0034412523000203>.
- Levin, Y. (2023). Descartes vs. the scholastics: Lessons from contemporary philosophy and cognitive neuroscience. *Acta Analytica*, 38, 393–415. <https://doi.org/10.1007/s12136-022-00536-x>
- MacIntyre, A. C. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Novak, L., Novotny, D. D., Sousedik, P., Svoboda, D. (eds.). (2012). *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Pap, A. (1958). *Semantics and Necessary Truth*. New Haven: Yale University Press.
- Plantinga, A. C. (1974). *God, Freedom and Evil*. New York: Harper & Row.
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. London; New York: Continuum.
- Quine, W. V. O. (1968). Ontological Relativity. *Journal of Philosophy*, 65(7), 185–212. <https://doi.org/10.2307/2024305>
- Rescher, N. (1994). *American Philosophy Today, and Other Philosophical Studies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Rojek, P. (2025). Analytic patristics. *Studies in East European Thought*, 77, 51–84. <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09609-y>

- Russell, B. (2013). *A History of Western Philosophy*. Hoboken: Taylor and Francis.
- Schuessler, R. (2024). Analytic philosophy and scholastic thought: how deep do their similarities go? *Studia Neoaristotelica*, 21(1), 75–104. <https://doi.org/10.5840/studneoar20242114>.
- Searle, J. R. (2003). Contemporary philosophy in the United States. In: Bunnin, N., & Tsui-James, E. P. (eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 1–22). 2nd ed. Malden, Mass.: Blackwell Pub.
- Simons, P. (1991). Analytic Philosophy. In: Burkhardt, H., Smith, B. (eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology* (Vol. 1, pp. 27–32). Munich: Philosophia Verlag.
- Simons, P. (1992). *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: Selected Essays*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Sorrell, T. (2005). Introduction. In: Sorrell, T., & Rogers, G. A. J. (eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (pp. 1–11). Oxford: Oxford University Press.
- Sorrell, T., & Rogers, G. A. J. (eds.). (2005). *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1996). *Individuals. An Essay in Descriptive Methaphysics*. London; New York: Routledge.
- Synytsia, A. (2022). Pragmatic foundations of religious experience in Wittgenstein's philosophy. *Filosofiya-Philosophy*, 31(1), 9–18. <https://doi.org/10.53656/phil2022-01-01>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Testi, C. A. (2010). Analogy and formal logic: From Leśniewski's ontology to Aquinas' metaphysics. *Studia Neoaristotelica*, 7(1), 3–27. <https://doi.org/10.5840/studneoar2010711>
- Thomas Aquinas, St. (2012). *Summa theologiae*. Prima pars, 1–49. Lander, Wyoming : The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- Twardowski, K. (1910). *O filozofii średniowiecznej: wykładów sześć*. Lwów: H. Altenberg; Warszawa: E. Wende i Sp.
- Wittgenstein, L. (1968). *Philosophical Investigations* / transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2007). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* / Barrett, C. (ed.). Berkeley: University of California Press.

## РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ СХОЛАСТИКИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ОСОБЛИВОСТІ І ПЕРСПЕКТИВИ

Андрій Синиця

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
кафедра історії філософії  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: andrii.synytsia.edu@gmail.com  
ORCID ID 0000-0002-0983-7187

У статті досліджено, як ідеї схоластики стали популярними в аналітичній філософії. З'ясовано, що зацікавлення пошуком аналогій між аналітичною філософією і

схоластиком значною мірою зумовлене такими чинниками: 1) наявністю спільних тем (зокрема, значенням, інтенціональністю); 2) розширенням предметної області аналітичної філософії, в результаті чого її невід'ємною складовою стали метафізичні питання; 3) процесами схоластизації в аналітичній філософії, що проявилися у створенні термінологічних систем зі складним і заплутаним змістом та незрозумілою практичною затребуваністю; 4) застосуванням методу аналізу до вивчення релігійно-етичних питань, особливо вчення Томи Аквінського, що характерно для аналітичного томізму, одного з найперспективніших напрямів розвитку схоластичних досліджень в аналітичній філософії, який розглянуто з урахуванням прагматичного підходу до релігійного досвіду Л. Вітгенштейна; 5) спробами осмислення історії середньовічної філософії з позицій аналітичної філософії. Стверджено, що попри видиму предметну та методологічну схожість (увагу до точності визначень, семантичні тонкощі терміносистем, формально-аргументативний дискурс), розвиток аналітичної філософії інспірований поступом у царинах математичної логіки, лінгвістики, експериментального природознавства, а тому ґрунтований на інших, ніж схоластика, принципах, насамперед наукового філософування. Обґрунтовано думку, що незважаючи на евристичний потенціал таких понять, як аналітична схоластика, вони неминуче мають свої чіткі обмеження, зумовлені відмінностями між аналітичною філософією та схоластиком на теоретичному та методологічному рівнях.

*Ключові слова:* аналітична філософія, схоластика, аналітична схоластика, метафізика, аналітичний томізм.

Отримано / Received: 03.01.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026