

Києво-Могилянська академія

Ярослава Стратій

Проблема *intellectio* і *verbum mentis* у трактатах «De anima» Інокентія Гізеля і «De corpore animato» Йосифа Волчанського

У статті здійснено порівняльний аналіз концепцій ментального слова (*verbum mentis*) могилянських професорів Інокентія Гізеля і Йосифа Волчанського. Аналіз спирається на латинськомовні рукописні трактати «De anima» Гізеля (1646–1647 рр.) і «De corpore animato» Волчанського (1715–1717 рр.). Запропоновані тут концепції інтелектуального пізнання розглядаються у контексті західної схоластичної традиції. З'ясовано, що розуміння інтелектуального пізнання Інокентієм Гізелем і Йосифом Волчанським суттєво відрізнялися. Концепція Гізеля відзначається еkleктичним характером і поєднує в собі елементи томістичної, скотистичної і суаресіанської інтерпретацій, тоді як Волчанський орієнтується на Франсиско Суареса та Фансиско де Овієдо.

Ключові слова: схоластика, інтелектуальна здатність, активний інтелект, можливісний інтелект, *verbum mentis*, *species intelligibilis*.

Від здатності дослідника зрозуміти духовний стан епохи, яку він вивчає, та, відповідно, суть інтелектуальних процесів і зміст приналежних цій епосі текстів залежить специфіка питань, поставлених до пам'яток культури, серед іншого, й до філософських текстів. Адже відчуття духовного стану віддаленого від нас у часі українського суспільства ранньомодерної доби допомагає усвідомити завдання, які перед тим суспільством поставали, а осмислення цього-таки духовного стану сучасного суспільства скеровує думку не тільки до віднайдення адекватної інтерпретації давніх текстів, а й до пошуків відповідей на виклики сьогодення. Одним із таких важливих для України завдань є утвердження власної ідентичності. Пошуки її витоків стимулюють науковців до спроб перенесення

нашої історичної свідомості у віддалений духовно-культурний світ середньовічної і ранньомодерної епох. При цьому що глибше ми в своєму дослідницькому пошукові проникаємо в специфіку тогочасної культурної реальності, то більше сприяємо творенню «одного широкого, внутрішньо рухливого горизонту, що, виходячи поза межі сучасності, охоплює глибини нашої самосвідомості»¹. Це, своєю чергою, прокладає шлях до цілісного й динамічного уявлення про власну культуру, «наскрізь протяту світлом рефлексії над змінною дійсністю історії»², а отже, створює передумови для того, аби вона ставала задіяною в історичному процесі³.

Визначальним для української культури постає XVII століття, адже «саме тоді з аморфної “руськості” мешканців Речі Посполитої уперше виокремилася українська тожсамість — із власними національними прикметами»⁴. Ці ж прикмети «самості» сформували власну релігійну ідентичність, осмислену як «“третій шлях” між католицтвом і православ'ям» на основі синтезу візантійської і латинської традицій, «витворили обличчя нової української культури між Сходом і Заходом»⁵.

Важлива роль у формуванні духовного стану ранньомодерної доби в Україні належить філософії Києво-Могилянської академії. Вона слугувала тим світоглядним підґрунтям, що забезпечувало внутрішню єдність духовної культури і виявляло себе через певні відповідності між такими зовні відмінними формами, як мистецтво, література, право, політичні та релігійні рухи тощо. Тогочасна могилянська філософія являла собою другу схоластику — витвір переважно іспанської думки (її репрезентували насамперед мислителі Саламанки й Алкали, а також португальської Коїмбри), яка

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Auflage durch einen Nachtrag erweitert (Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1965), 288.

² Оксана Забужко, «Філософія і культурна притомність нації», в Оксана Забужко, *Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика* (Київ: Факт, 2006), 136.

³ Там само.

⁴ Наталя Яковенко, «Українська культура XVII ст. як пошук третього шляху», в *Шлях у чотири століття. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes — до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії* (Київ: НаУКМА, 2016), 12.

⁵ Там само, 22–23.

поширилася по всій тогочасній Європі. Від кінця XVI ст. вона виявилася затребуваною і в українській культурі, зазнавши тут рецепції та подальшої апропріації. Це привнесло раціоналістичний струмінь у культурну традицію, де доти домінували ідеї патристики, а також містика з характерними для неї безкомпромісним фідеїзмом, практиками самозаглиблення й занурення у глибини трансцендентного. Схоластика посприяла засадничому переадресуванню української домодерної культури, зробила її відкритою до іншокультурних впливів, здатною до набуття вищого рівня розвитку, в частині становлення раціоналістичних світоглядних орієнтацій, бо саме їх недостатність, на слухну думку Карлоса Вальверде, спричинює надмірне використання і творення міфів як засобу самовираження культур⁶. Вона також уможливила проникнення в Україну ідей потриденської пробабілістичної («прикладної») етики — моральної казуїстики, що мала на меті реалістичну мораль, придатну для повсякденного життя. У підсумку це посприяло змінам у способі віровідчування та переосмисленню ідеалу християнина: від традиційного «життя в істині» у монастирських стінах до активного служіння Богові у земному житті, до акцентування пастирсько-соціальної активності.

Могілянська схоластика зробила свій вагомий внесок і у формування цілісної структури української культури барокової доби, адже вона прискорила конститування гетерогенної ідентичності української нації та започаткувала розвиток вітчизняної професійної філософії. І хоч незавершеність і короткочасність спалаху «київської ученості» уможливили витіснення могилянської «відкритості» до інтелектуального Заходу «закритою» православною ортодоксальністю московського зразка⁷, внаслідок чого в українській традиції запанувало домінування мислителів, схильних до «кордоцентризму», та хронічна, за Іваном Лисяком-Рудницьким, «криза раціональності»⁸, закладені могилянською філософією основи раціоналістичного мислення дали поштовх як до формування

⁶ Карлос Вальверде, *Философская антропология* (Москва: «Христианская Россия», 2000): http://krotov.info/libr_min/03_v/al/verde_02.html#ch5_1, відвідано 12.12.2017,

⁷ Яковенко, «Українська культура XVII ст.», 23.

⁸ Оксана Забужко, «Василь Лісовий: Блаженні гнані за правду» в Оксана Забужко, *І знов я влізаю в танк... Вибрані тексти 2012–2016: Статті, есе, інтерв'ю, спогади* (Київ: Видавничий Дім «Комора», 2016), 329.

щойно згаданої гетерогенної ідентичності української нації, так і для становлення якоюсь мірою збалансованої присутності містичної та раціоналістичної традицій.

Постановка проблеми

Саме завдяки могилянській схоластиці осмислення дійсності у формі філософської культури, тобто як функціонування сукупності ідей філософського змісту, перейшло на рівень професійної філософії з відповідним обговоренням проблем логіки, натурфілософії, метафізики, психології, етики і права. Завдяки ґрунтовним дослідженням українських і західних науковців нині вже достатньо чітко окреслилася загальна картина «третього шляху» духовно-культурного розвитку ранньомодерної України. Проте її уточнення потребує подальшого заглиблення в особливості тогочасного філософського процесу, в специфіку інтерпретацій обговорюваних могилянськими професорами проблем. Однією з таких проблем, що досі не були предметом аналізу, є проблема *verbum mentis* («ментального слова»). Цю проблему активно обговорювали чільні представники другої схоластики, адже вона відігравала важливу роль у їхньому розумінні пізнавального акту. Хоч і в менш розгорнутому викладі, вона ж присутня у розділах трактату «*De anima*» декого з могилянських професорів, що були присвячені функціонуванню «розумної душі» (*anima rationalis*). Зараз я не можу оцінити, як цю проблему обговорювали у всіх збережених рукописних могилянських трактатах з психології, проте серед тих, які мені вдалося дослідити (а це трактати «*De anima*» Інокентія Гізеля, Теофана Прокоповича, Йосифа Волчанського, Георгія Кониського, а також ректора Київської братської школи Касіяна Саковича), її висвітлено лише у текстах Гізеля і Волчанського.

Перш ніж перейти до аналізу запропонованої тут інтерпретації проблеми ментального слова, яку обидва автори здійснювали у межах їхньої концепції інтелектуального пізнання, слід коротко зупинитися на тому, як розуміли київські професори процес пізнання загалом, як уявляли собі структуру та особливості функціонування інтелектуальної здатності зокрема, а також з'ясувати, на яких мислителів другої схоластики вони орієнтувалися у своїх концептуальних побудовах.

Згідно з вимогами схоластичного способу філософування, київські професори, розглядаючи концепцію пізнання, намагалися здійснити якомога всеохопніший, дедуктивно переконливий аналіз єдиного пізнавального акту, який вони поділяли на чуттєву й інтелектуальну частини. Перша включала в себе зовнішньо- і внутрішньочуттєву складові, а друга — пізнання, здійснюване активним інтелектом (*intellectus agens*) та інтелектом можливісним (*intellectus possibilis*). У своїй праці «Філософська антропологія» Карлос Вальверде зауважує, що схоласти схилилися до розуміння пізнання як «життєвої і оригінальної відповіді наших пізнавальних здатностей, які реагують на реальність та інтенціонально її опановують»⁹. Він підкреслює відмінність такого бачення пізнавального процесу від пізніших позицій Декарта, Канта, Гусерля та ін. і припускає свого роду повернення до характерної для схоластики концепції людини як цілісної субстанційної системи у вченні відомого іспанського філософа ХХ ст. Хав'єра Субірі¹⁰.

Таке саме розуміння людини як цілісної субстанційної системи, а пізнання — як життєвої й оригінальної відповіді людських пізнавальних здатностей, що постає внаслідок їх реакції на відмінну від людини реальність, що дана людині інтенціонально через інтенціональне нею опанування, було притаманне Інокентію Гізелью та Йосифу Волчанському, і то попри акцентування ними докорінної відмінності й лише опосередкованого зв'язку між двома рівнями пізнання — чуттєвим і раціональним. Вони вважали, що процес пізнання являє собою уподібнення (*assimilatio*) або інтенціональне поєднання (*coniunctio*) пізнавальної здатності з пізнаваною річчю, здійснюване за допомоги закарбованих і відображених, або виражених видів (*species impressae et species expressae*). Процес пізнання, на думку щойно згаданих професорів, розпочинається з того, що, завдяки властивому чуттєвим видам інтенціональному буттю, пізнавальна здатність націлюється на сприйняття предмета пізнання і здійснює його первинне схоплення (*apprehensio*). Внаслідок цього утворюється закарбований вид, що його вони розуміли як первинну презентацію об'єкта, який конститує чуттєву пізнавальну здатність у першому акті. Цю первинну *species*

⁹ Карлос Вальверде, *Философская антропология*.

¹⁰ Там само.

impressa Гізель і Волчанський розглядали як формальний зміст, як носія певної інформації, що її отримує від об'єктів пізнавальна здатність. *Species impressa* мислилася ними такою, що дає не повний, проте достовірний обсяг інформації про предмет пізнання інтелектові, а той, приведений у дію здобутим повідомленням та на основі його змісту, розпочинає складне багатоступеневе сходження до утворення поняття (*conceptus*). У цьому процесі пізнавальна здатність — чуттєва й інтелектуальна — конститууються, на думку Гізеля й Волчанського, уже в других актах, коли оперують опрацьованими видами та створюють дедалі більш дематеріалізовані форми пізнаваних речей, щораз вищого рівня *species expressae*, аж доки інтелект не виокремить їхню чисту сутність.

Інокентій Гізель та Йосиф Волчанський, як і загалом автори, які дотримувалися схоластичної парадигми філософування, важливу роль у пізнавальному процесі, надто в тій його частині, що представляла внутрішньочуттєву сферу, надавали фантазії. Окрім таких її функцій, як творення уявлень, спрямування або блокування зовнішніх чуттів, формування чи модифікацію інстинктивних реакцій у тварин, вони вважали фантазію необхідним джерелом інформації, що її використовує активний інтелект для свого функціонування.

Однак найвищий рівень, на якому здійснюється пізнання істини, могла забезпечити тільки властива людині інтелектуальна здатність — сила, хоч і віддалена від божественного Ума та найнижча з огляду на її місце в ієрархії інтелектів, проте, з погляду схоластів, причетна до просвітлюючої енергії Бога як така, що конститує людську душу в її досконалості. Тут, незважаючи на різні інтерпретації ролі та сутності божественного світла в здійснюваному людиною пізнавальному акті, проглядається вплив переосмисленої бл. Августином неоплатонівської традиції. З інтелектом пов'язували не тільки здатність до абстрагування, себто виявлення в одиничних предметах спільних та істотних властивостей певного виду речей і їхнього когнітивного змісту та видової форми, за схоластичною термінологією, їхньої «щойності» (*quidditas*), тобто сутнісної природи речей. Людський розум, окрім того, що його вважали знаряддям розділення, сортування і поєднання чуттєвих даних завдяки своїй спроможності формулювати судження (*iudicatio*) та поєднувати їх шляхом розмірковування, раціоналізування (*ratiocinatio*) в концептуальні ряди, розглядався як такий, що виявляє себе як ментальна

сила, спрямована на проникнення у найглибші структури буття, спроможна до постійного руху для щораз повнішого осягнення і синтезу вже схопленої розумінням реальності. Саме завдяки інтелекту людину вважали здатною піднятися до бачення і прочитання інтелігібельної структури чуттєвої дійсності¹¹.

Однак, перш ніж перейти до аналізу концепції інтелектуального пізнання у філософських курсах Гізеля і Волчанського та визначити, на представників якої із схоластичних шкіл вони орієнтувалися у своїх концептуальних побудовах, треба бодай стисло з'ясувати особливості інтерпретації структури і функціонування інтелектуальної здатності чільними представниками провідних схоластичних течій — томістичної і скотистичної.

Концепція інтелектуальної здатності у схоластичній традиції

У розумінні схоластами структури інтелекту й особливостей його функціонування можна зауважити як спільні позиції, так і присутню відмінність інтерпретацій. Істотно відрізняється також розуміння процесу пізнання у Томи Аквінського й Франсиско Суареса, чий погляд на цю проблему значною мірою суголосний позиції Дунса Скота та його послідовників. Так, для Томи Аквінського первинним об'єктом інтелектуального пізнання є загальна сутність даної у чуттєвому досвіді речі. Спрямований на форму чуттєвої речі акт чуттєвого сприймання у висліді утворює фантазму, яка в інтенціональний спосіб репрезентує цю форму з усіма її індивідуальними ознаками. Інтелектуальний акт, спрямовуючись на форму речі, подає цю форму вже в інтелігібельному вираженні як виду, відокремлену від будь-яких індивідуальних характеристик. Пізнання ж інтелектом індивідуальної речі, згідно з концепцією Томи, можливе лише в акті рефлексії за посередництва фантазм¹², а до того ж рух пізнаючої думки відбувається шляхом здійснюваного інтелектом поступового диференціювання — від пізнаної ним загальної сутності (*quidditas*) аж до визначень конкретної

¹¹ Карлос Вальверде, *Філософская антропология*.

¹² Андрій Баумейстер, *Тома Аквінський: Вступ до мислення. Бог, буття і пізнання* (Київ: Дух і літера, 2012), 314.

одиночної речі¹³. При цьому інтелект, внаслідок своєї обмеженості підпорядкованою йому діяльністю чуттєвої здатності, не в стані осягнути глибинну основу властивостей одиночної сутності, тож може пізнати, на думку Томи, матеріальні речі тільки як сукупність їхніх акцидентальних визначень¹⁴.

Натомість з погляду Франсиско Суареса, як і Дунса Скота та його послідовників, досяжним для інтелекту об'єктом є не загальна сутність, а індивідуальне одиночне. Тому процес пізнання ці філософи мислили як висхідний рух від чуттєвого сприйняття одиночної речі до інтелектуального осягнення її видової сутності. Отже, порядок пізнання, обґрунтовуваний Суаресом і скотистами, протилежний тому порядку пізнання, що його постулював Тома Аквінський, пор.:

У Томи він являє собою узгоджену взаємодію чуття й інтелекту. У Суареса акт людського пізнання розпадається в діалектичному співіснуванні чуттєвості й інтелекту... Таким чином у Суареса окреслюється той дуалізм природи й духу, що набрав сили на початку формування новітнього способу філософування¹⁵.

Спільним для всіх авторів, які дотримувалися схоластичної традиції, є розуміння структури інтелектуальної здатності. Вони поділяли її на ативний і пасивний, або можливісний інтелект (*intellectus agens et intellectus patiens seu possibilis*). При цьому Тома Аквінський та його послідовники обстоювали реальну відмінність між цими частинами інтелектуальної здатності, тоді як Суарес уважав реальну відмінність неприйнятною, а скотисти визначали її як формальну. У томістській концепції увагу зосереджено насамперед на активній частині інтелектуальної здатності. Людська душа, на думку томістів, здобуває істину через дискурсивний рух думки і причетність до просвітлюючої сили Бога, яка полягає у певній природній налаштованості й виражається через розумне сприйняття перших принципів. Саме завдяки цьому при здійсненні операцій з універсальними структурами та інтелігібельними видами, на рівні

¹³ Роланд Піч, «Tractatus de anima» Інокентія Гізеля в контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів», в Інокентій Гізель, *Вибрані твори у 3-х томах* (Київ—Львів: Свічадо, 2010), 3: 47.

¹⁴ Там само, 48.

¹⁵ Там само.

розмірковування (*ratio cinatio*) і формулювання суджень, виникає адекватний інтелектуальний образ і досягається істина. Вирішального значення у цьому акті томісти надавали *intellectus agens*, що здійснює абстрагування. Суть його полягає у тому, аби шляхом освітлення сформованих фантазією уявлень виокремити їхній умоосяжний зміст (свій пропорційний або сумірний об'єкт) і пізнати в чуттєвих образах виду сутність матеріальних речей, тобто шляхом переображення відповідних чуттєвих образів створити інтелігібельні види (*species intelligibiles*) та передати їх пасивній частині інтелекту¹⁶.

Дещо інакше тлумачить функції складових частин інтелектуальної здатності Франсиско Суарес (1548–1617). Активний інтелект він розглядає як здатність продукувати *species*, а її призначенням вважає не сприймання, а тільки діяння («*eius munus non est recipere, sed tantum agere*»). Суарес переконаний, що активний інтелект не має відношення до здійснення активів розуміння і як такий не мислить. Оперуючи фантазмами, він лише утворює умоосяжні види, придатні для діяльності інтелекту можливісного. Не заперечуючи його рецептивної функції стосовно утворених активним інтелектом інтелігібельних видів, іспанський філософ акцентує увагу на вирішальній ролі можливісного інтелекту в акті розуміння та загалом у процесі мислення. На його думку, активний інтелект призначений для здійснення лише *перехідної* дії, спрямованої на віднайдення і добування з фантазмів інтелігібельного змісту пізнаваної речі та передачу його можливісному інтелектові («*actio... intellectus agentis, quantum est ex modo actionis, potest esse transiens*»). Натомість дію можливісного інтелекту він вважає *іманентною*, такою, що її спричинює внутрішньо притаманне цьому інтелектові активне начало («*actio intellectus possibilis ex propriis habet quod sit a principio intrinseco activo... de se est immanens*»), а тому спроможною дати життєву й оригінальну відповідь пізнавальних здатностей на питання, що їх ставить людині реальність¹⁷.

¹⁶ Thomas von Aquin, *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (Quaestio 84–88 des 1 Teils der Summa de theologia)*, übersetzt und erklärt von Eugen Rolfes; mit einer Einleitung und einem Literaturverzeichnis von Karl Bormann (Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH 1986), V.

¹⁷ Francisco Suarez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De anima»*, introduccion y edicion critica por Salvador Castellote (Madrid: Fundacion Xavier Zubiri, 1991), 231.

Неприйнятною для Суареса була й томістська позиція щодо реальної відмінності між двома видами інтелектуальної здатності¹⁸. Так само не визнавав реальної дистинкції між активним і можливісним інтелектом Франсиско де Овієдо (1602–1651), який схилявся до скотистичної формальної відмінності між ними як такої, що впливає з притаманних тій самій сутності¹⁹ функціональних особливостей. На його думку, згідно з одними здійснюваними ним функціями інтелект виявляє себе як активний, а щодо інших — як можливісний. Звідси походить відмінність у їхніх назвах:

Intellectum agentem et possibilem non distingui realiter, sed tantum formaliter penes diversa munera, quibus eadem entitas fungitur; ex quibus in ordine ad aliqua intellectus agens dicitur; et in ordine ad alia intellectus possibilis seu passibilis appellatur²⁰.

Призначення активного інтелекту Овієдо вбачав в освітлюванні фантасмів, віднайденні інтелігібельного об'єкта й утворенні закарбованого виду («tria sunt munera, quae Peripatetici intellectui agenti incumbere sentiebant: illustrare phantasma, reddere obiectum et speciem impressam producere»)²¹, а можливісного інтелекту — в здійсненні акту мислення та розуміння.

Отже, у схоластичній традиції загалом і в другій схоластиці зокрема співіснували томістський і скотистичний напрями трактування інтелектуальної здатності, а дещо відмінну позицію обстоював Франсиско Суарес. Спільним же для всіх було розуміння структури цієї здатності, котру, як уже зазначалося, вони поділяли на активний і можливісний інтелект, хоч перші обстоювали реальну відмінність між цими її частинами, а другі визначали цю відмінність

¹⁸ Ibidem, 234.

¹⁹ У схоластиці поняття *essentia* (сутність) й *entitas* (сущість) розрізняли. Під поняттям *essentia* розуміли єдину загальну природу, виражену, до прикладу, в дефініції людини, а під поняттям *entitas* — індивідуальну людську субстанцію як носія і сутнісних, і індивідуальних властивостей людського суб'єкта.

²⁰ R. P. Franciscae de Oviedo Madritani societatis Jesu sacrae theologiae professoris *Philosophia. Tomus II., complectens libros de anima et metaphysicam*, ed. 2da (Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnavd et Clavdii Rigavd, 1651), contr. V, p. I: 2–57.

²¹ Ibidem, contr. V, p. I: 3.

як формальну. Томісти вирішального значення у процесі пізнання надавали активному інтелектові, натомість можливісному інтелекту відводили переважно рецептивну функцію. Скотисти, а також Суарес, навпаки, функцію активного інтелекту зводили лише до абстрагування з фантазмів інтелігібельних видів та їх передачі можливісному інтелектові, і власне його вони вважали вирішальним у здійсненні акту розуміння й загалом у процесі мислення.

Концепція інтелектуальної здатності у філософських курсах Інокентія Гізеля і Йосифа Волчанського

Як і всі представники схоластичної традиції, Інокентій Гізель та Йосиф Волчанський поділяли інтелектуальну здатність на дві складові частини: інтелект активний та інтелект пасивний або можливісний («Praenotandum est: duplicem animae rationalis intellectum assignari: alterum agentem, alterum — patientem seu possibilem»)²². Призначенням активного інтелекту Гізель вважав продукування інтелігібельних видів, тобто здійснення дій, спрямованих на опрацювання утворених фантазією чуттєвих образів («agentis praecipuum munus est species intelligibiles fabricare, quod est operari seu agere»)²³. Для Гізеля очевидно, що фантазія, яка формує чуттєві species, інтенціональні образи з властивими пізнаваним речам матеріальними і партикулярними характеристиками, може лише диспозиційно, у налаштувальний спосіб бути дотичною до утворення інтелігібельного виду («non efficienter attingere productionem specierum intelligibilium..., sed tantum dispositive se habere ad illarum productionem»). Фантазія, переконаний він, вступає у спів-дію з активною складовою інтелекту лише в процесі опрацювання species. При цьому вона спів-діє з ним як тоді, коли здійснює рецепцію виражених видів загального чуття (sensus communis), на основі яких вона утворює і накопичує власні закарбовані види (species impressae), так і тоді, коли постачає йому остаточно сформовані виражені види (species expressae). Перші, оскільки вони мають дипозиційний, на-

²² Innocentii Gizieli, «Opus totius philosophiae... traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensi annis 1646 et 1647», в Інокентій Гізель, *Вибрані твори у 3-х томах* (Київ—Львів: Свічадо, 2011) 2: 386 (610 v).

²³ Там само.

лаштувальний характер, становлять потенційний матеріал, на який може бути спрямована дія активного інтелекту, але до якого він є індиферентним. Що ж до утворюваних фантазією виражених образів (*phantasmata expressa*), то вони мають актуальний характер, набутий внаслідок дії фантазії, яка, здійснюючи акт формування свого вираженого виду, сприяє тому, аби інтелект, своєю чергою, визначився стосовно цілеспрямованої дії на відповідний фантасм:

Hinc fit, ut phantasia concurrat cum intellectu ad producendas species intelligibiles non tantum per phantasma impressum, quod est habituale, sed maxime et quidem immediate per expressum, quod est actuale. Cum nam multa sint phantasmata impressa in phantasia, et intellectus sint indifferens, ut hoc vel illo utatur, debet determinari per actum phantasiae sive per phantasma illo actu expressum²⁴.

Таким чином, спів-дія активного інтелекту з фантазією відбувається у процесі нібито певного зустрічного руху, в якому вони не перетинаються і не можуть перетинатися внаслідок непропорційності або несумірності їх об'єктів. Тому, стверджує Гізель, у людській душі має покладатися така духовна здатність, котра, як причина засаднича (*causa principalis*), утворює види вищого рівня, і таке утворення відбувається активним інтелектом завдяки його спроможності охоплювати в актуальному матеріальному фантасмі інтелігібельну форму, виокремлювати сутнісні ознаки в чуттєво даних змістах.

Інший розглянутий тут могилянський професор, Йосиф Волчанський, у тому розділі свого трактату «*De anima*», що був присвячений аналізу здатностей розумної душі, їх активів і властивостей, виокремлює дві здатності раціональної частини душі: інтелект і волю (*mens seu intellectus et voluntas*). Причину двох варіантів назви раціональної пізнавальної здатності він пояснює тим, що назва «розум» (*intellectus/mens/ratio*) більшою мірою відповідає сутності духу, коли той оприявнює себе не тільки в актах мислення і пізнання, а й в актах раціоналізування, розмірковування («*mens vocatur ratio, quando non solum cognoscit et intelligit, sed etiam ratiocinatur*»)²⁵. Як і Гізель, Волчанський поділяє інтелект на активний і пасивний.

²⁴ Там само.

²⁵ Yosyf Volchanskyi, «*Philosophia tripartita doctrinam Aristotelis de rebus dialecticis sive logicis, physicis et metaphisicis comprehendens ... inchoata anno Domini 1715*» (Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського, спр. ДА п/44, с. 936).

Призначення активного інтелекту він бачить у відшукуванні й виявленні у фантазмах наявного тут інтелігібельного змісту, приведенні цього змісту у відповідність до специфіки своєї діяльності й формуванні на його основі інтелігібельного виду («Respondeo: intellectum agentem esse illum, qui eruit species intelligibiles ex phantasmatis, illasque cadit et fabricat»)²⁶.

Що ж до другої складової інтелектуальної здатності, інтелекту пасивного або можливісного, то його розуміння і Ґізелем, і Волчанським посутньо відрізняється від позиції Томи Аквінського. Як і Тома, обидва могилянські професори визнають важливість рецептивної функції можливісного інтелекту, проте, на відміну від Томи, вони у власній інтерпретації цієї частини інтелектуальної здатності акцентують увагу насамперед на її мисленнєвій і дискурсивній функції, на притаманному їй активному началу, на іманентному й вітальному характері її дії. Це вказує на суголосність їхніх поглядів із концепцією Суареса й Овієдо. Подібно до них, Інокентій Ґізель вважає можливісний інтелект незалежною від чуттєвої сфери й наділеною творчою природою пізнавальною силою, що здатна досягнути найзагальніші основи буття²⁷. Йосиф Волчанський, своєю чергою, визначає пасивний інтелект як такий, що не лише сприймає утворені активним інтелектом за певної нагоди інтелігібельні види, а й як здатність зафіксувати та підтвердити їхню адекватність і тим самим здійснити акт розуміння («patientem vero esse illum, qui tales species fabricatas casu sub hoc recipit illisque consignatis intellectionem elicit»)²⁸. Пояснюючи такі назви цього вищого вияву інтелектуальної здатності, як інтелект можливісний або дух (*mens*), Волчанський стверджує, що поняття «можливісний» (*possibilis*) походить від того, що цей інтелект перебуває в потенції до здійснення ним актів мислення і розуміння; «духом» (*mens*) його називають тому, що він мислить у сенсі абсолютному (*simpliciter*), а «розумом» (*ratio*) — бо за допомоги розмірковування він формулює умовивід («dicitur etiam possibilis, quatenus est in potentia ad intelligendum; dicitur mens, quatenus simpliciter intelligit et ratio, quatenus unum deducit per duam ex alio»)²⁹.

²⁶ Там само.

²⁷ Gizieli, «Opus totius philosophiae», 378–379, 386–387 (607 v, 611).

²⁸ Yosyf Volchanskyi, «Philosophia tripartita», 936.

²⁹ Там само.

Визначаючи відмінність між цими двома формами інтелектуальної здатності — активним та можливісним інтелектом, і Гізель, і Волчанський заперечують томістську, реальну дистинкцію. «Ці здатності інтелекту реально між собою не розрізняються, — стверджує Волчанський. — Вони є тотожними і лише отримують різні назви відповідно до різних функцій, які здійснюють» («Non sunt hi vires intellectus inter se realiter distincti, sed unus idemque pro diversis muneribus, quibus fungit, diverso nomine sortitur»)³⁰. Гізель, натомість, дотримується думки про наявність скотистичної формальної дистинкції між двома складовими частинами інтелектуальної здатності. Варто нагадати суть уведеної Йоаном Дунсом Скотом і підтримуваної його послідовниками формальної дистинкції. Вона полягала в тому, що розум всередині якогось реального буття виокремлює формальні складові частини, які мисляться реально відмінними у думці й реально єдиними у самій єдності суб'єкта, тобто в єдиному суб'єкті передбачалась реальна автономія форм³¹. Отож у трактаті Гізеля «De anima» читаємо:

Активний і можливісний інтелекти не розрізняються реально... вони розрізняються формально з природи речі, оскільки несумісною є наявність якогось інтелекту, що міг би пізнавати об'єкт і не міг би утворювати закарбований, невиражений, вид. Отож поняття інтелекту активного й можливісного можуть навзаєм розрізнятися так само, як і поняття тваринного й розумного. Але поняття, розрізнявані в такий спосіб, мають формальну відмінність. Таким чином, інтелект активний і можливісний як такі розрізняються формально («Patet secundo: Intellectum agentem et possibilem distingui formaliter ex natura rei, quia non implicat dari aliquem intellectum, qui possit cognoscere obiectum et non possit producere speciem impressam. Ergo conceptus intellectus agentis et possibilis possunt separari ab invicem, non minus, quam conceptus animalis et rationalis. Sed conceptus sic separabiles distinguuntur formaliter. Ergo intellectus agens et possibilis qua tales distinguuntur formaliter»)³².

У цілому ж, як бачимо, представлена у філософських курсах Гізеля і Волчанського інтерпретація intellectus possibilis суголосна розумінню цієї частини інтелекту Суаресом і Овієдо, хоч у концеп-

³⁰ Там само.

³¹ Этьен Жильсон, *Философия в средние века* (Москва: Культурная революция, Республика, 2010), 454.

³² Gizieli, «Opus totius philosophiae», 378–388 (611 v).

ції можливісного інтелекту Ґізеля, як буде показано далі, присутні також елементи її томістичного бачення.

З пасивним або можливісним інтелектом Інокентій Ґізель та Йосиф Волчанський, як і решта могилянських професорів, пов'язували завершальний етап пізнавального процесу. Як уже зазначалося, вони надавали цьому інтелектові не тільки рецептивної, а й дискурсивної, розмірковувальної, функції. Сприймаючи утворені активним інтелектом інтелегібельні види, його, згідно зі схоластичною термінологією, вважали інтелектом у першому акті (*intellectus in actu primo*), або інтелектом у стані налаштованості, готовності до здійснення різного роду інтелектуальних актів. Внаслідок активізації «у першому акті», інтелект набував здатності переходити до дії вже як інтелект «у другому акті» (*intellectus in actu secundo*), і ця дія відбувалася у різний спосіб: приміром, споглядання перших принципів, формальне мислення, акт розуміння, раціоналізування (*ratio*) тощо.

Концепція *intellectio* та *verbum mentis* у схоластичній традиції

Дослідження філософії другої схоластики, що його здійснюють переважно з останньої третини ХХ ст., виявило суттєві розбіжності між представниками високої і другої схоластики щодо розуміння процесу пізнання загалом і творення понять зокрема. Ця відмінність полягала в тому, що розуміння пізнавального акту другими втратило натуралістичний характер, притаманний першим. Ті свого часу були переконані, що єдність реальної форми зберігається у різних модусах буття: у природному бутті чуттєво сприйнятої речі та в інтенціональному, духовному, бутті у чуттях та інтелекті. На думку російської дослідниці Галини Вдовіної, відхід від натуралістичного розуміння пізнавального акту, започаткований Петром Авреолом (бл. 1280–1322), перейшов наприкінці ХІV ст. до:

«... ототожнення інтенціонального буття з об'єктивним або об'єктивним буттям, тобто з чистою мисленнєвістю, і до протиставлення цього буття будь-яким, хай там як послабленим і залежним формам реального буття, а дистинкція формального / об'єктивного понять розірвала необхідну сутнісну тотожність форми фізичної речі з формою в інтелекті».³³

³³ Галина Вдовина, *Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII века* (Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009), 197.

Вдовіна також акцентує увагу на тому, що філософи-схоласти XVII ст. розглядали утворення понять як семіотичний процес кодування інформації в нервових імпульсах, подальшого її перекодування у внутрішньому чутті та в інтелігібельних видах активного інтелекту і, зрештою, в остаточному її розкодуванні у поняттях, створених інтелектом можливісним. Як наслідок, між сформованим внутрішньоментальним образом предмета і зовнішньою річчю вже зникла реальна єдність форм, тож процес творення понять перестав зводитися до абстрагування готових форм з опрацьованих душею чуттєвих вражень, як це уявляли представники високої схоластики, натомість цей процес почали розуміти як активне опрацювання душею здобутої інформації і конституювання, витворення нею понять людського розуму³⁴.

Одним із питань, що його обговорювали представники другої схоластики, було питання про формування понять на рівні можливісного інтелекту, а також інтерпретація здійснюваного цією частиною інтелектуальної здатності «акту розуміння» (*intellectio*) і результату цього акту, тобто «ментального слова» (*verbum mentis*). Дискусії між різними школами зводилися до з'ясування того, чи слід ототожнювати ментальне слово з актом розуміння, чи треба його вважати відмінним від цього акту особливим внутрішньоментальним утворенням. Сам здійснюваний можливісним інтелектом акт розуміння (*intellectio*) схоласти вважали певною смисловою цілістю, яка викристалізується у внутрішньому мовленні ума для того, аби пізнавана річ набула свого остаточного оформлення в інтенціональному бутті у вигляді поняття, придатного для подальших інтелектуальних дій, серед іншого й здійснюваних у рефлексивний спосіб. Утворене внаслідок акту *intellectio* поняття пізнаваної речі вони визначали як образ (*imago*), уподібнення (*similitudo*), знак (*signum*), у якому відображено інтелігібельну сутність даної речі.

Інтерпретація акту розуміння представниками різних схоластичних шкіл мала значні відмінності. Короткий їх огляд можна побачити, зокрема, в трактаті «*De anima*» Франсиско Суареса. Обговорюючи томістичну концепцію акту розуміння, він звертає увагу на те, що томісти обстоюють тезу про реальну відмінність такої дії інтелекту, як акт розуміння, від утворюваного нею терміна, який

³⁴ Там само, 198.

вони розглядають як кінцевий продукт внутрішньоментального акту осягнення. Відповідно, *verbum mentis*, на їхню думку, — це образ пізнаної речі, що його використовують як дзеркало, завдяки якому ця річ пізнається. До прихильників такого погляду Суарес зараховує Тому Аквінського, Каєтана (Томмазо де Віо) (1469–1534), Капреола (пом. 1444), Сильвестрі да Феррару (1474–1526)³⁵. У такий самий спосіб розв’язує проблему утворення ментального слова інший представник томістичної течії другої схоластики — Йозеф де Агілера. Спираючись на аргументацію Томи, він пояснює: людина, яка здійснює акт розуміння, має відношення до речі, яку вона намагається зрозуміти, до інтелігібельного виду, за допомогою якого відбувається становлення інтелекту в акті, до свого мислення і до поняття інтелекту. Це поняття, переконаний він, відрізняється від трьох попередніх складових акту розуміння. Слово (*verbum*), яке називається поняттям інтелекту (*conceptio intellectus*), відрізняється і від мислення, і від інтелігібельного виду, бо розуміння (*intellectio*) є другим актом (*actus secundus*) і актуальною операцією здатності, а *verbum* — це не актуальна операція, а радше певний продукт цієї дії («*quid operatum*»), утворений внаслідок здійснення акту розуміння³⁶.

Близьким до концепції Агілери є бачення акту розуміння Йоаном від св. Томи (1589–1644). Німецький дослідник Міхаель Ренеман наголошує:

Йоан Св. Томи розглядає інтелектуальний акт (*intellectio*) як *реально* відмінний від свого внутрішньоментального утворення, що в його теорії пізнання називається *verbum*, а в трактаті про художню творчість — *conceptus formalis*. Але, по суті, мова йде про синоніми: “*conceptus, verbum, species expressa, seu terminus intellectionis (quae omnia idem sunt)*”. Проте розуміння *intellectio* як виду концепту не припускається³⁷.

³⁵ Suarez, *Commentaria*, 126.

³⁶ Josephi de Aguilera Salmanticensis, *Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima* (Mantuae: Carpetanorum, ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco: Superiorum permissu, 1722), 321.

³⁷ «Johannes a Sancto Thoma betrachtet den intellektuellen Akt (*intellectio*) als real distinct von seinem intramentalen Ergebnis, welches er in seiner Erkenntnistheorie als *verbum* und in seiner Abhandlung über die Kunstproduktion als *conceptus formalis* bezeichnet. Im Grunde handelt es sich aber um Synonyme: „*conceptus, verbum, species expressa, seu terminus intellectionis (quae omnia idem*

На думку Ренемана, Йоан від св. Томи розглядає стосовно інтелекту формальний концепт (*conceptus formalis*) як форму оформлюючу (*forma informans*), внутрішню відносно того, що він формує: цей концепт закорінений в інтелекті («*Er ist dem Intellekt inhärent*»). Стосовно ж об'єкта, що має бути утворений, *conceptus formalis* є формою формуючою (*forma formans*) — такою, що «перебуває не в самому сформованому, а зовні» («*quia non est in ipso formato sed extra*»)³⁸. Ренеман акцентує увагу на тому, що Йоан від св. Томи, розглядаючи утворюваний можливісним інтелектом формальний концепт у двох аспектах, фактично підкреслює відмінність між формальним і об'єктивним поняттям. Як оформлююча форма (*forma informans*) щодо інтелекту, який він формує, *conceptus formalis* є тим засобом, завдяки якому інтелект мислить, здійснює акт пізнання, натомість після оприявлення як форма формуюча (*forma formans*) він є тим, що ним виражено (*id quod imitatur*) — об'єктом, що конституційований у бутті, освітлений розумінням і осмислений як щось («*objectum, ut constitutum in esse obiecti illuminati, et intellectum ut quod*»), тобто є формальним поняттям об'єкта, який формує *in*ше поза концептом. Таким чином, оформлювання інтелекту відповідає формальному поняттю як внутрішня форма, а формування об'єкта відповідає йому як форма зовнішня («*Das Informieren kommt dem conceptus formalis als intrinsische Form zu, das Formieren dem conceptus formalis als extrinsische Form*»)³⁹.

Загалом Йоан від св. Томи не погоджується з поглядом, що його обстоював коїмбрець Педро да Фонсека (1528–1599) та дехто з томістів, на чю думку *intellectio* треба розглядати як дію, приналежну до категорії дії, як формальну причинність, чиїм продуктивним терміном є слово (*verbum*) або поняття (*conceptus*). Згідно з його позицією, акт розуміння — це вітальна дія (*operatio vitalis*), що має відношення до категорії якості («*actio ista non sit actio de praedicamento actionis, sed qualitatis*»); цей акт мислення він визначає як дію, спрямовану у становленні на утворення слова як на термін

sunt)⁴. Damit ist jedoch ausgeschlossen, dass die *intellectio* eine Art von Konzept ist». Цит. за: Michael Renemann, *Gedanken als Wirkursachen: Francisco Suárez zur geistigen Hervorbringung* (Amsterdam-Philadelphia: B. R. Grüner Publishing Company, John Benjamins Publishing Co, 2010), 81.

³⁸ *Ibidem*, 82.

³⁹ *Ibidem*, 83–84.

(«ut est actio tendens in fieri ad verbum ut ad terminum»), відмінною від самого слова, що являє собою, за його дефініцією, якість у здійсненому бутті («ut est qualitas in facto esse»). Між актом мислення і утворюваним внаслідок нього словом Йоан від св. Томи вбачав реальну відмінність на кшталт відмінності між річчю і річчю («intelligere et verbum differunt sicut res et res»), а доказом того, що саме *verbum mentis* є якістю, він уважав те, що слово ума — це виражений образ, який репрезентує об'єкт («*imago expressa praesentans obiectum*»). І якщо якістю вважається закарбований вид (*species impressa*), бо він віртуально репрезентативний і започатковує акт інтелектуального схоплення суті пізнаваної речі, то не меншою мірою якістю слід вважати і *species expressa*, адже вона репрезентує об'єкт у досконаліший спосіб та є більш актуалізованою, аніж *species impressa*⁴⁰.

Іншу концепцію ментального слова обґрунтовували представники скотистичної течії другої схоластики. На відміну від томістів, вони заперечували реальну відмінність між актом розуміння та його наслідком — утворюваним формальним поняттям, тобто ототожнювали *intellectio* й *verbum mentis*. Серед філософів, які дотримувалися такої позиції, були Франсиско Суарес, Вільгельм Дуранд († 1332), Габріель (1410 / 1415–1495)⁴¹, Бартоломео Мاستрі й Бонавентура Беллутто. Суарес, до прикладу, вважав, що *verbum mentis* лише в модальний спосіб (*modaliter tantum*) відрізняється від дії інтелекту, яка являє собою утворення (*productio*), натомість не відрізняється у жодний спосіб від акту, що являє собою утворену якість (*qualitas producta*). На думку філософа, *verbum mentis* не заміщує об'єкт («*neque supplet vicem obiecti*»), а є тим, *чим* об'єкт пізнається («*est id quo ipsum obiectum cognoscitur*»), — формальним поняттям пізної речі («*tamquam conceptu formali rei cognitae*»), бо для того, аби річ можна було пізнати, треба, щоб вона сформувалася у вітальний спосіб («*necesse est, ut in vitaliter formetur*»), а таким формуванням є слово⁴². Таким чином, Суарес доходить висновку,

⁴⁰ Joannis a S. Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nova editio ad Lugdunensem anni MDCLXIII accuratissime expressa, mendisque expurgata tomus tertius. Philosophia naturalis. Pars tertia seu tres libri de anima* (Parisiis: Ludovicus Vives, 1883), t. tertius, q. XI, art. I, p. 494–495.

⁴¹ Suarez, *Commentaria*, 127.

⁴² Ibidem, d. quinta, q.5:17, p. 128.

що ментальне слово є формальним поняттям ума, натомість пізнана річ є поняттям об'єктивним.

Підсумовуючи, слід констатувати, що філософи, які дотримувалися скотистичної течії другої схоластики або використовували окремі елементи вироблених у її межах концепцій, розглядали *verbum mentis* як активно утворюваний людським інтелектом інтенціональний образ або реально існуючої, або нереальної (можливої чи уявної) речі, що є концентрованим вираженням її цілісного смислу. Виокремлюючи всередині *intellectio* різні чи співвідносні інтенціональні терміни, як-от: вироблена активним інтелектом *species impressa* й утворена можливісним інтелектом *species expressa* або *verbum mentis*, ці автори стверджували єдність та неподільність акту мислення, його тотожність ментальному термінові. Отже, у поняттях розрізнявся формальний бік, або сам інтелектуальний акт («формальне поняття»; саме його вважали ментальним терміном), а водночас виокремлювалося об'єктивне поняття, або предметний зміст інтелектуального акту. Якщо акцентувався формальний бік поняття, значить, акцентувалася простота його природи як реальності, наявної в інтелекті. Якщо ж акцентувався предметний зміст — значить, акцент переносили на той аспект поняття, в якому воно було інтенціональним образом позамисленої речі⁴³. Відтак, томістична концепція *verbum mentis* обстоювала реальну відмінність між актом розуміння (*intellectio*) і утворюваним внаслідок цього акту ментальним словом (*verbum mentis*), а Суарес і скотисти таку відмінність заперечували.

Концепція *intellectio* й *verbum mentis* у філософських курсах Інокентія Гізеля та Йосифа Волчанського

Окресливши різні підходи до осмислення проблеми *verbum mentis* чільними представниками різних течій другої схоластики, спробуймо з'ясувати, в який спосіб її розв'язували могилянські професори. Як уже зазначалося, серед досліджених на сьогодні могилянських текстів аналіз цієї проблеми є тільки у філософських курсах Гізеля і Волчанського, причому у Гізеля виклад розлогіший. Характерна особливість його курсу — це намагання синкретично

⁴³ Вдовина, *Язык неочевидного*, 215.

поєднати у своїх концептуальних побудовах елементи достатньо відмінних між собою учень представників різних схоластичних шкіл. Невідомо, чи Гізель орієнтувався на якийсь знайомий йому тогочасний текст, чи пропонував власне бачення відповідних проблем. У його трактаті «De anima», до прикладу, можна побачити і томістичні, і скотистичні, й суаресіанські впливи. Так, у викладі питання про інтелектуальну здатність він комбінує скотистичні й томістичні інтерпретації: обговорення відмінності між активним і можливісним інтелектом спирається на скотистичну формальну дистинкцію між ними, а тлумачення концепції ментального слова вочевидь демонструє томістичне бачення проблеми.

Погляд на акт розуміння і ментальне слово Гізель роз'яснює у розділі «De intellectione et de verbo mentis». Він обґрунтовує три тези. «По-перше, — стверджує філософ, — створений акт розуміння [себто акт розуміння, що його здійснюють створені істоти або люди — Я. С.] полягає не тільки у дії безвідносно до терміна» («Intellectio creata non consistit in sola actione sine termino»)⁴⁴. Адже, продовжує він, акт розуміння є справді дією, отже, він є дійсним утворенням якогось терміна. По суті, дія — це становлення терміна, або шлях, рух до терміна («Quia intellectio est vera actio. Ergo est vera alicuius termini productio. Actio namque est essentialiter fieri termini vel via ad terminum»)⁴⁵. А позаяк будь-яка обґрунтована думка, смислотворювальна конструкція (*conditio*), постає і наповнюється змістом завдяки дійсному й вітальному уподібненню до об'єкта, то виникає вона як виражений вид (*species expressa*). Аргументи, наведені моголянським професором для доведення цієї тези, частково збігаються із позицією Педро да Фонсеки (1528–1599)⁴⁶, який розглядав *intellectio* як дію, приналежну до категорії дії, як формальну причинність, чиім продукованим терміном є слово (*verbum*) або поняття (*conceptus*). Водночас Фонсека вважав *verbum* та акт мислення однією і тією самою якістю, у модальний спосіб розрізняючи при цьому якість і як *actio*, вираження мислинневої подібності об'єкта у *verbum*, і як *passio*, тобто рецептивну функцію інтелекту (*intellectio*). Саме ж *verbum mentis* він не розглядав як якусь іншу

⁴⁴ Gizieli. «Opus totius philosophiae», 378–388 (611 v).

⁴⁵ Там само.

⁴⁶ Joannis a S. Thoma, *Cursus philosophicus*, t. tertius, q. XI, art. I, p. 494.

суцність, утворювану актом розуміння як якоюсь відмінною від ментального слова проміжною суцністю («verbum non est alia entitas, quae producatur tamquam per aliam entitatem interiectam»)⁴⁷.

На відміну від Фонсеки, Гізель у своїй другій тезі стверджує, що термін, який виникає в результаті дії розуміння, фактично не є тожним цій дії, тобто є не модусом, а річчю або самостійною якістю («Terminus actionis intellectionis non est secundum rem idem cum illa, neque est modus aliquis, sed res sive qualitas absoluta»)⁴⁸. Він повторює, що дія є рухом до терміна, тобто процесом формування терміна, тому його не можна з нею ототожнювати. Далі, на доказ того, що термін не є модусом, він стверджує, що не є модусом закарбований вид (*species impressa*), а отже, ним не має бути і вид виражений (*species expressa*). Загалом Гізель переконаний, що інтелект, чийм терміном є самостійна суцність (*entitas absoluta*), збагачується від наших актів розуміння, тобто від нашої мисленневої, пізнавальної, діяльності⁴⁹. Таким чином, могилянський професор хоч і визнає, як більшість схоластів, посталий внаслідок акту розуміння ментальний термін утвореною якістю, проте не ототожнює його з *intellectio* і не розглядає, подібно до Суареса й Фонсеки, як модус акту розуміння. Натомість він визначає його як якість самодостатню — окрему суцність, відмінну від продукуючого її акту («Dicendum est de facto terminum intellectionis esse entitatem absolutam, ab ea distinctam»)⁵⁰.

У третій тезі Гізель доводить, що акт розуміння (*intellectio*) не зводиться тільки до терміна або до утвореної якості, та обґрунтовує думку про вітальний характер мисленневої діяльності. Хід його міркувань такий:

«Оскільки розуміти чи мислити у формальному сенсі (*formaliter*) означає жити, а позаяк жити означає внутрішньо, зсередини, розвиватися, і формально це означає діяти («vivere autem, cum sit movere se ab intrinseco, est formaliter agere»), то й розуміти у формальному сенсі означає діяти, і внаслідок цього *intellectio* не зводиться лише до утвореної якості, а формально включає в себе дію («formaliter involvit actionem»). Знову ж таки, розуміти чи мислити у формальному сенсі передбачає концентрувати увагу і зосереджено думати («intelligere

⁴⁷ Renemann, *Gedanken*, 76.

⁴⁸ Gizieli, «Opus totius philosophiae», 378–388 (611 v).

⁴⁹ Там само.

⁵⁰ Там само.

est formaliter attendere»). А концентрація уваги у неявному вигляді включає у себе дію. Отже, і мислення включає її також, бо здатність, коли напружується, докладає зусиль. Таким чином вона тоді діє, адже докладати зусилля означає діяти»⁵¹.

Ця теза Гізеля свідчить про те, що він розглядає intellectio як вітальну дію. Вона є тим, за допомоги чого об'єкт пізнається. Адже для того, аби річ можна було пізнати, необхідно, щоб вона інтенціонально сформувалася у вітальний спосіб. Надання intellectio вітального характеру бачимо також у концепціях ментального слова Суареса й Овієдо, але вони ототожнювали акт розуміння з ментальним словом, і тому для них сам цей акт був тим, чим (quo) об'єкт пізнається як формальним поняттям пізнаної речі («tamquam conceptu formali rei cognita»). На відміну від них, для Гізеля таким quo, або засобом, виступало сформоване актом розуміння і відмінне від нього формальне поняття — *verbum mentis*. Присутнє у Гізеля та в інших філософів-схоластів наголошування на значенні вітального фактора у формуванні понять людського розуму, на думку іспанського дослідника Сальвадора Каstellьоте, свідчить про те, що як у внутрішньому чутті, так і в інтелекті вони визнавали наявність концентрації певної кількості енергії, яка потребує лише бути запущеною, аби розпочати свою діяльність⁵² (механізмом запуску для можливісного інтелекту була, безперечно, *species impressa* активного інтелекту — Я. С.). Своєю чергою, Карлос Вальверде в акцентуванні вітального аспекту дії пізнавальних здатностей бачить намагання підкреслити не пасивність і споглядальність людського пізнання, а його активний характер, розуміння пізнання як реакції людських пізнавальних здібностей на реальність та життєву й оригінальну відповідь цих здібностей у вигляді інтенціонального опанування цією реальністю⁵³.

Саме *verbum mentis* Інокентій Гізелє визначає як уявлення або образ (*idolum seu simulacrum*), виражений умом чи озвучений мовленнєвим інтелектом («a mente seu intellectu dicente»), тобто такий

⁵¹ Там само, 390 (612).

⁵² «... besitzt eine bestimmte Menge von Energie, die nur ausgelöst zu werden braucht, um sich in Tätigkeit zu setzen»: Salvador Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI und XVII Jahrhunderts* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1982), 120.

⁵³ Вальверде, *Философская антропология*.

образ, що його виражає чи утворює акт розуміння з метою актуальної репрезентації речі як свого об'єкта («*quod a mente seu intellectu dicente, id est actu intelligente exprimitur ad repraesentationem actu sibi rem obiectam*»)⁵⁴. Таке й наступні Гізелеві пояснення суті ментального слова суголосні тим обґрунтуванням, що їх можна знайти у текстах філософів томістичної течії. *Verbum mentis*, стверджує Гізель, можна визначити як певну духовну якість, у якій осмислена, зрозуміла річ об'єктивно міститься неначе в живому вираженому образі («*qualitas quaedam spiritualis, in qua res tanquam in imagine viva et expressa obiective continetur*»). Для унаочнення свого пояснення він вдається до достатньо поширеної, надто у томістичних текстах, аналогії із процесом нагрівання:

«Подібно до того, як у нагріванні вогнем можна виокремити чотири складових частини, а саме: по-перше, сам вогонь, який нагріває; по-друге, жар, що є принципом нагрівання для вогню; по-третє, нагрівання, яке є другим актом; по-четверте, жар, утворений у нагрітій речі, що є терміном нагрівання, так і в інтелекті, що здійснює пізнання, цих складових виходить чотири: по-перше, сама інтелектуальна здатність або можливісний інтелект; по-друге, інтелігібельний вид, що є принципом мислення в інтелекті; по-третє, акт розуміння, який є другим актом; по-четверте, слово ума або вид, виражений можливісним інтелектом через акт розуміння і який є внутрішнім терміном цього акту»⁵⁵.

Таким чином, Інокентій Гізель, подібно до вже згадуваних представників томістичного напрямку Йозефа де Агілери та Йоана від св. Томи, у своєму аналізі процесу утворення слова ума виокремлює момент сприймання від активного інтелекту *species intelligibilis impressa* як перший акт можливісного інтелекту, а сам акт розуміння (*intellectio*) мислиться ним як другий акт цього інтелекту, за чим слідує утворення внутрішнього терміна акту розуміння: *species intelligibilis expressa*, або *verbum mentis*. Загалом усі схоласти виокремлювали такі фази формування ментального слова, однак

⁵⁴ Gizieli, «*Opus totius philosophiae*», 390 (612).

⁵⁵ «*Sic in intellectu cognoscente quatuor inveniuntur: primo facultas ipsa intellectiva seu intellectus possibilis; secundo species intelligibilis, quae est principium intelligendi in intellectu; tertio intellectio, quae est actus secundus; quarto verbum mentis seu species expressa ab intellectu possibili per intellectionem, quae est terminus intrinsecus intellectionis*» (Там само).

томісти, на відміну від інших представників другої схоластики, які утверджували єдність і неподільність акту розмірковуючого ума, його тотожність із ментальним терміном, наполягали на реальній відмінності формального поняття від акту розуміння, внаслідок якого це поняття виникало. У своїй інтерпретації ментального слова Гізель спирається на томістичну традицію. Він вважає *verbum mentis* сутістю, самостійною якістю — водночас і плодом інтелекту, і знаком речі, інтенціонально оформлюваної інтелектом («*verbum mentis esse veluti factum ipsius intellectus et simul signum eius rei, quae ab intellectu concipitur*»)⁵⁶. Його визначення ментального слова як внутрішнього терміна акту розуміння і знаку осмислюваної речі свідчить про те, що Гізель усвідомлював різницю між формальним і об'єктивним поняттям, хоч і не заглиблювався у це питання. Із контексту його розмірковувань про *verbum mentis* можна побачити, що в слові ума він розрізняв формальний бік — поняття у становленні (*conceptus in fieri*), формування якого пов'язане з першою дією інтелекту (абстрагуючою та інтуїтивною), зі схопленням інтелігібельного змісту осмислюваного об'єкта. Це формальне поняття, на його думку, використовується як засіб для здійснення другої і третьої операції розуму, внаслідок якої річ стає пізнаною та остаточно встановлюється її предметний зміст (*conceptus in facto esse*)⁵⁷, що, своєю чергою, є неначе розчленуванням предмета на складові поняттєві елементи⁵⁸.

Проблему *intellectio* й *verbum mentis* заторкує також Йосиф Волчанський у своєму четвертому трактаті «*De anima rationali*» з третьої частини курсу фізики, де розглядається вчення про душу («*De corpore animato*»). На відміну від Гізеля, його інтерпретація тяжіє не до томізму, а до розв'язання, обстоюваного Суаресом чи, приміром, де Овієдо. Волчанський визначає *intellectio* як реальну дію можливісного інтелекту, наслідок якої передбачає появу утвореного цією дією терміна («*intellectio etiam scilicet actio realis habebit aliquem terminum a se productum*»)⁵⁹. Цей термін, що є завершенням акту розуміння, являє собою ментальне слово (*verbum mentis*). У схолас-

⁵⁶ Там само, 392 (612–612 v).

⁵⁷ Там само.

⁵⁸ Пор. у Кастельоте: «eine Zerstückelung oder Aufteilung in verschiedene begriffliche Bestandteile (Sachverhalt)» (Salvador Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suarez*, 185).

⁵⁹ Yosyf Volchanskyi, «*Philosophia tripartita*», 940.

тичних текстах слово ума, або *verbum mentis*, називали по-різному: *cognitio* (пізнання, поняття), *conceptio* (зачаття), *conceptus* (зачате; те, що зачате), *proles mentis* (породження, плід ума). Волчанський визначає *verbum mentis* як виражений вид, вираження, асиміляцію об'єкта: «*Verbum mentis nihil aliud est quam species expressa seu expressio et assimilatio obiecti*»⁶⁰. Це визначення свідчить про розуміння ним активного, творчого характеру можливісного інтелекту, що утворює подібність, формальне поняття пізнаваної речі, концентроване вираження її когнітивної інтелігібельної сутності. Акт розуміння (*intellectio*), за Волчанським, починається, так само як і в Гізеля, із сприйняття можливісним інтелектом закарбованого виду (*species impressa*), утвореного активним інтелектом шляхом абстрагування з фантазмів сумірного собі когнітивного змісту, і перетворення останнього в *species intelligibilis* — вид, придатний для діяльності можливісного інтелекту. Цей закарбований інтелігібельний вид (*species intelligibilis impressa*) здійснює функцію активізації *intellectus possibilis* і започатковує акт схоплення видової сутності об'єкта пізнання, а закінчується акт розуміння (*intellectio*) утворенням образу (*imago*), тобто концентрованим вираженням видової сутності пізнаваної речі у формальному понятті, завдяки чому об'єкт стає наявним для пізнавальної здатності в інтенціональному бутті⁶¹.

Далі Волчанський розмірковує про тип відмінності між *species impressa*, *species expressa* й *intellectio*, а також між *verbum mentis* і об'єктом. Ментальне слово і зовнішній об'єкт (*obiectum externum*), вважає він, безперечно, розрізняються реально. Адже ментальне слово міститься тільки в інтелекті («*residet solum in intellectu*»), тоді як об'єкти пізнання перебувають поза ним. Що ж до об'єкта внутрішнього, вираженого ментальним словом, а таким об'єктом може бути інтелект і душа: наприклад, коли інтелект здійснює акт рефлексії щодо себе самого або душі («*ut cum intellectus se ipsum aut animam intelligit*»), то тут, на думку Волчанського, можна припустити принаймні якусь «реальну-модальну відмінність». Адже хоч інтелект і душа могли би бути без слова, що доводить ця-таки реальна-модальна дистинкція, проте, за його переконанням, ментальне слово не може існувати без інтелекту й душі:

⁶⁰ Там само.

⁶¹ Вдовина, *Язык неочевидного*, 192–193.

«... autem ab objecto interno, ut cum intellectus se ipsum aut animam intelligat, distat [verbum mentis] saltem realiter modaliter, siquidem licet intellectus et anima possint [esse] sine verbo, quod arguit distinctionem realem modalem, non tamen verbum potest esse sine intellectu et anima»⁶².

Розмірковуючи про те, якого роду відмінність існує між ментальним словом, закарбованим інтелігібельним видом і актом розуміння, Йосиф Волчанський стверджує, що *species intelligibilis impressa* й *verbum mentis* можуть розрізнятися реально лише у випадку божественного втручання. Виникнення ментального слова без участі сформованого активним інтелектом закарбованого інтелігібельного виду могло би відбутися, вважає він, у випадках містичного споглядання Бога («*fieri potest id saltem Divinitus, verbum mentis fieri possit sine species impressa; talis est visio beatifica, qua beati... contemplantur Deum*»)⁶³.

Певний різновид реальної відмінності між закарбованим інтелігібельним видом і ментальним словом Волчанський припускає також за умови, що людина, в інтелекті якої є *species impressa* знаної їй речі, актуально про неї не розмірковує, і тоді виникає ситуація, коли *species impressa intelligibilis* не задіяна у формуванні ментального слова, а отже, існує без нього («*Potest etiam species impressa intelligibilis esse sine verbo, ut contingit in eo, qui actu non cogitat de re, quam novit, licet habet speciem impressam*»)⁶⁴. В інших випадках *species impressa, intellectio* та *verbum mentis*, за переконанням моголянського професора, *реально не розрізняються* («*non differunt realiter*»). Помислити ж акт розуміння безвідносно до утворюваного ним ментального слова можна, вважає Волчанський, лише тоді, коли розум, аналізуючи процес розуміння, розглядає *intellectio* як те, що відбувається як становлення, а ментальне слово — як те, що знаходиться у здійсненому бутті. У реальному ж процесі мислення *intellectio* не існує без *verbum mentis*, як не існує і *verbum mentis* без актуального акту розуміння («*Et non potest esse intellectio absque verbo mentis, nec verbum mentis sine actuali intellectione nisi quod intellectio concipitur tamquam in fieri et verbum mentis tamquam in facto esse*»)⁶⁵.

⁶² Yosyf Volchanskyi, «Philosophia tripartita», 940.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Там само, 941.

⁶⁵ Там само.

Акцентування нерозривного зв'язку *intellectio* та *verbum mentis* у реальному процесі мислення наближає позицію Волчанського до інтерпретації акту розуміння Франсиско де Овіедо, яку той обґрунтував у 6-ій контрверсії під назвою «*De intellectione*». Згідно з нею, *intellectio* полягає у дії, ототожнюваній із терміном («*in actione identificata cum termino*»), і є якістю або якоюсь сутістю, що походить безпосередньо від інтелекту. Власне завдяки цій сутісті інтелект конституюється як такий, що мислить формально («*intellectionem consistere in qualitate... in entitate quadam immediate ab intellectu dimanante per suamet entitatem, ex vi cuius intellectus in actu secundo constituitur formaliter intelligens*»)⁶⁶. Саме ж *intellectio* і ототожнюване з нею *verbum mentis* Овіедо розуміє як:

«... певну репрезентацію і образ об'єкта, однак не як якусь мертву репрезентацію на зразок зображення Цезаря на картині, а як таку, що постає у природний спосіб як перцепція і заволодіння або схоплення об'єкта; отже, наявна якась репрезентація, за допомоги якої інтелект вловлює об'єкт і схоплює його, неначе рукою, через певну природну дію»⁶⁷.

Подібним чином Волчанський визначає *verbum mentis internum* як «якусь духовну якість, у якій осмислена, зрозуміла річ об'єктивно міститься, неначе в істинному й вираженому образі» («*est qualitas quaedam spiritualis, in qua res intellecta tamquam in imagine vera et expressa continetur objective*»)⁶⁸. Водночас у могилянського професора, як і загалом у філософів, приналежних до другої схоластики, можна зауважити розуміння витворених можливісним інтелектом понять як подвійних утворень. З одного боку, сформоване поняття виступає у Волчанського як внутрішній ментальний термін (*verbum mentis internum*)⁶⁹, як формальне поняття, наявна в інтелекті реальність, схоплена інтелектом *quidditas* пізнаваної речі, «як засіб: те *quo*, що було посередником між інтелектом і об'єктом у спосіб форми,

⁶⁶ R. P. *Franciscae de Oviedo Madritani*, 73.

⁶⁷ «*Intellectio est quaedam repraesentatio et imago obiecti, et non quaecumque repraesentatio emortua, sicuti imago Caesaris in tabula, sed vivo modo tanquam perceptio, et captio, seu apprehensio obiecti: ergo est repraesentatio quaedam, qua intellectus apprehendit obiectum, et illud quasi manu capit per exercitium quoddam vitale*» (Ibidem, 77).

⁶⁸ Yosyf Volchanskyi, «*Philosophia tripartita*», 940.

⁶⁹ Там само.

завдяки якій інтелект ставав таким, що пізнає, а об'єкт пізнаним»⁷⁰. З другого боку, він розглядає це поняття як озвучене зовнішнє слово (*verbum externum vocale*)⁷¹, як поняття об'єктивне, що розумілося як структурований предметний зміст пізнаної речі, озвучений або письмово викладений. Отже тут, хоч ґрунтовно й не висвітлена, присутня дистинкція формального і об'єктивного понять.

Підсумовуючи, слід ще раз підкреслити, що викладені у трактаті Інокентія Гізеля «*De anima*» і трактаті Йосифа Волчанського «*De corpore animato*» концепції *cognitio intellectiva* сформувалися у межах філософських ідей другої схоластики. Подібно до Франсиско Суареса та послідовників Дунса Скота, обидва могилянські професори розуміли процес пізнання як висхідний рух думки від чуттєвого сприйняття одиничної речі до інтелектуального осягнення її видової сутності. Вони акцентували увагу на активній, творчій силі можливісного інтелекту, а за активним інтелектом залишали функцію утворення інтелігібельних видів та їх подальшої передачі інтелектові можливісному. Інтерпретація Гізелем і Волчанським проблеми *intellectio* і *verbum mentis* суттєво відрізнялася. Гізель дотримується її томістичного бачення, тобто визнає реальну дистинкцію між актом розуміння і утворюваним внаслідок нього ментальним словом. Волчанський заперечує таку відмінність і схиляється до їх ототожнення, що свідчить про його орієнтацію на розуміння цієї проблеми Суаресом, де Овіедою та ін. Виокремлюючи інтелектуальну складову людської душі як вищу порівняно з чуттєвою її частиною, винятково духовну здатність, відділяючи чуттєву сферу від інтелектуальної, обидва рухалися у річищі тенденції утвердження дуалізму природи й духу, яка посіла панівні позиції у філософії Нового часу. Водночас, визнаючи необхідний зв'язок між пізнавальними потенціями різного рівня, обидва усвідомлювали приналежність як чуттєвих, так і інтелектуальних пізнавальних дій людській душі як цілісній субстанціальній системі та обґрунтовували таке бачення людини, що пізніше певною мірою відродилося у новітній, згаданій на початку цієї статті концепції пізнання Хав'єра Субірі.

⁷⁰ Вдовина, *Язык неочевидного*, 349.

⁷¹ Yosyf Volchanskyi, «*Philosophia tripartita*», 940.

Bibliography

Aguilera Salmanticensis, Josephi de. *Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima*. Mantuae: Carpeta-norum, ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco: Superiorum permissu, 1722.

Baumeister, Andrii. *Toma Akvinskyi: Vstup do myslennia. Boh, buttia i piznannia*. Kyiv: Dukh i litera, 2012.

Castellote Cubells, Salvador. *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI und XVII Jahrhunderts*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1982.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Auflage durch einen Nachtrag erweitert*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1965.

Gilson, Étienne. *Filosofia v srednie veka*. Moskva: Kulturnaia rievoliutsyia, Riespublika, 2010.

Gizeli, Innocentii. «Opus totius philosophiae... traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensi annis 1646 et 1647». In Gizel, Inokentii. *Vybrani tvory u 3-kh tomakh*. 2: 27–407. Kyiv–Lviv: Svichado, 2011.

Joannis a S. Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nova editio ad Lugdunensem anni MDCLXIII accuratissime expressa, mendisque expurgata tomus tertius. Philosophia naturalis. Pars tertia seu tres libri de anima*. Parisiis: Ludovicus Vives, 1883.

Oviedo, Francisco de. *R. P. Franciscæ de Oviedo Madritani Societatis Jesu sacrae theologiae professoris philosophia. Tomus II., complectens libros de anima et metaphysicam*. Ed. 2da. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnavd et Clavdii Rigavd, 1651.

Pietsch, Roland. «Tractatus de anima» Inokentia Gizelia v konteksti antropolohichnykh idei Aristotelia ta yoho skholastychnykh interpretatoriv». In Gizel, Inokentii. *Vybrani tvory u 3 tomakh*. 3: 31–50. Kyiv–Lviv: Svichado, 2010.

Renemann, Michael. *Gedanken als Wirkursachen: Francisco Suárez zur geistigen Hervorbringung*. Amsterdam-Philadelphia: B. R. Grüner Publishing Company, John Benjamins Publishing Co, 2010 (Bochumer Studien zur Philosophie, 49).

Suarez, Francisco. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De anima»*, introduccion y edicion critica por Castellote, Salvador. Madrid: Fundacion Xavier Zubiri, 1991.

Thomas von Aquin. *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (Quaestio 84–88 des 1 Teils der Summa de theologia)*, übersetzt und erklärt von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung und einem Literaturverzeichnis von Bormann, Karl. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1986.

Valverde, Carlos. *Filosofskaia antropologiia*. Moskva: Kristianskaia Rossiia, 2000. Accessed December 12, 2017. http://krotov.info/libr_min/03_v/al/verde_02.html#ch5_1.

Vdovina, Galina. *Yazyk nieochievidnogo. Uchieniie o znakakh v skholastikie XVII veka*. Moskva: Institut filosofii, tieologii i istorii Sv. Fomy, 2009.

Volchanskyi, Yosyf. *Philosophia tripartita doctrinam Aristotelis de rebus dialecticis sive logicis, physicis et metaphisicis comprehendens ... inchoata anno Domini 1715*, Instytut Rukopysu Natsionalnoi Biblioteky Ukrainy im. V.I. Vernadskoho, spr. DA p/44.

Yakovenko, Natalia. «Ukrainska kultura XVII st. yak poshuk tretioho shliakhu». In *Shliakh u chotyry stolittia. Materialy mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «Ad fontes — do dzherel» do 400 richnytsi zasnuvannia Kyievo-Mohylianskoï akademii*, 12–23. Kyiv: NaUKMA, 2016.

Zabuzhko, Oksana. «Filosofia i kulturna prytonnist natsii». In Zabuzhko, Oksana. *Khroniky vid Fortinbrasa. Vybrana eseistyka*, 133–151. Kyiv: Fakt, 2006.

Zabuzhko, Oksana. «Vasyl Lisovyi: Blazhenni hnani za pravdu». In Zabuzhko, Oksana. *I znov ya vlizaiu v tank... Vybrani teksty 2012–2016: Statti, ese, intervii, spohady*, 321–345. Kyiv: Vydavnychy dim Komora, 2016.

Abstract

The Problem of *Verbum Mentis* and *Intellectio* in the Philosophical Works of Innocent Gizel and Joseph Volchansky

The article provides a comparative analysis of the mental word concepts in the works of two Kyiv-Mohyla Academy professors: Innocent Gizel and Joseph Volchansky. The analysis is based on the Latin-language handwritten treatises by these authors: «De anima» Gizel (1646–1647) and «De corpore animato» Volchansky (1715). The authors' concepts

of intellectual cognition are examined in the context of the European scholastic tradition. It is found out that understanding of intellectual cognition by Innocent Gisel and Joseph Volchansky differ significantly. The concept of Gisel is noted by an eclectic character and combines elements of the Thomistic, Scottistic, and Surazian interpretations, and Volchansky is guided by F. Suares and F. DeOvideo.

Keywords: scholasticism, intellectual ability, active and probabilistic intelligence, verbum mentis, species intelligibilis.