

**ПІЗНАННЯ: ІСНУВАННЯ VERSUS СУТНІСТЬ**

© Домбровський Борис, 2007

Розглядається поняття буття, у якому виокремлюється існування та сутність, а відтак автор показує, що в історичній перспективі пізнання відбувалось у напрямку від існування до сутності. Передумовою аналізу зазначеного розподілу є назва природної мови і зв'язок сутності та існування аналізується як проблема іменування. На прикладі силогістики автор стверджує, що збіжність сутності та існування відбувається у середньому терміні, який виконує роль універсального об'єкта – границі для інших термінів. Елімінація середнього терміна, на думку автора, свідчить про втрату впевненості в існуванні предмета судження на користь його сутності.

**Ключові слова:** сутність, існування, границя, силогізм.

**Dombrovski Boris. Cognition: existence versus essence.**

**In the article concept of entity is disintegrate on existence and essence, but then shows that in history prospect cognition occurred toward from existence to essence. The premises of the analysis noted identity emerges the name of the natural language and relationship to essence and existence is analysed as problem of name. On example of syllogism becomes firmly established that coincidence to essence and existence occurs at the average term, which executes the role of the universal object – a limit for the other term. Elimination average term, in the opinion of author, is indicative of loss of confidence in existence of the subject of the judgement in favour of his essence.**

**Key words:** essence, existence, limit, syllogism.

Питання про співвідношення буття та сутності було центральним для зрілого середньовіччя. Стосовно Творця ці поняття розуміли переважно як тотожні. Розділ 22 "Суми проти язичників" Фоми з Аквіну має назву "Про те, що в Богові буття та сутність – одне і те саме." Щодо сотвореного і для сотвореного вони і для Фоми розділені, але тут, услід за Генріхом Гентським, здається, необхідно розрізнити реальне буття – *esse existentiae* та сутнісне буття – *esse essentiae*. Надалі будемо мати на увазі лише перше і говоритимемо просто про сутність та існування, оскільки йтиметься виключно про реальне існування. Це вихідне положення максимально наближене до поглядів античних філософів, зокрема Арістотеля, а через нього і до середньовічної філософії саме у зазначеному вище питанні. Вивчення спадщини Філософа сприяло тому, що зріле середньовіччя змінило погляд на проблему пізнання сутності, перейшовши від апофатичного способу початку середніх віків, до катафатичного. Річ не тільки в тім, що буття у пізньому середньовіччі постало виразно розділеним за своїми модусами. Річ у тім, що реальне буття було, з одного боку, у пізнанні відірване від Творця, а з іншого – як наслідок – стало предметом вивчення самим дослідником, або коротше – раннє середньовіччя було тверезішим, ніж повне фантазмагорій середньовіччя зріле. Саме тому проблему універсалій розглядають, передовсім, як проблему онтології, і лише потім – як проблему пізнання.

I. Чому пізнання катафатичне, а не апофатичне?

Ми розпочнемо з давніх часів, коли мова ще була усною. Саме тоді слово було суто актом або процесом і воно найчастіше не розходилося з ділом. Це означало, що агент мовної ситуації ніколи "не випадав" з процесу, означеного словом. Це також означало, що лінгвістичний процес не мав

чітко виділеного результату, який можна було б відділити, відчужити. Постійне включення агенту мовної ситуації у процес, або, як сьогодні говорять, комунікацію, підвищувало його відповідальність за слово. Тому небажані процеси блокувались настільки ригористично, що не було їхніх жодних наслідків або результатів. Таке блокування слова називається заборонаю. Саме заборона становила (і становить) сутність закону. Тут треба уточнити – якого закону. Звісно, не від людей, а від Творця, наприклад, Закону, переданого через Мойсея, або природничого закону. Зазначена вище заборона діяла доти, доки не була виконана остання найменша літера – йота. Від цього часу заборона переходить у заперечення. Воно має не тотальний характер, як заборона, а індивідуальний внаслідок індивідуального характеру носія мови.

Отже, заперечення – це вже передовсім мовна операція, яка, звичайно, виражає заборону, але не так, як колись ригористично, оскільки – повторимо ще раз це важливе положення – є індивідуальним, "від людини", а отже суб'єктивним актом. Заборона була знята насамперед з самого слова і воно почало пов'язуватись із результатом: "Слово стало плоттю і знаходилося серед нас" (Ін.1, 14). Символічно цю межу між заборонаю на слово та його повною свободою можна проілюструвати постатями Мойсея, котрий був недорікуватим і устами котрого став брат Аарон, та дією Бога-Слова, дією, яку людство відчуває донині. Але це зовсім не означає того, що Закон взагалі скасовувався, він залишався, більше того – доповнювався, деталізувався і поширювався так, що сьогодні ми говоримо не про закон, даний, наприклад, через Мойсея, а про закони переважно наукові. Щоправда, спочатку в наукових законах взагалі заборону не вбачали і науки розвивались через ствердження того, що можливо виконати, приходячи до тверджень, як воно є насправді, а не через заборони (негативні результати навчилися цінувати значно пізніше). Таке пізнання називається катафатичним, хоча у смислі сутності закону, яка полягає у забороні, його варто було б називати апофатичним. Для того, щоб зрозуміти, чому пізнання пішло не апофатичним шляхом, а катафатичним, придивимось уважніше вже не до заборони, а до заперечення.

У філософії мови природа заперечення не з'ясована навіть у першому наближенні. Його смисл надзвичайно різноманітний і залежно від обставин може передаватись різними виразами і різні вирази заперечення можуть застосовуватись до різних частин мови. І все це будуть заперечення. Наприклад, в логіці існує декілька заперечень: заперечення зв'язки у судженні, заперечення терміна (т.зв. термінне заперечення, як правило, у предикаті), заперечення вислову (пропозиціональне заперечення). Що вже тоді казати про заперечення в поточній мові? І якщо у логіці заперечення трактується переважно як логічна зв'язка, а отже, має несамостійний характер, то у прагматиці поточної мови вираз заперечення, наприклад, "ні" може вживатись, здавалось би, цілком самостійно. Це останнє самостійне використання заперечення насправді є відповіддю на пропозицію, запитання тощо і в дійсності не є самостійним. Тоді ж від чого залежить заперечення? Дарма шукати смисл цього слівця без смислу виразу, до якого воно прикріплюється. А навіть якщо спробувати це зробити, то праця видається неосяжною, оскільки виразів та відповідних смислів, до яких може застосовуватись заперечення, існує незліченна кількість. А отже, з'ясувати природу заперечення як феномену мови у самій мові – річ, напевне, безнадійна, про що і свідчить відсутність якоїсь виразної як лінгвістичної, так і логічної теорії цієї надзвичайно важливої частки. [1, с.6]. Спробуємо охарактеризувати значення заперечення за межами мови.

Несамостійність заперечення означає, що воно як акт скероване на результат, тобто воно заперечує не процес висловлення, а його результат (тут ми виходимо з дещо ідеального припущення нерозбіжності слова та дії): те, що невідоме – заперечити неможливо. Тому легше буде класифікувати не види заперечень у поточній мові або у логічних численнях, а результати відповідних виразів. Але й тут ми зустрічаємось із зазначеною вище проблемою неосяжності, але вже не кількості виразів чи їхніх смислів, а чисельністю результатів виразів, як і того, що вважати результатом виразу. Вихід з цієї ситуації підказує розвиток науки, здобутки якої ми звично окреслюємо як наукові результати. Що є спільного в усіх цих різноманітних результатах найрізноманітніших наукових дисциплін? Всім їм притаманна ознака істинності, вони є істинами. Ось це і є результат, принаймні, з погляду науки. Його запереченням буде хиба. Прозоріше результат та його заперечення у понятті витвору як результату мовного акту можна висловити

опозицією правда – неправда. Подібне відзначається серед наукових результатів, здобування яких контролює логіка, а тому і результати могли бути редуковані до логічних оцінок. Схожу редукцію можна здійснити в ділянці витворів, які залічують до естетики: красиве – некрасиве, або до сфери людської активності або дії, яку прийнято зараховувати до етики: добре – недобре. В цих опозиціях ми можемо віднайти результати заперечення.

Отже, заборона на результат замінюється актом заперечення протилежного результату завдяки мовній опозиції і результат заперечення до того ж можна виразити антонімом; відповідно до оцінок наведених дисциплін парами антонімів будуть істина – фальш, прекрасне – гидке, добро – зло. Тут вже стає помітним, як апофатичне пізнання поступається місцем катафатичному пізнанню, бо результат заперечення існує щонайменш лексично. У поточній мові наведені вище оцінки логіки, етики та естетики використовуються завдяки антонімам переважно неявно, оскільки оцінка передбачає свідоме перебування на метарівні, принаймні, предметному, а навіть, як для логіки, на рівні метамови.

І ще одне зауваження щодо застосування заперечення до частин мови. У контексті висловленого вище стає зрозумілим, чому заперечення, первинно застосоване до дієслова ("атавізм" заборони у мові), починає використовуватись із іменниками та прикметниками. Саме ці дві останні частини мови тісніше пов'язані з результатами актів, ніж дієслово, яке виражає власне акти. Зрештою, це зумовили оцінки згаданих філософських дисциплін, природа яких нам невідома досі. А оскільки ми не знаємо, що таке істина, благо і прекрасне, то легше, залишаючись на одному і тому самому рівні, використовувати не оцінки, які є в певному сенсі *summum genus* предметів, явищ тощо, а опозиції – правда (істина) – неправда (хиба, фальш), прекрасне – гидке, добро – зло; в опозиції використовується не заперечення вихідного терміна, а антонім – так легше виразити у мові результат відповідно до зазначених до нього вимог.

Висловлене вище твердження "заперечення скероване на результат" може відповідно до смислу поняття "результат" бути сформульоване інакше, наприклад, "акт заперечення скерований назовні", або навіть – "все потайне стане явним", бо ж омоніми вже існують щонайменш у мові і щось віддзеркалюють, принаймні, у свідомості того, хто заперечує. Отже, результат – чи позитивний, чи негативний – існує заздалегідь і мова гарантує його лексичне існування. А це значить, що шлях до катафатичного пізнання сутності саме за допомогою заперечення відкритий. Заборона як абсолютний, а тому безрезультатний акт залишилась в релігії, або у міфологічних віруваннях (табу).

А як було в релігії? На що зазвичай існувала заборона? Якщо у Творця Слово прирівнювалось до діла (християнство, наприклад, стверджує, що світ по Слово був створений і управляється словом), то кожна справа, кожен акт закінчувався результатом, існуванням чогось. Найпоказовіша заборона висловлюється максимом "Не сотвори собі кумира", причому такого, буття якого реальне, як-от всім відомого золотого тільця. Отже, розглядаючи заборону як передумову апофатичного пізнання, можна сказати, що заборона – це заборона на буття (в сенсі творчості), а у власне апофатичному пізнанні (якщо так можна висловитись, враховуючи викладене вище) заперечення – це заперечення буття, але такого, що виникає в процесі пізнання. Тоді катафатичне пізнання, яке свідчить про порушення після гріхопадіння людей збіжності сутності та існування, і катафатичне заперечення – це відповідно пізнання і заперечення сутності. Коротко повторимо: заборона – на існування, заперечення – на сутність. А оскільки сутностей речей ми не знаємо, то і не знаємо що заперечувати, а тому переважно стверджуємо. Хіба не про це свідчать зміни наукових парадигм, критерій фальсифікації К. Поппера? І лише т.зв. фундаментальні теореми природознавства К. Гюделя, А. Тарського, принцип Гейзенберга тощо демонструють нам межі пізнання, тобто заперечення у чистому вигляді, яке у цих граничних випадках збігається з апофатичним запереченням, тобто заборонаю, звісно, на існування. Пафос принципової незбіжності сутності та існування (хоча на перший погляд повинно б здаватись, що пізнавши сутність, хоча б і часткову, можна сподіватись, що вона збігається з існуванням) полягає у тому, що людина не Творець і одночасно застерігає: не займай місце Творця, або, повертаючись назад і до старого вислову – не сотвори собі кумира. Тому не сутності ми насправді не знаємо, а не знаємо що таке

існування. Те, що пізнання сутності речі полягає у пізнанні заборон, виражених запереченнями результатів – не така вже й новина, важливішим є те, що ці заперечення визначають межі теорій та частковість наукової істини. Але фундаментальним є те, що через пізнання відносних сутностей та часткових істин ми виявляємо тотальну заборону на існування. Те, що створило людство – це лише копії, клони тощо відповідно до законів Творця.

Стосовно непрописаних історичних мотивів, які можуть впливати з вищевикладеного, то зауважимо, що іудеї, котрі дотримувались Закону як заборони, уподібнювались Творцеві, а греки, котрі започаткували наукове пізнання з використанням заперечення, уподібнювались до тварі, котра дотримується у творчості взірців, або ейдосів Творця, або у них – Деміурга. Творчість відповідно до взірців – це і є дотримання законів, оскільки взірець є втіленням закону. В матеріальній творчості, наприклад, скульптора, і у греків існували заборони.

## II. Сутність та існування в історичному ракурсі.

Вперше в історії філософії аксіому системотвірного характеру, в якій мислення було тісно пов'язане з існуванням, подав Парменід, бо до нього все було лише здогадками. Його друга аксіома з поеми "Про природу" така: "Думати – це те саме, що бути", або в іншому формулюванні, більш філософському – "Мислення і буття – це одне і те саме". У межах вчення Парменіда друга аксіома зовсім не випадкова, тому що висновки, які випливають з його філософії, настільки суперечать здоровому глузду, що одразу ж може з'явитися бажання сказати, що між доведеним і тим, що насправді існує, немає нічого спільного, розум – це не буття, і його висновки не можуть слугувати основою для створення вчення про буття. Саме тому з самого початку Парменід указує, що мислити – це те саме, що бути, що сутнісні аргументи стосуються не просто особистого розуму мислячої людини, але і сфери буття, і те, що ми досліджуємо за допомогою розуму, безпосередньо стосується буття. У чому вбачав сутність буття Парменід? Не розірвавши тотожність мислення і буття, відповісти на це питання неможливо. Тоді питання щодо пізнання сутності полягало би у визначенні того, що опосередковує буття та сутність, що знаходиться між ними? А те, що сутність та існування не є одним і тим самим, про це вже знав Платон, котрий сказав про Парменіда, що той вселяє в нього "і пошанування, і жах" (Теетет 183e). Строго кажучи, філософія Платона є подальшим розвитком ідей Парменіда, є спробою зрозуміти парадоксальність нашого знання про істину і буття. Принаймні проблему буття і вирішив парадоксально Платон: існують ідеї, а речі, за висловом Гегеля, є інобуттям ідей. Тоді питання про опосередкування сутності і буття можна сформулювати інакше: що знаходиться між речами та ідеями, що опосередковує речі та ідеї речей? Хоча Арістотель і не ставив питання так, як воно поставлено нами, але він геніально передбачив, що спільним для речей та ідей речей є форма. Але форма не самостійна і вимагає доповнення. Так само під час використання потребує доповнення і "ідея": ідея чого? Тим спільним, що може бути долучено як доповнення до "форми" або "ідеї", є назва, ім'я. Отже, між сутністю та існуванням стоять назви, які будуть на шляху пізнання постійно виникати, оскільки ушкоджений гріхопадінням розум людини втратив здатність іменувати речі відповідно до їхньої сутності. Свідомо, чи несвідомо, але Арістотель застосував поняття форми і до мови, створивши логіку. Відтепер ми будемо змушені говорити не про тотожність сутності та існування, а про оберненість термінів та про тотожність бодай середнього терміна у засновках, щоби хоч якось засвідчити збіжність сутності та існування принаймні в одному з трьох термінів силогізму. А ці кроки були підготовані Сократом у вчені про поняття та його визначення.

Повертаючись до Парменіда, нагадаймо, що відсутність межі між мисленням та фізичним буттям призвела до апорій Зенона. Відповідно до висловленого вище, така межа існує, але явлена вона у терміні, що пов'язаний з поняттям, обсяг якого встановлює людина. Переходячи до понять, ми переходимо від границь буття до границь сутності, явленої у слові. А хіба слово, або у нас – термін, від людини? Ні, а тому і справжня границя слова нам невідома, справжня межа між сутністю та існуванням залишається незнаною. Ані пряме її визначення у дефініції (від людини), ані опосередковане через опозицію понять (хоча і не від людини, бо омонім вже існує) навіть наближено не окреслює границі між сутністю та існуванням. Єдине, що залишається – це

використання заперечення термінів та опозиція понять. З першим треба бути обережним, бо доведення від протинного завели Зенона до апорій, а друге відкриває шлях до розчленування понять та катафатичного пізнання, про межі якого можна лише здогадуватись.

Подальше розмежування сутності та буття буде проходити на теренах мови, аж поки не звуться до опозиції суб'єкт – об'єкт, яка означатиме кінець метафізики, оскільки у пошуку границь наголос зміститься з границь між буттям та небуттям на визначення границь пізнання. У Канта ця тенденція отримає своє завершення у висновку: метафізика як наука ще неможлива. А неможлива вона тому, що саме Кант у радикальний спосіб розірвав зв'язок між сутністю та існуванням, постулювавши річ саму по собі. Розрив зазначеного зв'язку визволив розум і зробив його, незважаючи на апіорні форми, автономним та активним [2, с.175].

Для того, щоб зрозуміти вчинок Канта, треба нагадати, що початковим станом цієї проблеми була згадана вище тотожність сутності та існування. Парменід намагався повернутись до первинного стану Адама, або, за словами греків, до золотого періоду у їхньому житті, до епохи мудреців (мудрість, приміром, можна окреслити як розуміння збіжності сутності та існування у назві, але не саму здатність йменувати). Ідеал первинного стану полягав у вмінні йменувати, називати річ відповідно до її сутності. Втрата цього вміння зробила буття незалежним від розуму, але розум ще продовжував залежати від буття, ще був заангажований пошуком його границь. Отже, імплікація в один бік ще зберігалась. Кант ліквідував і її, тобто зробив розум чистим та наділеним здатністю формулювати судження. За Кантом судження – це здатність комбінувати поняття, за якими не просвічує буття: "Сто дійсних талерів не містять в собі ані на йоту більше, ніж сто можливих талерів". Ця відома фраза як і твердження, що існування не є жодним предикатом, тобто не належить до сутності – яскраві свідчення прірви, яку започаткував Кант між сутністю та існуванням. А якщо така прірва постульована і до існування доступу немає, то метафізика – звичайно, як наука! – за Кантом неможлива. Здається, це був гріх кенігсберзького мудреця, порівнянний з первородним гріхом, оскільки питання про границі існування було остаточно ліквідоване і замінене питанням про границі розуму. Якщо ж пригадати, що границя (як і заперечення, а для дискурсивного мислення розуму радше буде таки заперечення) має своїм прародителем заборону, то Кант фактично скасував заборону Творця, замінивши її границями 'а насправді актом заперечення) розуму. Чи слушно він їх встановив? Його послідовники довели, що ні, що саме Кант відкрив шлях до інобуття буття (тепер саме так, бо у послідовників, наприклад, Гегеля насправді побутує ідея та її категоріальне розгортання), завдяки нічим не обмеженій активності розуму. Як показує "Критика практичного розуму", саме до заборони Канту все-таки довелось повернутись, до заборони, яка від Творця. Якщо б Канту дійсно вдалось встановити границі розуму, то це означало би, що він фактично реалізував апофатичний підхід до пізнання. Натомість його зусилля знайти апіорні синтетичні судження виразно свідчать про катафатичне пізнання. Але воно не у формах апіорних суджень людського розуму, а у термінах для понять, онтичні границі яких приховані (в цьому значення метафізики!), а явлені границі, хоча і відносні, сутності.

Розірвавши зв'язок з тварним началом, Кант не розірвав зв'язок з Творцем. Це стане зрозумілим, якщо поставити питання, звідки розум, звідки його дискурсивне мислення? Воно завдяки мові, Логосу. А границі Логосу невіддільні в жодному сенсі людському розуму, зокрема в сенсі катафатичного пізнання, бо їхня принципова непізнавальність і становить сутність апофатики.

Стосовно Гегеля можна було б сказати, що він відновив зв'язок між сутністю та існуванням, ліквідований Кантом, але зробив це таки за рецептом Канта, тобто з позицій розуму. Відмінність між грецькою думкою та німецькою полягала у тому, що матеріаліст Парменід виходив з буття, тобто з онтології і ототожнював його з мисленням. Гегель виходив із суперечностей, тобто з логіки і ототожнював мислення з буттям, хоча називав його іншим буттям; Зенон прийшов до апорій, Гегель виходив з протиріч, але результат фактично був той самий – обидва філософи побудували системи, непридатні для подальшого використання, оскільки вони не містили границі як філософської категорії, змістом якої була б заборона: у логіці добре відомо, що з протиріччя можна випровадити все що завгодно.

Але істотна відмінність між першою метафізичною системою Парменіда і однією з останніх – Гегеля полягала у тому, що перша, як виявилось, заперечувала розвиток, тоді як друга передбачала його. Тому система Парменіда фактично і не вимагала границь ані у бутті, ані в мисленні. Однак метафізична система Гегеля, в основу якої покладена тотожність всеохопних категорій мислення і буття, передбачала, що одночасно з формою мислення найголовніший її зміст подано у такий спосіб, що між окремими проявами буття, а також формою та змістом мислення є повна відповідність: розвиток думки і розвиток буття зазвичай є тим самим. Ось цей розвиток і вимагав границі, обмежень. Такі границі ми знаходимо у Арістотеля, система метафізики якого власне тому і є науковою, хоча ці границі обмежують не буття (у Метафізиці) [3], а сутність і тому знайти їх можна в логіці (Аналітиках) [4].

Частково свій прототип погляд Гегеля мав вже у Арістотеля, котрий і запозичив його в платонізмі, внівши в нього корективи формотвірного характеру у вигляді теорії визначень та силогізму. А саме, коли Сократ прагнув досягти певного, точного і обґрунтованого знання, на відміну від обивательського, він висунув постулат чіткого визначення понять. Платон був переконаний, що цим поняттям відповідають інші предмети пізнання, ніж чуттєвому сприйняттю. Так, чуттєвому сприйняттю відповідають окремі, конкретні предмети, а визначеним і разом з тим загальним поняттям – спільна сутність цих одиничних предметів. Отже, сутність речі увійшла у тісний зв'язок з поняттям як продуктом людського мислення.

Першим кроком, на якому цей зв'язок розкривався і уточнювалася сутність речі, була тотожність понять. У Арістотеля це помітно не тільки в трактуванні дефініції, але і в силогізмі: сутність речі уособлюється в понятті, що опосередковує, та виражене середнім терміном, який повинен бути тотожний в обох засновках –  $M = M$ : "Людина смертна", "Сократ — людина", а отже "Сократ — смертний". У сутності людини той вузол, який сполучає Сократа з його смертністю. Те саме, але у фантастичному масштабі у Гегеля. У нього форми мислення (поняття) одночасно є формами буття (речі), його логіка – це метафізика і від метафізики вона отримує свою найвищу санкцію. Це не логіка, але тією самою мірою одночасно як теорія пізнання, так і метафізика. Отже, сутність та існування у Гегеля, подібно до Парменіда, знову "стали" тотожними. Але якщо у Парменіда це відбулось завдяки буттю, то у Гегеля завдяки розуму. І цей розум, незважаючи на постулювання Абсолютної ідеї, духу фактично став творчим, витіснивши Творця.

Для Арістотеля ланкою, що зв'язувала сутність з річчю, виявилось поняття границі речі, як і границі поняття, яке потім повністю почало асоціюватися з границею поняття ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), вираженого одним словом або словосполученням, стало терміном. Саме розуміння терміна як границі було вирішальним в з'ясуванні сутності речі за допомогою побудови висновку в силогізмі. Але побудові силогізму Арістотеля передувала теорія визначень, що встановлювала границю (термін) окремих слів з одночасним з'ясуванням сутності речі. Заслугою теорії визначень Арістотеля було зведення мови-висловлення до поняття–логосу, вираженого одним словом – загальним терміном, хоча і не виключалися визначення часткових, одиничних речей: "...при обґрунтуванні слід робити загальний висновок, бо визначення повинне висловлюватись про все, про що говорить ім'я, і, крім того, бути взаємозамінним з ним, якщо даному визначенню належить бути відмінним для предмету" [Тор., VII, 154b]. Тим самим Арістотель перейшов до однорідності загальних термінів за допомогою теорії визначень і відмовився у побудові силогізму від мови-висловлення, замінюючи її терміном.

Загальний термін лише зручний прийом, що виконує конститутивну функцію стосовно онтичного статусу речі, порушення якої зі всією очевидністю демонструється оберненістю терміна в силогізмі. Для дослідження сутності речі ця роль загального терміна не має жодного значення, що зі всією очевидністю демонструється теорією силогізму Арістотеля. Тому понятійний аспект загальної назви для логіки не має вирішального значення, але таку виконує термін як межа. До того ж, впровадження терміна у визначенні робить наголос на сутності, а не на суцюзі. Для прихильника аподейктики таке становище неприпустиме і рівновага між суцюзі та сутністю повинна бути відновлена.

Однорідність матерії, з одного боку, та єдність і індивідуальність речей, з іншого – ось два полюси, між якими рухається думка філософа зі Стагіри. Зазначені полюси – це засади, на які

спирається дуалістичний метод, що виник в ейдосі і який дає змогу субстанціоналізувати кроки регресу, останнім з яких і завершується пошук сутності речі. Цей пошук проходить по шляху від буття до сутності. Бо саме так Арістотель розуміє пізнання: "І питання, що віддавна ставилося і нині і постійно ставиться і достарчає труднощів, – питання про те, що таке суще, – це питання про те, що таке сутність" [Met. 1028 b2]. Надалі силогістика Стагірита контролювала пошук сутності і продовжує це робити донині. Слушно зазначив Кант, що до силогістики вже нічого не вдається додати, нічого в сенсі сутності речі. Питання ж пошуку субстанції в метафізиці як і проблема універсалій – це проблеми буття, а не сутності. А на буття, пригадаймо, існує заборона. Отже, прірва між буттям і сутністю залишається, і частково її ліквідував Арістотель у силогістиці. Цю прірву ліквідує саме середній термін. Він має два значення: логічне і онтологічне. А.С. Ахманов логічне значення вбачає у зв'язності засновків. Уточнено це значення далі. Про онтологічну причину Ахманов пише, що "Арістотель у ряді місць "Другої Аналітики" характеризує онтологічну причину як середнє і середній термін визначає як онтологічну причину тої чи іншої визначеності підмету" і подає у власному тлумаченні цитату з "Другої Аналітики": "Коли ми питаємо, чи є що-небудь тим-то або чи існує що-небудь просто, то питаємо, чи є середнє для нього або ні; коли ж ми дізналися, що що-небудь є тим-то або що це існує частково або просто, і в подальшому питаємо, "чому" або "що" <саме> це є, то питаємо, що <саме> є середнім ... Отже, при всіх цих дослідженнях або питають, чи є середнє або що саме воно є, бо середнє є причина, і вона шукається у всіх <дослідженнях>". "Причина існування – чи буде <існування> не тою або іншою <визначеністю>, а просто сутністю, чи буде вона не просто <сутністю>, а чимось <притаманним> сама по собі або випадковим чином - <причина> є <нічим іншим, як > середнім" [5, с.190-191]. Коротко кажучи, "необхідно, щоби середній за його логічною функцією термін був би середнім і по його онтологічному значенню, тобто був би реальною причиною" [5, с. 191].

Для Арістотеля онтологічна причина була очевидна: одинична і цілісна річ, що невід'ємна від матерії і надає їй індивідуальності, така річ була реальністю. Проблема у такому: як корелюють логічна і онтологічна причини, або інакше – як долається прірва між сутністю та існуванням? Тотожність середнього терміна у засновках лише приховує проблему і не може слугувати її розкриттю. Вирішення у структурі силогізму і полягає на тому, що середній термін виконує роль границі крайніх термінів для усіх фігур незалежно від свого *modi significandi* [6, 7]. Отже, саме у середньому терміні збігається сутність та існування, але лише для того, щоб останньому зникнути у висновку, який демонструє сутність суб'єкта та вкотре ставить проблему існування. Та й не дивно, бо саме на існування і існує заборона.

1. Бродский И.Н. *Отрицательные высказывания*. – Ленинград, 1973. 2. Кант И. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Сочинения в 6 т. Т.1.* – М., 1976. 3. Аристотель. *Сочинения в 4 т. Т.1.* – М., 1976. 4. Аристотель. *Сочинения в 4 т. Т.2.* – М., 1976. 5. Ахманов А.С. *Логическое учение Аристотеля*. М. - 1960. 6. Freguglia P. *Su una interpretazione algebrico-categoriale del sillogismo // Archimede*, 1978. Fasc. 1-2, s. 32-41. 7. Домбровский Б.Т. *Позитивная метафизика: от Аристотеля к Брентано*. – Львов. 1996. С. 96.