

ДОМИНИК ПЕРЛЕР

ТЕОРИИ  
ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ  
В СРЕДНИЕ ВЕКА



Издательский дом ДЕЛО

Dominik Perler

# Theorien der Intentionalität im Mittelalter



Vittorio Klostermann • Frankfurt am Main

Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации

Доминик Перлер

# Теории интенциональности в Средние века

*Перевод с немецкого Г.В. Вдовиной*



| ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ДЕЛО |  
МОСКВА | 2016

УДК 1 (091)  
ББК 87.3  
П26

*Перевод печатается по рекомендации  
ученого совета Института философии РАН*

*Перевод с немецкого Г.В. Вдовиной*

**Перлер, Д.**

П26 Теории интенциональности в Средние века / Доминик Перлер;  
пер. с нем. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. — 472 с.

ISBN 978-5-7749-1098-4

Проблематика интенциональности стоит в центре не только сегодняшних дискуссий в области философии сознания; она широко обсуждалась уже в Средние века. Книга швейцарского исследователя Доминика Перлера (род. 1965) «Теории интенциональности в Средние века» представляет пять моделей интенциональности, которые сформировались в критический период развития схоластической философии с 1250 по 1330 г. Рассматриваются такие разные авторы, как Фома Аквинский, Петр Иоанн Оливи, Дитрих Фрайбергский, Иоанн Дунс Скот, Петр Авреол, Гервей Наталис, Уильям Оккам и Адам Вудхэм. Книга Д. Перлера получила очень высокую оценку в научном мире и является сегодня, пожалуй, самой фундаментальной работой по этой теме.

УДК 1 (091)  
ББК 87.3

ISBN 978-5-7749-1098-4

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2002. 2nd, revised edition 2004  
© ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2016

## Содержание

Предисловие .....	9
<b>Введение .....</b>	<b>15</b>
§ 1. Проблема Brentano и средневековые теории интенциональности .....	15
§ 2. Предпосылки и исходные пункты средневековых дискуссий .....	27
§ 3. Методологические замечания .....	40
<b>Часть I. Модель формального тождества:</b>	
<b>Фома Аквинский .....</b>	<b>49</b>
§ 4. Когнитивный критерий .....	51
§ 5. Интенциональность актов чувствования и представления .....	62
§ 6. Интенциональность интеллектуальных актов: теория <i>species</i> .....	82
§ 7. Прямой реализм или репрезентативизм? .....	103
§ 8. Интенциональность языковых выражений: теория <i>verbum</i> .....	114
§ 9. Заключительные выводы .....	127
<b>Часть II. Модель конституирования:</b>	
<b>Петр Иоанн Оливи и Дитрих Фрайбергский ....</b>	<b>135</b>
§ 10. Непосредственная интенциональность: критика теории <i>species</i> .....	137
§ 11. «Виртуальное присутствие» интеллекта в интендируемом предмете .....	158
§ 12. Непосредственная языковая интенциональность: критика <i>verbum</i> -теории .....	170
§ 13. Активность и креативность интеллекта .....	179
§ 14. Категориальная конституция предметов .....	190

§ 15. Средневековый «коперниканский переворот»? .....	200
§ 16. Заключительные выводы .....	214
<b>Часть III. Модель интенционального объекта:</b>	
<b>Иоанн Дунс Скот и ранние скотисты .....</b>	<b>223</b>
§ 17. Отстаивание естественной интенциональности .....	225
§ 18. Анализ когнитивного процесса .....	237
§ 19. Предметы в «объективном бытии» .....	258
§ 20. Онтологическая классификация интенциональных объектов (Якоб из Эскуло) .....	273
§ 21. Критика онтологической классификации (Уильям Алнвик) .....	283
§ 22. Заключительные выводы .....	290
<b>Часть IV. Модель интенционального присутствия:</b>	
<b>Петр Авреол и Гервей Наталис .....</b>	<b>297</b>
§ 23. Интенциональность и интуитивное познание .....	300
§ 24. Проблема чувственных иллюзий .....	321
§ 25. Присутствие предмета в акте интеллекта .....	331
§ 26. Определение и классификация интенций .....	342
§ 27. Первые и вторые интенции .....	356
§ 28. Заключительные выводы .....	363
<b>Часть V. Модель естественных знаков:</b>	
<b>Уильям Оккам и Адам Вудхэм .....</b>	<b>369</b>
§ 29. Отказ от опосредующих существенностей в когнитивном процессе .....	372
§ 30. Интуитивные и абстрактивные акты .....	395
§ 31. Интенциональные акты как естественные знаки .....	415
§ 32. Ментальный язык .....	430
§ 33. Существует ли внутренняя интенциональность? .....	442
§ 34. Заключительные выводы .....	449
<b>Заключение .....</b>	<b>457</b>
§ 35. <i>Da capo</i> : проблема Брентано и средневековые теории интенциональности .....	457

*Памяти Нормана Кретцмана*

## Предисловие

«Vostra apprensiva da esser verace  
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,  
Sì che l'animo ad esse volger face...»

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*,  
Purg. XVIII, 22–24\*.

«It does not look as if the intentional can simply be reduced to the non-intentional; rather, it begins to look as if the intentional intrudes even into our description of the non-intentional, as if the intentional (or, better, the cognitive) is to some extent ubiquitous»\*\*.

Hilary Putnam. *Reweaving Philosophy*, 59.

Представляется самоочевидным, что наше видение всегда есть видение *чего-то*, наше мышление — мышление *о чем-то*, а наша речь — речь *относительно чего-то*. Равно самоочевидным представляется, что именно благодаря этому наши восприятия, мысли и высказывания обладают содержанием. Но то, что на первый взгляд кажется банальным, при ближайшем рассмотрении оказывается загадочным и требует объяснения. Как это возможно — видя, мысля и говоря, находиться в направленности на что-либо? На что мы направлены? И как через эту направленность возникает содержание? Эти вопросы, метящие в самую суть проблематики интенциональности, стоят не только в центре сегодняшних философских и теоретико-познавательных споров. Уже в Средние века они сделались предметом острой дискуссии. Более того, именно авторы XIII–XIV вв. первыми стали употреблять термины «интенциональность» и «интенциональное существование» и разработали различные философские модели решения загадки когнитивной направленности: модели, которые благодаря посредничеству Франца Brentano, а также дебатам в области феноменологии и аналитической философии отчасти сохраняют свою актуальность до

---

\* «У вас внутри воспринятым живет  
Наружный образ, к вам запав — таится  
И душу на себя взглянуть зовет».

Данте Алигьери. *Божественная комедия*. Чист. XVIII, 22–24 (пер. М. Лозинского).

\*\* «Непохоже, чтобы интенциональное могло быть просто сведено к неинтенциональному; скорее дело начинает выглядеть так, как если бы интенциональное вторгалось даже в наши описания неинтенционального, как если бы интенциональное (или, лучше сказать, когнитивное) было до некоторой степени вездесущим».

сегодняшнего дня. Отчасти же они были преданы забвению еще в начале Нового времени.

Предлагаемое исследование имеет целью реконструировать в их историческом контексте пять влиятельных моделей, возникших в период между 1250 и 1330 гг., и подвергнуть исследованию их специфическое содержание. Для этого, с одной стороны, необходимо всмотреться в конкретные предпосылки и исходные пункты этих моделей: философские теории можно понять только тогда, когда становится ясным, на какие вопросы они претендуют дать ответ в определенном интеллектуальном окружении. С другой стороны, следует также проанализировать и подвергнуть критической оценке аргументы и аргументативные структуры, которые обнаруживаются в средневековых текстах. Заманчиво не только исследовать источники этих текстов, их возникновение в конкретной философской среде и их трансформации в иной среде. По меньшей мере столь же заманчиво (а для историка философии, обладающего систематическими интересами, даже более заманчиво) задаться вопросом о том, какие объяснительные модели в них применяются, из каких посылок исходят эти модели, какие доводы можно привести «за» или «против» той или иной модели, какие задачи они позволяют решить, а какие оставляют нерешенными. Поэтому при обсуждении конкретных моделей интенциональности мы будем уделять особое внимание анализу тезисов и антитезисов, аргументов и контраргументов, предлагаемых решений и возражений. При этом вопросы генезиса обсуждаемых текстов, а также история их рецепции, как правило, отступают на задний план.

В течение целых десяти лет я вынашивал замысел книги о средневековых теориях интенциональности. Но, выполнив некоторую предварительную работу, я отложил этот проект в сторону и плотно занялся теорией познания раннего Нового времени, а также, преимущественно в контексте преподавания, современной аналитической философией сознания. Когда по прошествии нескольких лет я вновь обратился к средневековым текстам, моя точка зрения изменилась. Теперь мне стали казаться важными другие проблемы, другие аргументы и возражения, хотя я читал те же самые тексты. Этот новый взгляд, естественно, повлиял и на разработку более ранних материалов. Я начал устанавливать связи с де-

батами Нового времени и сегодняшнего дня, проводить параллели и различия. Действительно, тот, кто имеет дело с философскими теориями прошлых эпох, переживает опыт, подобный посещению музея. Проведя долгое время в каком-то одном музейном зале, рассматривая исключительно картины одной, определенной эпохи, например картины импрессионистов, мы очень хорошо их узнаем и можем в точности их описать, но мы всегда видим в них одно и то же: мы словно попадаем к ним в плен. Только после того, как мы однажды вступим в другие музейные залы и пристально взглянем в картины других стилей и направлений, нам бросятся в глаза наиболее характерные черты работ импрессионистов: то, что мы, возможно, всегда видели, но чего не замечали.

Мне кажется, что с изучением философских теорий прошлых эпох, особенно Средневековья, дело обстоит сходным образом. Лишь обратившись однажды к теориям других времен, мы можем констатировать, что является особенно важным и любопытным в средневековых моделях, а что, возможно, выглядит непонятным и причудливым. Только взгляд на внесредневековые теории выявляет отличительные черты средневековых концепций. Поэтому по ходу нашего исследования мы вновь и вновь будем прочерчивать связи с современными дискуссиями и приводить примеры из Нового времени. При этом наше внимание никоим образом не будет отклоняться от средневековых теорий. Их также нельзя вырывать из их специфического контекста и произвольно «модернизировать»: торопливая актуализация и модернизация стерли бы их явные отличия от современных подходов. Напротив, сравнение с современными теориями должно обострить нашу восприимчивость к тем элементам, которые наиболее характерны для теорий Средневековья. Но прежде всего оно должно способствовать философской — а не только исторической или филологической — полемике с этими теориями.

В ходе долгой работы над этим исследованием меня поддерживали и ободряли многие люди. Им всем я приношу сердечную благодарность. Прежде всего это Руди Имбах: еще в годы моего студенчества он обратил мое внимание на насыщенные средневековые тексты, связанные с проблематикой интенциональности, и сделал ценные замечания о первых вариантах этой книги. Маттиас Кауфман и Петер Шультесс тоже читали более ранние версии

и высказали немало предложений по их улучшению. Важным стимулом послужил для меня подробный комментарий Миши фон Пергера. Далее, я должен выразить признательность моим прежним коллегам по Оксфорду, а также моим студенткам и студентам в Оксфорде и Базеле. В 1997 г., в течение семестра, проведенного в Тринити-колледже, я представил первую часть этой книги на обсуждение в рамках *research seminar* [исследовательского семинара] и выслушал много дельных соображений. Майлсу Берниту, который регулярно принимал участие в семинаре, я благодарен за подробные комментарии относительно аристотелевского основания средневековых дебатов.

В июне 1999 г. в Базельском университете состоялась международная конференция на тему «Древние и средневековые теории интенциональности» («Ancient and Medieval Theories of Intentionality», см. Perler, 2001). Это мероприятие, о котором у меня сохранились самые лучшие воспоминания, дало мне возможность представить коллегам часть моего текущего исследования и получить от них новый импульс к работе. Им всем я сердечно благодарен за весьма полезные беседы.

На протяжении последних лет я представлял предварительные материалы к этой работе в докладах, прочитанных в Лос-Анджелесе, Остине, Лондоне, Пизе, Флоренции, Сан-Марино, Амстердаме, Нимейгене, Вольфенбюттеле, Бонне, Генте и Базеле. Развитием своих идей я обязан главным образом тем дискуссиям, в которых по завершении докладов высказывались существенные стимулирующие соображения и критические замечания. Благодаря также моих сотрудников в Базеле, чьи точно сформулированные вопросы потребовали пояснения отдельных проблем. Мануэль Хедигер терпеливо и неутомимо помогал мне в осуществлении окончательной редакции текста и его подготовке к печати, за что я ему глубоко признателен. Наконец, мой долг — выразить благодарность Швейцарскому национальному фонду содействия научным исследованиям, субсидировавшему издание этого тома.

Мои первые шаги в дебри средневековых дебатов вокруг проблем интенциональности были предприняты в 1991–1992 гг. в Корнелльском университете, где в качестве постдокторанта мне довелось работать с Норманом Кретцманом. Мы читали вместе один рукописный текст Петра Авреола и пытались понять его как с фи-

логической, так и с философской точек зрения. Норман Кретцман образцово показал мне, что значит аналитически читать средневековый текст и благодаря этому выявлять его философский потенциал. Столь же образцово он продемонстрировал, что такое поощрение, требовательность и помощь со стороны научного руководителя. Норману Кретцману, оказавшему глубокое влияние на целое поколение философов-медиевистов в Старом и Новом Свете, с благодарностью посвящается эта книга.

# Введение

## § 1. Проблема Brentano и средневековые теории интенциональности

Для многих наших актов и состояний характерно то, что они к чему-то относятся и в силу этого обладают неким содержанием. Например, когда я радуюсь приходу друзей, моя радость относится к ожидаемому приходу: именно он определяет содержание моей радости. Когда я вспоминаю о минувшем отпуске, мое воспоминание относится к отпуску. Когда я надеюсь, что вскоре проглянет солнце, моя надежда относится к скорому появлению солнца. Высказывания вроде «я вспоминаю, но мое воспоминание ни к чему не относится» или «я надеюсь, но моя надежда ни к чему не относится» были бы бессмысленными, ибо акты радости, воспоминания, надежды, как и многие другие душевные акты и состояния, по своему существу к чему-то относятся, то есть интенциональны. Даже когда оказывается, что они не относятся ни к какому реальному объекту или реальному положению дел, они тем не менее относятся к чему-то. Так, детьми мы радостно ждем Деда Мороза, хотя позднее, к нашему великому разочарованию, оказывается, что Деда Мороза в реальности не существует. Мы также можем представить себе абсолютно справедливое государство, хотя трезво констатируем, что такого государства нет и никогда не было. Стало быть, даже когда наши душевные акты и состояния в некоторых случаях относятся к чему-то, чего не существует и не существовало в реальности, все же возможно установить, к чему они относятся.

Но в силу чего мы способны в своих душевных актах к чему-то относиться [= на что-то направляться]\*? Этот, по видимости безобидный, вопрос оказывается при ближайшем рассмотрении не

---

\*Текст в квадратных скобках в книге добавлен переводчиком. — Прим. пер.

таким простым. Прежде всего его можно понять как вполне обычный вопрос о существовании определенной способности: в силу чего мы, люди, наделены способностью к направленности? На этот вопрос можно ответить, что речь идет о *природной* способности, с которой мы уже рождаемся. Но исходный вопрос можно понять и как вопрос о применении этой природной способности: в силу чего мы оказываемся в состоянии в каждой конкретной ситуации направляться на что-то определенное? Что позволяет нам думать о приходе друзей или о скором появлении солнца? Кажется, что на этот вопрос есть простой ответ: человеческое сознание в силу своего устройства (возникшего в ходе эволюции или вследствие других естественных процессов) способно в конкретных ситуациях направляться на что-то определенное, подобно тому, как желудок в силу своего устройства способен переваривать нечто определенное. Здесь нечего объяснять, в лучшем случае есть только нечто, что можно описывать. Это означает, что мы, по крайней мере, можем представить себе, каким образом отдельные душевные акты и состояния на что-то направляются, и классифицировать различные виды душевной деятельности — радость, припоминание, надежду и т. д. — по их соответствующим объектам. Затем мы можем пристальнее взглянуть в то, как именно разные виды душевной деятельности связаны между собой и зависят друг от друга. При этом оказывается, например, что человек способен радоваться приходу друзей лишь в том случае, если у него есть представление об их приходе. Оказывается также, что человек лишь в том случае может рассудить, что приход друзей лучше, чем вечер, проведенный в одиночестве, если одновременно обладает представлениями как о приходе друзей, так и об одиноком вечере. Устанавливая подобные взаимозависимости, мы получаем возможность картографировать ландшафт интенционального: описывать различные виды интенциональных актов и состояний и взаимосвязи между ними, получая таким образом своеобразную карту сознания. Но при этом мы сумеем лишь описать этот ландшафт интенционального, отнюдь не объяснить его. Ибо мы лишь констатируем, что отдельные интенциональные акты направлены на объекты, не проясняя, почему они вообще интенциональны. Интенциональность заранее предполагается как некий фундаментальный факт, не подлежащий дальнейшему объяснению.

Но такая процедура не приносит удовлетворения. Принимая интенциональность как простую данность, как не подлежащий дальнейшему объяснению факт, мы были бы вынуждены принять, по удачному выражению Хилари Патнэма, «магическую теорию» интенциональности<sup>1</sup>. Мы просто исходили бы из того, что сознание само по себе наделено магической силой вступать в конкретных ситуациях в отношении к определенным объектам. Эта сила была бы магической, а не природной, потому что речь идет о силе действенной, но необъяснимой. Человеческое сознание уподобилось бы некоему чародею, который своим волшебством воздействует на различные объекты, вследствие чего возникает направленность на них. Например, если бы спросили, в силу чего некто может радоваться приходу друзей, краткий ответ гласил бы: просто в силу того, что сознание *само по себе* способно радоваться приходу друзей. Оно просто обладает такой конкретной способностью. Больше здесь нечего объяснять.

Разумеется, это был бы не слишком внятный ответ. Даже если бы сознание и вправду могло само по себе устанавливать отношение к объектам (смелое допущение, которое еще нужно подтвердить), все равно остается вопрос: в силу чего ему это удастся? Или точнее: как ему это удастся? Как должны быть устроены наши акты и состояния, чтобы в конкретных ситуациях они могли на что-то направляться? Что речь идет о серьезном вопросе, от которого так просто не отмахнуться, показывает уже приведенное сравнение между сознанием и желудком. В самом деле, если говорить о желудке, он самой природой создан так, что способен нечто переваривать, но остается вопрос, как ему это удастся. Вряд ли кому-нибудь захочется приписывать желудку магическую переваривающую силу. Способность к перевариванию скорее объясняют, ссылаясь на конкретные физиологические свойства и структуры. Точно так же не следует приписывать сознанию магическую силу направленности, даже если исходить из того, что оно от природы расположено направляться на объекты. Даже тогда встают вопросы: как ему это удастся, каковы те конкретные свойства или структурные признаки, которые позволяют ему в конкретных ситуациях направляться на что-либо?

---

<sup>1</sup> См.: Putnam, 1981, 3–5.

В работе «Психология с эмпирической точки зрения» (опубликованной в 1874 г.) Ф. Brentano дал ответ на эти фундаментальные вопросы, который не только послужил отправным пунктом для множества современных теорий интенциональности, но и перебросил мост к средневековым теориям. В знаменитом и часто цитируемом фрагменте Brentano утверждает:

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленною на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью<sup>2</sup>.

Очевидно, что сознанию удастся устанавливать отношение к чему-либо в силу того, что его акты и состояния характеризуются «интенциональным внутренним существованием» объекта. Внутреннее существование [*Inexistenz*] следует понимать не как не-существование [*Nicht-existenz*], а как имманентное существование, то есть в буквальном смысле пребывание-в: во всяком ментальном феномене существует некий объект<sup>3</sup>. Согласно Brentano, именно этим феномены сознания отличаются от физических феноменов. В самом деле, когда я радуюсь приходу друзей, ожидаемые друзья существуют в моей радости, но лишь ментальным, не материальным существованием. И, когда я вспоминаю о минувшем отпуске, отпуск существует в моем воспоминании. Но цвет, который я вижу, или звук, который я слышу, ничего в себе не содержат; эти физические феномены не указывают ни на какие «внутренне существующие»

<sup>2</sup> Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 124–125. Цит. по изд.: Brentano Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили: М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 3.

<sup>3</sup> Smith, 1994, 41–45, убедительно показал, что слова Brentano о внутреннем существовании следует понимать буквально, а не просто как способ выражения, *façon de parler*, как отчасти предполагали некоторые более ранние интерпретаторы. См.: Richardson, 1982, и Münch, 1993, 68–73. Следует подчеркнуть (pace Field, 1978, 9), что Brentano имел в виду вовсе не отношение психических феноменов к высказываниям, а тот факт, что эти феномены содержат в себе объекты. Когда некто, например, радуется друзьям, он не мыслит высказывание «придут друзья», но друзья пребывают в его радости как ментально и «внутренне существующие» объекты. Ср. с этим подход, ориентированный на онтологию объекта, Moran, 1996. Нужно также отметить, что Brentano придерживался этого тезиса не только применительно к некоему определенному классу психических феноменов, но применительно ко всем подобным феноменам.

объекты<sup>4</sup>. В этом прояснении и взаимном разграничении ментальных и физических феноменов получают выражение два тезиса: с одной стороны, *психологический* тезис, согласно которому ментальные феномены, в противоположность физическим, сущностно реляционны, то есть направлены на объекты; с другой стороны, *онтологический* тезис, согласно которому здесь идет речь не о материальных объектах, а о ментальных, которые в буквальном смысле существуют внутри феноменов сознания<sup>5</sup>.

Так как Brentano здесь прямо ссылается на «средневековых схоластов», вполне естественно начать исследование средневековых теорий интенциональности с разыскания теории интенционального внутреннего существования<sup>6</sup>. И прежде всего естественно исходить из предположения, что средневековые авторы пытались объяснить (а не просто описать) интенциональность ментальной деятельности ссылками на тот факт, что подобная деятельность направлена на «внутренне существующие» объекты. Однако это, по видимости самоочевидное, предположение должно пройти критическую проверку.

Прежде всего рассмотрим набросанную у Brentano теорию интенционального внутреннего существования независимо от ее средневековых истоков. На первый взгляд у этой теории есть определенные сильные стороны. Она позволяет дать единообразное объяснение всем ментальным актам и состояниям. Совершенно безразлично, на что мы надеемся, о чем вспоминаем и чему радуемся: любое из этих действий отличается тем, что имеет некий ментальный объект и направлено именно на него. Здесь нет нужды приписывать разные типы объектов разным типам ментальных действий. Эта теория позволяет также дать элегантный ответ на вопрос: почему наши ментальные акты и состояния интенцио-

<sup>4</sup> Под физическими феноменами Brentano понимает не материальные объекты и их свойства, а чувственные впечатления (цвета, запахи и т. д.) и предметы, поскольку они воспринимаются чувствами (например, пейзаж, поскольку мы его видим). См. примеры у Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 112.

<sup>5</sup> То, что речь идет о двух тезисах, убедительно показал Chisholm, 1967, 6. См. также: Haldane, 1989, 2. Правда, следует признать, что брентановская формулировка онтологического тезиса не лишена двусмысленности. С одной стороны, Brentano говорит об отношении к некоторому *содержанию*, с другой — о направленности на *объект*. В любом случае содержание разъясняется им в смысле некоего внутреннего объекта.

<sup>6</sup> Подобные разыскания предпринимались уже неоднократно. См.: Spielberger, 1969, Marras, 1976, Hedwig, 1978.

нальны даже тогда, когда у них нет никакого реально существующего предмета, к которому они могли бы относиться? Это возможно потому, что в любом случае — даже тогда, когда мы думаем о Деде Морозе или о Пегасе, — имеется особый ментальный объект. Существование такого объекта никоим образом не предполагает существования материального, реально существующего объекта.

Однако, несмотря на эти преимущества, теория интенционального внутреннего существования ставит перед нами ряд проблем. Прежде всего возникают вопросы: как могут особые ментальные объекты существовать в единичных актах и состояниях, как возникают подобные объекты? Порождаются ли они интеллектом? Если да, каким образом он их порождает и каким образом они способны как бы жить в интеллекте? Далее, можно спросить, придерживаясь критической позиции: правдоподобно ли считать, что все ментальные акты и состояния обладают «внутренне существующими» объектами и направлены именно на них? Действительно, когда я радуюсь приходу друзей, моя радость обращена не на друзей, «внутренне существующих» в сознании, и не на их «внутренне существующий» приход; скорее я радуюсь тому, что ко мне пришли сами друзья, то есть люди из плоти и крови. И когда кто-то мечтает о ребенке, его желание направлено не на «внутренне существующего» в сознании, а на реального ребенка. В большинстве случаев радость, желание и прочие ментальные акты направлены не на ментальные, а на внешние объекты. Создается впечатление, что именно этот важный пункт упускает из виду теория интенционального внутреннего существования, когда сводит любые объекты ментальных актов и состояний просто к мыслимым вещам.

В отношении подобной редукции, естественно, встает вопрос: каким образом мы вообще получаем доступ к внешним предметам, если все наши ментальные акты направлены исключительно на мыслимые вещи? Прежде всего встает вопрос о том, какой у нас имеется *познавательный* доступ к внешним предметам. Каким образом мы можем познавать подобные предметы? В рамках начертанной у Brentano теории ответ должен гласить: все, что мы первичным образом можем познать, — это «внутренне существующие» объекты, о которых мы предполагаем, что они причинно (или как-нибудь иначе) связаны с внешними

объектами<sup>7</sup>. Благодаря этому мы оказываемся в состоянии вторичным образом познавать также внementsальные объекты. Это означает не что иное, как тот факт, что у нас есть лишь *косвенный* доступ к познанию людей из плоти и крови, равно как и других внementsальных предметов. Мы способны познавать их лишь постольку, поскольку они нам даны через посредство «внутренне существующих» объектов. Но так как мы в лучшем случае можем лишь предполагать, что между ментальными и внementsальными объектами имеется причинная или какая-либо другая связь, у нас нет никакой уверенности в том, что внementsальные объекты действительно существуют. Мы обладаем достоверностью лишь в отношении ментальных объектов, ибо только они нам непосредственно даны<sup>8</sup>.

Одним из первых авторов, признавших существенные недостатки этой теории интенционального внутреннего существования, был сам Brentano. Во Введении ко второму тому «Психологии с эмпирической точки зрения», опубликованному в 1911 г., он подчеркивал: «Одно из важнейших новшеств состоит в том, что я больше не считаю, будто психическое отношение может иметь иной объект, кроме реального»<sup>9</sup>. Когда некто на что-либо надеется, чего-либо желает или что-то обещает, его ментальный акт или состояние направлены не просто на мыслимую вещь, но на нечто реальное. «В высшей степени парадоксально утверждать, — самокритично замечает Brentano, — что некто пообещал жениться на *ens rationis* [ментальном сущем] и сдержал слово, взяв в жены ре-

<sup>7</sup> Остается сомнительным, можно ли в рамках теории Brentano вообще говорить о внementsальных объектах. В самом деле, Brentano ведет речь только о *феноменах* и твердо заявляет, что даже естествознание, строго говоря, имеет дело не с физическими предметами и телами, а только с физическими феноменами. См.: Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 16.

<sup>8</sup> Smith, 1994, имея в виду знаменитую метафору Лейбница, удачно подмечает, что дух, согласно более ранней теории Brentano, не имеет окон. А Moran, 1996, 9, даже полагает, что в этой теории Brentano не выходит за рамки *way of ideas* [образа мыслей], присущего XVII в. Точно так же, как, согласно классической теории идей, человек обладает достоверностью лишь в отношении непосредственно данного существования идей, так в теории Brentano он обладает достоверностью лишь в отношении непосредственно данных «внутренне существующих» объектов.

<sup>9</sup> Brentano, 1911 (Nachdruck, 1925), Einleitung zu, Bd. 2, 2. Преодоление теории интенционального внутреннего присутствия совершилось, однако, еще ранее. См. письмо к А. Марти от 17 марта 1905: Brentano, 1930 (Nachdruck, 1974), 87–89. О переходе от более ранней теории к более поздней см.: Chrudzmiski, 1999.

альное существо...»<sup>10</sup> Объект, на который направлено обещание, должен быть неким *ens reale* [реальным сущим], причем внементальным реальным — именно в качестве объекта, через который это обещание было реализовано. Поэтому абсурдно считать, что ментальные акты нацелены на ментальные «внутренне существующие» объекты.

Самокритика Brentano, обращенная на его более ранние теории (как и критика К. Твардовского, Э. Гуссерля и других непосредственных преемников Brentano)<sup>11</sup>, свидетельствует о том, что теория интенциональности, основанная на «внутренне существующих» объектах, отягощена серьезными последствиями. Подобная теория исходит из сомнительных онтологических допущений (а именно постулирования особых «внутренне существующих» объектов) и приходит к затруднительным эпистемологическим выводам (а именно к отрицанию прямого познавательного доступа к внементальным объектам). Принимая во внимание эту отягощенность, вряд ли допустимо заранее считать теорию интенционального внутреннего существования основной или даже единственной средневековой теорией интенциональности. Это означало бы отождествить брентановское употребление и толкование отдельных средневековых источников со средневековой моделью интенциональности как таковой. К тому же это означало бы цепляться за такую модель, которая была прямо отвергнута многими средневековыми авторами. Как будет показано на последующих страницах, Петр Иоанн Оливи, Уильям Оккам, Адам Вудхэм и другие философы XIII–XIV вв. решительно выступали против тезиса о том, что имеются особые «внутренне существующие» объекты и что непосредственный доступ к познанию ими ограничивается. Эти авторы отстаивали позицию эпистемологического реализма, согласно которой объекты, на которые мы непосредственно на-

<sup>10</sup> Письмо к О. Краусу от 17 сентября 1909, перепечатанное во Введении к Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, XLIX.

<sup>11</sup> Гуссерль метко формулирует свои критические соображения в V «Логическом исследовании», в дополнение к § 11 и 20 (Husserliana, XIX/1, 439): «Достаточно высказать, и всякий должен будет признать, что интенциональный предмет представления есть *тот же самый*, что и его действительный и, при случае, его внешний объект; и что *абсурдно* проводить различие между ними». Гуссерль решительно выступает здесь против некоего внутреннего, «внутренне существующего» объекта, который противопоставлялся бы внешнему объекту.

правляемся и которые непосредственно познаем, в нормальном случае представляют собой внementsальные объекты.

Было бы также обманчивым выискивать в средневековых текстах места, где речь идет об интенциональном внутреннем существовании, чтобы писать историю средневековых теорий интенциональности на основе этих пассажей. Такие места, несомненно, содержатся в различных текстах XIII–XIV вв., но прежде всего следовало бы изучить их в их собственных контекстах и выяснить, действительно ли средневековые авторы вкладывали в них тот смысл, в каком говорится об интенциональном внутреннем существовании у Brentano<sup>12</sup>. Только тогда мы сможем избежать методологических ошибок, а именно проецирования брентановского употребления и понимания схоластических источников на средневековые тексты.

Вообще говоря, нельзя исключить, что некоторые средневековые авторы в самом деле говорили о «внутренне существующих» предметах в брентановском смысле, равно как нельзя огульно оспаривать, что можно прочертить некую историческую, а не просто историографически реконструируемую, линию от Brentano к XIII–XIV вв. Но сначала нужно проверить, опираясь на сами средневековые тексты, а не на тексты Brentano, действительно ли такая линия может быть прочерчена. К тому же следует выяснить, не встречались ли в Средние века и альтернативные теоретические положения, отрицавшие гипотезу Brentano о «внутренне существующих» объектах. В любом случае было бы опасно, исходя из ссылки Brentano на «схоластов Средневековья», заранее сужать поле зрения и выискивать только тех авторов, которые послужили образцом для его собственной теории интенционального внутреннего существования. Ибо в этих теориях речь идет лишь об *одном* ответе — причем ответе проблематичном — на вопрос о том, каким образом мы в наших ментальных актах и состояниях способны направляться на что-либо. И, естественно, нельзя поспешно заключать, что средневековые авторы обращались к этим теориям именно для того, чтобы охарактеризовать ментальные феномены и отграничить их от

<sup>12</sup> Как справедливо замечает Münch, 1993, 42, Brentano заимствовал из схоластической традиции *выражение* «интенциональное внутреннее существование», но, безусловно, не *понятие*, которое связывали с ним схоластические авторы. Solère, 1989, 36, тоже критически указывает на то, что схоластическое понятие неидентично тому, которое употреблялось у Brentano и в традиции, восходящей к Brentano.

физических. Эту цель, которую преследовал Брентано в «Психологии с эмпирической точки зрения», нельзя заранее считать также собственной целью средневековых авторов<sup>13</sup>.

К тому же следует принять во внимание, что именно в прояснении технических терминов *intendere* и *intentio* средневековые авторы ставили проблему шире, чем Брентано. Это ясно видно у Дунса Скота, который подчеркивает, что под интендированием в самом широком смысле следует понимать прежде всего «направленность на иное», или «стремление к иному» (*in aliud tendere*), устремляемся ли мы к нему некоей чуждой силой или силой собственного стремления. Кроме того, Скот утверждает, что направленность возможна не только на присутствующий объект, но и на удаленный или вовсе отсутствующий термин<sup>14</sup>.

В этом объяснении, исходящем из широкого понимания интенциональности, Скот дает понять, что при анализе проблем интенциональности следует иметь в виду множество разных случаев. Нельзя ограничиваться только теми случаями, когда некая когнитивная инстанция — например интеллект — в силу внутренней способности направляется на объект и заключает его в себе как нечто непосредственно присутствующее или даже как внутренне существующее. Столь же важно обратиться и к тем случаям, когда когнитивная инстанция принимает направленность на объект от внешнего воздействия. Так, следовало бы принять во внимание

<sup>13</sup> Отсюда нельзя некритически заключать, что средневековые авторы, с их теориями интенциональности, преследовали цель — установить отличительные признаки ментального, как это пытаются делать вслед за Брентано многие авторы аналитического направления (см. критическое обсуждение этих попыток: Kim, 1996, 15–23). Интенциональность была для них в лучшем случае одним из признаков ментальных актов и состояний, никоим образом не признаком, который следовало бы приписывать им всем. В перечень ментальных актов и состояний (точнее, тех актов и состояний, которые надлежало приписывать *anima sensitiva* [чувствующей душе] или *anima intellectiva* [умной душе]), они включали также неинтенциональные состояния, такие, как, например, настроения.

<sup>14</sup> *In II Sent. (Opus Oxon.)*, dist. 38, q. u. (*Opera Omnia*, ed. Wadding, XIII, 399): «*Intendere enim dicit in aliud tendere, hoc potest accipi generaliter, sive ab alio habeat quod in illud tendat, sive a se movente se in illud. Potest etiam tendere in aliud, sicut in objectum praesens, vel ut in terminum distantem vel absentem*» [«Интендировать означает быть направленным на иное. Это можно понять в широком смысле, имеется ли такая направленность благодаря другому или в силу собственного движения. Можно также быть направленным на иное как на присутствующий объект или как на отдаленный либо отсутствующий термин»].

многочисленные примеры перцептивной интенциональности, возможной лишь в силу того, что чувство аффицируется ощущаемыми предметами. Следует также подвергнуть анализу и те случаи, в которых когнитивная инстанция направляется на нечто, что не присутствует непосредственно. К этому типу относятся акты припоминания и представления, а также акты говорения об отсутствующих вещах. Следует удерживать в поле зрения всю полноту этих актов «направленности на иное», не предполагая при этом заранее, что характеристикой любого интенционального акта будет нацеленность на некий «внутренне существующий» предмет.

Дунс Скот также указывает на то, что технический термин «интенция» можно понимать по-разному. Во-первых, утверждает Скот, под интенцией можно подразумевать акт воли; во-вторых, формальное содержание (*ratio formalis*), заключенное в предмете; в-третьих, понятие; в-четвертых, аспект направленности на объект<sup>15</sup>. Эти четыре значения предполагают весьма разные способы понимания. Если оставить в стороне первое значение, которое относится к области практической философии, и сосредоточиться на остальных трех, где проблема интенциональности помещается в область теоретической философии, становится очевидным, что Дунс Скот фиксирует разные аспекты этой проблемы. Прежде всего он упоминает нечто, что обнаруживается в самом предмете, а именно его определенный формальный характер (например, принадлежность к определенному роду или виду), благодаря которому только и становится возможным мыслить этот предмет как нечто. Так, мы лишь потому можем интендировать и мыслить человека как живое существо, что он сам — как бы по самой своей метафизической структуре — принадлежит в этому роду. Далее Дунс упоминает понятийный аспект, равным образом относящий-

<sup>15</sup> *In II Sent. (Rep. Par.)*, dist. 3, q. u., ed. Wadding XXIII, 44: «...hoc nomen *intentio* aequivocum uno modo dicitur actus voluntatis; secundo, *ratio formalis* in re, sicut *intentio* rei, a qua accipitur genus, differt ab *intentione*, a qua accipitur *differentia*; tertio modo dicitur *conceptus*; quarto, *ratio tendendi* in obiectum, sicut *similitudo* dicitur *ratio tendendi* in illud cuius est...» [«...это эквивокальное имя, интенция, в одном смысле означает акт воли, в другом — формальное содержание вещи: например, интенция вещи, от которой берется род, отличается от интенции, от которой берется видовое отличие; в третьем смысле оно означает понятие; в четвертом — основание направленности на объект, как, например, подобие называется основанием направленности на то, чему оно присуще...»]

ся к проблеме интенциональности. Действительно, когда мы схватываем человека как живое существо, мы можем образовать понятие «живое существо» и подвести конкретного человека именно под это понятие. Наконец, Дунс Скот называет еще один важнейший аспект — а именно акт направленности на нечто. Ведь даже если «человек» обладает определенным формальным содержанием и мы в состоянии помыслить это содержание в понятии, мы не мыслим этого содержания, если не вступаем активно в отношение к нему. Вот почему и этот аспект следует удерживать в поле зрения, причем надлежит прояснить, в чем именно он состоит. Возможна ли направленность на иное в силу определенного расположения, свойственного интеллекту? Или должны быть выполнены и другие предварительные условия?

Каким образом формальное содержание объекта, его понятие и направленность на объект систематически — а не просто терминологически — связаны друг с другом, этого, естественно, нельзя усмотреть из предложенного Дунсом Скотом списка значений. Но этот список проясняет центральный пункт: было бы недопустимо сводить проблему интенциональности к одному-единственному аспекту. И прежде всего было бы нелепым объяснять эту проблему, имея в виду исключительно аспект направленности на «внутренне существующий» объект. Адекватный анализ проблемы требует удерживать в поле зрения всю полноту ее аспектов. Эти аспекты ставят перед нами метафизические вопросы (например, о внутренней структуре интендируемых предметов), а также вопросы из области философии языка (например, об образовании понятий предметов) и теории познания (о порождении «направленных» актов)<sup>16</sup>. Разрабатывая свои теории интенциональности, средневековые авторы сумели высветить все эти аспекты и связать их друг с другом.

<sup>16</sup> Сюда же относятся — что поначалу может смутить современных читателей и читателей — также вопросы оптики. В самом деле, объяснение Дунса Скота, приведенное в прим. 14, дается именно в рамках рассмотрения оптического вопроса о свете и о распространении света. Дунс считает, что акт перцептивной интенциональности осуществим лишь тогда, когда с лучами света к органу ощущения переносятся некие сущности (так называемые *species in medio* [формы в среде]) и затем в органе ощущения пребывает определенное чувственное качество — *qualitas sensibilis*. Именно такое качество, по мнению Скота, и называется *intentio*. Об этой тесной привязке к оптическим теориям см.: Tachau, 1988, 11–16, и Tachau, 1999.

## § 2. Предпосылки и исходные пункты средневековых дискуссий

Если иметь в виду всю полноту аспектов этой проблемы, естественно, встает вопрос: с какого пункта нужно начинать исследование средневековых теорий интенциональности, если не сводить его просто к поиску предшественников брентановской теории интенционального внутреннего существования? Какой исходный пункт был самым важным для самих средневековых авторов, а не для их рецепции в конце XIX в.? На этот вопрос нельзя ответить однозначно, потому что нельзя установить один-единственный исходный пункт. Средневековые авторы придерживались разных линий традиции и занимались проблемой интенциональности в разных областях — от оптики и семантики до теорий восприятия и интеллектуального постижения. Поэтому имеется целый клубок исходных пунктов, и нужно сначала распутать этот клубок, чтобы определить наиболее важные из них. Лишь после этого можно будет попытаться установить, какие из этих пунктов развивали средневековые авторы.

Первым важнейшим исходным пунктом для схоластических теорий интенциональности служит трактат Аристотеля «*De anima*» [«О душе»], который был известен всем позднесредневековым авторам самое позднее с момента появления латинских переводов Михаила Скота (1220–1235) и Вильгельма из Мербеке (до 1268) и с середины XIII в. в обязательном порядке изучался на факультете искусств<sup>17</sup>. В этом тексте затрагивается множество проблем теории восприятия и мышления, которые разрабатывались средневековыми комментаторами. Для дискуссий вокруг интенциональности особенно важны были два фрагмента. Первый находится в конце второй книги, где после детального обсуждения отдельных органов чувств Аристотель заключает:

Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота.

<sup>17</sup> О рецепции трактата «*De anima*» см.: Verbeke, 1990, а также обширное Введение Gauthier к изданию: Thomas Aquinas, *Sentencia libri De anima* (Leonina XVI/1). О рецепции Аристотеля в целом см.: Lohr, 1982.

Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь<sup>18</sup>.

В этом фрагменте уже содержится в первом приближении ответ на вопрос, стоящий в центре дискуссий вокруг интенциональности. Когда спрашивают: «Почему мое слышание есть слышание *чего-то*?» или «Почему мое видение есть видение *чего-то*?» — ответ Аристотеля, очевидно, гласит: «Потому что в слышании мне удастся воспринять чувственную форму (определенный тон) без материи» или «Потому что в видении мне удастся воспринять чувственную форму (определенный цвет) без материи». Ибо как тот кусок воска, в котором отпечаталось кольцо, принимает лишь форму, но не материю кольца, так орган чувства, приходя в соприкосновение с ощущаемым предметом через среду, принимает лишь чувственную форму, но не материю.

Но такой ответ ставит проблем больше, чем решает. Действительно, тотчас возникает вопрос: что здесь следует понимать под чувственной формой? Как можно объяснить этот процесс? Напрашиваются по меньшей мере два объяснения. С одной стороны, можно понимать чувственное восприятие как процесс физиологического изменения, который вдобавок включает в себе нефизиологический компонент (компонент чистой формы). Действительно, как на куске воска нечто отпечатывается, точно так же нечто «напечатлевается» в органе чувства (например, зрение подразумевает аффицирование глаза лучом света), что влечет за собой физиологическое изменение. Но то, что напечатлевается, есть не материя, а чистая форма. С другой стороны, восприятие можно понять и как нефизиологический процесс, то есть как такой процесс, в котором осуществляется нематериальный перенос формы. Ибо как в кусок воска переносится от кольца нечто абсолютно нематериальное, так и в орган чувства переносится от воспринимаемого нечто нематериальное. Орган чувства претерпевает чисто нематериальный процесс изменения: он просто переходит из состояния потенциального видения или слышания в состояние актуального видения или слышания.

---

<sup>18</sup> *De anima* II, 12 (424a, 17–21). (Рус. пер.: Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 421.)

Но, как бы мы ни понимали восприятие формы<sup>19</sup>, в любом случае речь идет не об обычном естественном процессе. Действительно, в обычном естественном процессе нечто принимается вместе с формой и материей. Когда я крашу стену в красный цвет, стена принимает красный цвет вместе с формой и материей; она в буквальном смысле становится красной. Когда же я вижу нечто красное, мой глаз не принимает красный цвет вместе с формой и материей; он не становится в буквальном смысле красным. Так как мой глаз принимает одну лишь форму красного, речь идет не об обычном естественном процессе изменения. Тогда о каком процессе идет речь?

Под влиянием арабских комментаторов авторы латинского Средневековья попытались дать точный ответ на этот вопрос. Особенно влиятельным оказался ответ, сформулированный в общих чертах Альбертом Великим. В Комментариях к трактату «*De anima*» Альберт утверждал, что при восприятии чистой формы цвет, звук или иное чувствуемое воспринимаются не в их «материальном бытии» (*esse materiale*), а в бытии «духовном» (*esse spirituale*), так как воспринимается не чувствуемое как таковое, а лишь интенция (*intentio*) чувствуемого<sup>20</sup>. Этот способ выражения был усвоен учеником Альберта Фомой Аквинским и многими другими авторами, которые точно так же полагали, что орган чувства претерпевает не естественный процесс материального изменения, а лишь процесс интенционального изменения и что при этом чувствуемое принимается в его «интенциональном бытии»<sup>21</sup>. В этом тезисе не только утверждается терминологическая основа позднесредневековых дебатов по вопросу интенциональности, но и формулируется главная проблема дискуссий XIII–XIV вв.: как нужно понимать то утверждение, что, когда мы видим некий цвет или слышим некий звук, мы принимаем нечто в «интенциональном бытии»? Или в более общей формулировке: как следует понимать то утверждение, что интенциональность акта чувствования опи-

<sup>19</sup> В новейших исследованиях прослеживаются обе линии интерпретации. Sorabji, 1992, и Everson, 1997, представляют первое направление, Burnyeat, 1992, — второе.

<sup>20</sup> См.: Albertus Magnus, *De anima* II, tract. 3, cap. 3–4 (ed. Colon. VII/1, 101). Другие примеры и подробный анализ см. в работах: Dewan, 1980, и Tellkamp, 1999, 72–81.

<sup>21</sup> См.: Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 78, art. 3, corp.; I–II, q. 22, art. 2, ad. 3. Краткую историю возникновения этой понятийной пары, «*esse materiale* — *esse spirituale/intentionale*», излагают Sorabji, 1991, и Tweedale, 1992.

рается на принятие форм, обладающих особым онтологическим статусом?

Столь же важной, что и теория чувственного восприятия, была для средневековых авторов теория интеллекта. Они единодушно приняли аристотелевское членение души на части и придерживались того тезиса, что акты чувствования следует приписывать чувствующей душе (*anima sensitiva*), а мыслительные акты, напротив, — интеллекту (*anima intellectiva*). В своем анализе интеллектуальной деятельности они неизменно ориентировались на следующий текст:

...так же, как способность чувствования относится к чувствуемому, так и ум — к постигаемому умом. И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным<sup>22</sup>.

Аристотель здесь явно проводит аналогию между способностью чувственного восприятия и способностью мышления. На основании этой аналогии оба вопроса — «Почему мое чувствование есть чувствование чего-то?» и «Почему мое мышление есть мышление о чем-то?» — обладают структурным сходством. Если ответ на первый вопрос гласит: «Потому что в чувствовании я воспринимаю чувственные формы без материи», то ответ на второй вопрос должен гласить: «Потому что в мышлении я воспринимаю умопостигаемые формы без материи». В силу такого восприятия интеллект оказывается «вместилищем форм»<sup>23</sup>. Более того, подчеркивает Аристотель, он оказывается вместилищем всех возможных форм, так как способен мыслить все. И он в самом деле принимает все умопостигаемые формы без материи, так как сам нематериален и в принципе не может принять ничего материального. Это означает, что в рамках аристотелевской теории вообще не встает вопрос о том, могут ли умопостигаемые формы приниматься вместе с материей, как и вопрос о том, каким образом принятие вместе с материей относится к принятию без материи.

Тем не менее возникает немало проблем, подробно обсуждавшихся средневековыми комментаторами. Прежде всего они связаны с вопросами о том, что следует понимать под умопостигаемыми формами и каким образом могут приниматься эти формы.

<sup>22</sup> *De anima* III, 4 (429a, 17–18) (указ. изд., С. 433. — Прим. пер.).

<sup>23</sup> *De anima* III, 4 (429a, 27–28).

Нужен ли для их принятия особый процесс абстрагирования? Извлекаются ли они некоторым образом из материальных вещей или из чувственно воспринимаемых форм? В этих дебатах вокруг теории интеллекта, как и в теории восприятия, первопроходцем стал Альберт Великий. Он всячески подчеркивал, что здесь необходима процедура абстрагирования, и указывал на то, что следует различать разные степени абстракции. Будучи высшей способностью человека, интеллект принимает формы в наивысшей степени абстракции: не такими, какими они существуют в самих материальных вещах, но только в качестве интенций (*intentiones*) этих вещей<sup>24</sup>. Тем самым Альберт Великий опять-таки предложил терминологическое уточнение, принятое позднейшими авторами. В то же время он ввел важный содержательный тезис в теорию интеллекта. Многие философы XIII–XIV вв. присоединились к мнению Альберта, согласно которому интеллект достигает не материальный предмет или его чувственная форма, а лишь интенция. Так или иначе этот тезис вызвал оживленную дискуссию. Действительно, как следует понимать то обстоятельство, что интенция, или даже многие интенции, достигает интеллекта? Каков статус подобных интенций? И каким образом присутствие интенций делает наше мышление направленным на что-либо?

Но не только теория восприятия и мышления, развитая в трактате «*De anima*», послужила отправным пунктом для средневековых споров об интенциональности. По меньшей мере столь же важную роль сыграла семантическая теория, в общих чертах сформулированная Аристотелем в первой главе трактата «Об истолковании» [*De interpretatione*]<sup>25</sup>. Благодаря переводу Боэция этот текст был известен на протяжении всего Средневековья и активно комментировался<sup>26</sup>. Письменные и устные слова, считал Аристотель, — не просто последовательность звуков или линий, нацарапанных на воощенной дощечке, это языковые знаки «претерпеваний в душе» (*passiones animae*), которые со своей стороны суть отображения вещей в мире. В разных языках употребляются разные

<sup>24</sup> См.: Albertus Magnus, *De anima* II, tr. 3, cap. 4 (ed. Colon. VII/1, 102).

<sup>25</sup> См.: *De int.* 1 (16a, 3–8). Исчерпывающую интерпретацию этого центрального текста дают Weidemann, 1994, 134–151, и Charles, 1994.

<sup>26</sup> О его средневековой рецепции см. Isaac, 1953, а также Предисловие издателя к изданию: Thomas Aquinas, *Expositio libri Peryhermenias* (ed. Leonina I/1, 45–84).

письменные и устные слова, но одни и те же претерпевания в душе одинаковы у всех людей, равно как одинаковы для них вещи в мире.

Очевидно, что эта семантическая теория исходит из различия трех областей. Во-первых, есть лингвистическая область устных и письменных слов; во-вторых, есть ментальная область претерпеваний в душе; в-третьих, есть внементальная область вещей в мире. Фундаментальный семантический вопрос, как и почему языковые выражения вообще могут к чему-либо относиться, получает ответ лишь в результате точного анализа этих трех областей. И прежде всего для его прояснения нужно более пристально взглянуть во вторую область: именно она служит посредницей между языковыми высказываниями и вещами в мире. На первый взгляд абсолютно неясно, что следует понимать под претерпеваниями в душе. Идет ли речь о ментальных образах вещей в мире, о голых ментальных актах или об элементах некоего ментального языка? И можем ли мы лишь потому направляться на вещи в мире посредством письменных или устных слов, что они всегда связаны с претерпеваниями в душе? Средневековые комментаторы подробно обсуждали эти вопросы, которые, естественно, были тесно связаны с фундаментальным вопросом дискуссий об интенциональности. Ведь если мы действительно вступаем в отношение к чему-либо только через посредство претерпеваний в душе, необходимо объяснить, каким образом сами эти претерпевания могут к чему-либо относиться. Или в другой формулировке: если языковая референция всегда опосредована ментальными сущими и вообще возможна лишь благодаря присутствию этих сущих, то каким образом обладают референцией к чему-либо эти ментальные сущности? Это и есть, безусловно, основной вопрос дискуссий об интенциональности: каким образом претерпевание в душе (будь оно ментальным образом или ментальным сущим иного рода) направляется на что-либо? Как оно может быть интенциональным?

Связь семантических дебатов вокруг первой главы «*De interpretatione*» с дискуссиями об интенциональности еще более укрепилась благодаря терминологии, восходящей к рецепции аристотелевского текста арабами. Действительно, аль-Фараби в Комментариях к «*De interpretatione*» употребил для обозначения претерпеваний

в душе арабское выражение «*ma' qul*», переданное в латинском переводе как «*intentio*»<sup>27</sup>. На основании этой рецепции в XIII–XIV вв. было обычным делом употреблять термины *passio animae* и *intentio* как синонимы<sup>28</sup>. Оба термина служат обозначением ментальных сущих, наличие которых необходимо для того, чтобы мы имели возможность направляться на что-либо посредством письменных и устных слов. Естественно, употребление этих выражений ставит вопрос о том, в силу чего эти ментальные сущности вообще способны направляться на что-либо, какую особенную структуру они должны являть в себе.

Тесная связь между дискуссиями о семантике и об интенциональности имеет, однако, не только аристотелевские, но и августиновские истоки. В диалоге «*De magistro*» [«Об учителе»] Августин в одном месте сформулировал вопрос: на что мы нацеливаемся, когда понимаем некий языковой знак, — например, слово «человек»? В нормальном случае мы, конечно, нацеливаемся не только на само слово: когда мы понимаем слово «человек», мы вступаем в отношение не к одному лишь определенному именованию. Скорее мы нацеливаемся на саму вещь, то есть на человека из плоти и крови, обозначенного словом. Согласно Августину, это возможно потому, что, как только мы услышим языковой знак<sup>29</sup>, наша *intentio* направляется на обозначенную вещь. Что представляет собой эта *intentio*? Прежде всего под *intentio* можно было бы понять вообще направленность на определенную вещь. Но такое понимание тотчас рождает вопросы о том, в силу чего возможно нацеленное внимание и в каком отношении оно стоит к говорению и слу-

<sup>27</sup> Об истории переводов см.: Gyekye, 1971, и Knudsen, 1982, 479. Как подчеркивает Gyekye, 1971, 35–36, аль-Фараби употребляет выражение «*ma' qul*» как синоним «*ma' na*», а «*ma' na*» в латинском переводе его же текста «*De intellectu*» прямо передавалось через *intentio*. В латинской рецепции позднейших арабских авторов термин *intentio* был, таким образом, зарезервирован для обозначения претерпеваний в душе (гр. πάθημα τῆς ψυχῆς). См. у Аверроэса, *Commentum medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis*, differentia prima (ed. Hissete, 1996, 1): «Dicemus ergo quod dictiones quibus ratiocinatur significant primo intentiones quae sunt in anima...» [«Итак, скажем, что речения, посредством которых мы рассуждаем, первично обозначают интенции, пребывающие в душе...»]

<sup>28</sup> Напр., см.: Ockham, *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 7).

<sup>29</sup> *De magistro* VIII, 24 (CCSL XXIX, 184): «...auditis signis ad res significatas feratur intentio» [«...когда мы слышим знаки, интенция обращается к обозначенным вещам»]. (Благодарю Петера Шультесса за указание на это место.)

шанию некоего слова. Запускает ли слушание и говорение некую ментальную «направленность»? Или же успешное говорение и слушание всегда уже предполагают «направленность»? И какой ментальный акт или состояние следует подразумевать под этой «направленностью»? Эти вопросы показывают, что проблема успешного употребления знаков непосредственно приводит нас к проблеме интенциональности.

Еще более тесную связь между семантикой и теорией интенциональности утверждает Августин в трактатах «*De Doctrina Christiana*» [«О христианском учении»] и «*De trinitate*» [«О Троице»], где он развивает свое учение о «внутреннем слове». Августин исходит из следующего тезиса: мы лишь потому способны посредством устных слов направляться на вещи в мире, что обладаем «словами в сердце», которые рождаются, когда мы обретаем знание о вещах, и которые не принадлежат ни к одному конвенциональному языку<sup>30</sup>. За этим тезисом стоят, в современной терминологии, по меньшей мере три частных тезиса: менталистский тезис (успешное употребление языка возможно лишь при условии, что имеются определенные ментальные состояния), структурный тезис (ментальные состояния представляют собой ментальные слова и, следовательно, обладают языковой структурой), универалистский тезис (ментальные слова не могут принадлежать никакому определенному языку; они суть элементы универсального ментального языка). Все три тезиса непосредственно приводят к проблематике интенциональности. Действительно, природу ментальных слов и функцию, выполняемую ими при употреблении устных слов, можно понять, только объяснив, каким образом вообще возможно образовать в уме относящиеся к чему-либо языковые сущности. Как возможно образовать ментальное слово для сущего «человек»? И в силу чего это ментальное слово способно относиться к человеку: исключительно в силу того, что оно возникает на основе причинного отношения к человеку или на основе иных

<sup>30</sup> В *De Doctrina Christiana* I, 12 (CCSL XXXII, 13) Августин говорит о «*verbum quod corde gestamus*» [«слове, которое вынашиваем в сердце»]; в *De trinitate* XV, 19 (CCSL L, 486) он замечает: «*...verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius*» [«...слово, которое произносим в сердце, которое не принадлежит ни греческому, ни латыни, ни какому-либо другому языку»]. Краткую интерпретацию этих фрагментов дает Panaccio, 1999, 111–118.

факторов? Средневековые читатели Августина сознавали, что эти вопросы нуждаются в прояснении, и поэтому в дебатах вокруг интенциональности непосредственно обсуждали учение о «внутреннем слове». В определенном смысле они очень тесно увязывали это учение с аристотелевской доктриной «претерпеваний в душе», отождествляя эти претерпевания с *verba in corde* [словами в сердце]<sup>31</sup>.

Еще один важный исходный пункт средневековых теорий интенциональности — латинская рецепция арабской оптики. Арабские авторы, чьи тексты активно осваивались в XIII в., детально обсуждали вопрос о том, при каких условиях возможно зрительное восприятие. Они разработали различные модели, призванные объяснить, в каком отношении к акту должен стоять чувствуемый объект, чтобы его можно было успешно воспринять. Особенно влиятельной в латинской рецепции оказалась модель, предложенная Альхазеном в трактате «*De aspectibus*» [«О перспективе»]. Она была положена в основу теории перспективистов — группы авторов (Роджер Бэкон, Джон Пеккам, Витело и т. д.), создавших в XIII в. трактаты по оптике<sup>32</sup>. Согласно этим авторам, зрительное восприятие возможно лишь в том случае, если от воспринимаемого объекта переносятся в орган зрения особые сущности — так называемые *species*. Так как эти сущности всегда переносятся через некую среду, как правило, через воздух, они называются также *species in medio* [*species* в среде]<sup>33</sup>. Вопросы о том, каков онтологический статус этих сущностей и каким образом они переносятся через среду, в XIII в. оставались спорными. Однако бесспорным считалось, что их наличие составляет необходимое условие любого зрительного восприятия. Ибо только благодаря *species in medio* нечто вообще

<sup>31</sup> Это отождествление обнаруживается у Фомы Аквинского в *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 1, lect. Q (ed. Cai, 1952, 7). Fuchs, 1999, 155, справедливо говорит в связи с этим о «синтезе аристотелевского и августиновского подхода». Оккам тоже сочетает аристотелевские и августиновские источники, когда отождествляет в *Summa logicae* I, 1 (OPh I, 7) *passiones animae* и *verba mentalia*.

<sup>32</sup> См. обзор в работах: 2 статьи Lindberg за 1979, Smith, 1981, а также введение к изданию: Roger Bacon, *Perspectiva* (ed. Lindberg, 1996, XXV–XCIV).

\* Автор оставляет этот латинский термин без перевода, так как его значение отнюдь не очевидно и нуждается в детальном прояснении, которое приводится лишь на последующих страницах. Поэтому и мы воздерживаемся от того, чтобы предлагать русские эквиваленты *species*. — Прим. пер.

<sup>33</sup> Подробное изложение темы см. в работах: Maier, 1967, Tachau, 1982 и 1988, 3–16.

могло достигнуть воспринимающего субъекта и только благодаря этим сущностям воспринимающий субъект мог воспринять форму объекта восприятия, как того требовала аристотелевская теория.

Решающее значение имел тот факт, что *species*-теория обсуждалась не только в тесных рамках оптики. В ней видели теорию, призванную служить общим основанием моделей чувствования, так как в зрении усматривали парадигматический случай чувствования как такового. Если, как утверждалось, именно *species* позволяют нам принимать в себя формы, то любое объяснение этого принятия должно начинаться со *species*. И прежде всего надлежало выяснить, какова структура этих сущностей. Представляют ли они собой отображения воспринимаемых объектов, нужно ли считать их материальными или нематериальными отображениями? Принимаем ли мы в себя чувственные формы лишь в силу того, что способны принимать в себя, в качестве *species*, отображения чувствуемых объектов? Уже эти вопросы показывают, что возникает тесная связь между *species*-теорией и спорами об интенциональности. Действительно, эти вопросы нацелены на основную проблему всей дискуссии: каким образом в акте чувствования вообще возможно быть направленным на что-либо?

Связь *species*-теории с дебатами вокруг интенциональности была усилена прямым употреблением выражения «*intentio*». Так, Роджер Бэкон в трактате «*De multiplicatione specierum*» [«Об умножении *species*»] (ок. 1260) утверждал, что *species* — это не сам воспринимаемый предмет (например, когда кто-то видит дерево, в орган зрения смотрящего переносится не само дерево), а лишь интенция предмета. И эта интенция обладает «более слабым бытием», нежели сам предмет<sup>34</sup>. Это замечание породило жаркие дискуссии о том, что следует понимать здесь под интенцией и каков онтологический статус этой сущности. Надлежит ли понимать под «более слабым бытием» такой статус, который хотя и подчинен статусу материального объекта, но и сам имеет материальную

<sup>34</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum* I, 1 (ed. Lindberg, 1983, 4): «*Intentio vocatur in usu naturalium propter debilitatem sui esse respectu rei, dicentis quod non est vere res sed magis intentio rei, id est similitudo*» [«У тех, кто занимается естественной философией, принято называть так интенцию по причине слабости ее бытия в сравнении с вещью: подразумевается, что это в действительности не вещь, а скорее интенция вещи, то есть подобие»].

природу? Или же здесь подразумевается нематериальность? И каким образом интенция приобретает подобный статус?

Наконец, последний исходный пункт средневековых дискуссий вокруг интенциональности нужно вновь искать в августиновской традиции. В кратком, но весьма влиятельном «*Quaestio de ideis*» [«Вопросе об идеях»] Августин предложил модель объяснения внутрибожественного знания, которая горячо обсуждалась на протяжении всего Средневековья<sup>35</sup>. Согласно этой модели, Бог обладает знанием обо всех вещах, как существующих актуально, так и о существующих в возможности, поскольку в Его интеллекте присутствуют идеи вещей. Эти идеи неизменны и непреходящи, благодаря чему Бог в любой момент времени, начиная с акта творения и позже, может обладать знанием о вещах в мире. Этот платоновский по духу тезис вызвал в Средние века оживленные дискуссии. Действительно, что нужно понимать под божественными идеями: общие формы или наброски индивидуальных вещей? И каков их статус в божественном интеллекте? Тожественны ли они божественному интеллекту или некоторым образом отличны от него? Эти вопросы, изначально обсуждавшиеся в теологическом контексте, возросли в своей философской значимости после того, как в XIII в. некоторые авторы (среди которых был Дунс Скот) пришли к мысли, что между божественным и человеческим знаниями имеется определенная аналогия. Действительно, как Бог обладает знанием о вещах благодаря идеям, так и человек обретает знание с помощью идей; и как божественные идеи нельзя отождествлять ни с материальными вещами в мире, ни с самим божественным интеллектом, точно так же и человеческие идеи не тождественны ни материальным вещам, ни человеческому интеллекту. Это особые сущности, обладающие не «реальным», а лишь «объективным» бытием (то есть бытием в качестве объек-

<sup>35</sup> О средневековой рецепции см.: de Rijk, 1975, и Hoenen, 1997. О средневековой истории понятия «идея» см.: Namasse, 1990. Hoenen указывает на то, что рецепция августиновского учения происходила особенно активно и продуктивно в период между 1250 и 1330 г. Именно в это время учение об идеях, изначально мыслившееся как метафизическое, переносится в эпистемологический контекст. В его основе уже не стоит вопрос о том, в какой мере божественные идеи суть «прообразы» вещей; скорее обсуждается, каким образом Бог с помощью идей может иметь знание о вещах в мире. Отныне ведущий вопрос звучит так: какую роль играют идеи в когнитивном процессе, первично — в божественном, вторично — также в человеческом?

тов интеллекта), иначе говоря — «умопостигаемым», или «интенциональным», бытием<sup>36</sup>.

В противопоставлении двух разных способов бытия и в эксплицитном употреблении выражения «интенциональный» в средневековых дискуссиях вновь обнаруживается особая терминология, сыгравшая важную роль в дебатах вокруг интенциональности. Но в этих дебатах предметом обсуждения стал также центральный содержательный вопрос. А именно: если познавательная направленность на предметы в мире возможна лишь при посредстве особых ментальных сущих — так называемых идей, то каковы отличительные признаки, или свойства, этих сущих? Что имеется в идеях такого, что мы с их помощью обретаем способность направляться на что-либо? А ссылка на «интенциональное бытие» этих идей, естественно, рождает следующие вопросы: о каком онтологическом статусе идет речь, как относится этот статус к тому, который присущ внementальным предметам? Именно по этим вопросам, глубоко затрагивающим проблематику онтологии и теории познания, развернулись жаркие споры между авторами XIII–XIV вв.

Краткое описание источников и отправных точек средневековых дискуссий об интенциональности показывает, что эти дискуссии в различных контекстах опирались на разные тексты: в теории чувственного восприятия — на вторую книгу трактата «*De anima*», в теории мышления — на третью книгу «*De anima*» и на августиновский трактат «*Quaestio de ideis*», в семантике — на первую главу «*De interpretatione*» и на тексты Августина о «внутреннем слове», в оптике — на труд Альхацена «*De aspectibus*» и на его латинскую рецепцию в текстах перспективистов<sup>37</sup>. Сколь бы ни были, однако, различными эти контексты, они все обнаруживают общность терминологии; во всех них идет речь об интенциях или об интенциональном бытии. Но прежде всего они обнаруживают общность в постановке проблемы. Во всех контекстах дается ответ на вопрос о том, каким образом возможна направленность на что-

<sup>36</sup> См.: Duns Scotus, *Ordinatio* I, dist. 36, q. u., n. 28 (Wat. VI, 281f). Скот прямо утверждает (*ibid.*): «...motiva quae adducuntur de intellectu divino, videntur posse adduci de intellectu nostro» [«...доводы, которые приводятся в отношении божественного интеллекта, видимо, можно привести и в отношении нашего интеллекта»].

<sup>37</sup> Это, естественно, лишь важнейшие тексты. Наряду с ними важную роль играли и другие натурфилософские сочинения Аристотеля (например, *De sensu et sensato*), арабские Комментарии к «*De anima*» и «Сентенции» Петра Ломбардского.

либо, будь то направленность в акте чувствования (особенно в акте зрения), в акте мышления (божественном или человеческом) или в языковом акте. Ввиду этих разных контекстов исследование средневековых теорий интенциональности не должно сосредотачиваться лишь на некоторых немногочисленных формах интенциональности, вроде тех форм (надежды, желания, памятования и т. д.), которые в сегодняшних дискуссиях сплошь и рядом приводятся в качестве типичных примеров интенциональных актов и состояний. Исследование, принимающее во внимание многообразие исходных позиций средневековых авторов, обязано опираться на несколько оснований и сформулировать несколько ведущих вопросов:

- 1) *Интенциональность актов чувствования.* Как объяснить, что видение всегда есть видение чего-то, слышание — слышание чего-то и т. д.? Какие процессы чувствования и какие изменения в органе чувства должны произойти, чтобы стали возможными подобные интенциональные акты чувственного восприятия? Если же говорить об аристотелевской теории чувствования, необходимо задаться вопросом: как именно должна быть воспринята чувственная форма, чтобы осуществился акт чувствования?
- 2) *Интенциональность актов мышления.* Как объяснить нашу способность к ментальному схватыванию чего-либо? Какие когнитивные процессы должны иметь место, чтобы стали возможными интенциональные акты мышления? Если говорить об аристотелевской теории мышления, необходимо, в частности, задаться вопросом: как именно должна быть воспринята умопостигаемая форма, чтобы осуществился акт мышления? А применительно к тому, что было привнесено Августином в эту теорию, следует спросить: как относится акт мышления к идеям, первично существующим в божественном, а вторично — в человеческом интеллекте?
- 3) *Интенциональность языковых высказываний.* Как объяснить, что устные и письменные слова, а также целые предложения на что-то направлены? Какими семантическими свойствами должны обладать слова и предложения, чтобы стали возможными подобные интенциональные языковые акты? Если же говорить

об аристотелевской семантике, необходимо, в частности, задать вопросом: каким образом устные и письменные слова должны быть связаны с претерпеваниями в душе, чтобы иметь возможность относиться к чему-либо? И что представляют собой эти претерпевания в душе?

В дальнейшем исследовании мы будем держать в поле зрения все три проблемные области. Естественно, в зависимости от автора или группы авторов акцент будет ставиться на разных пунктах. Действительно, одни средневековые авторы сосредоточиваются на интенциональности актов чувствования, тогда как других заботит скорее интенциональность в области интеллекта, а третьих — языковая интенциональность. Но, несмотря на различия в акцентах, необходимо учитывать все три области. Высказанное У. Лайонсом наблюдение о современных дебатах вокруг интенциональности применимо и к средневековым дискуссиям: «Интенциональность обнаруживается во многих местах, хотя в каждом из этих мест — в иной форме»<sup>38</sup>. Цель широкомасштабного исследования должна заключаться в том, чтобы провести разыскания во всех этих различных местах и путем строгого текстового анализа установить, в какой форме являет себя интенциональность в каждом из этих мест.

### **§ 3. Методологические замечания**

Предыдущие замечания показали, что споры об интенциональности в Средние века велись с самых разных позиций и не могут быть сведены к одному-единственному проблемному полю (например, к проблеме чисто интеллектуальных актов) или даже к одному-единственному теоретическому подходу (например, к тому, которому следовал Brentano, ссылаясь на «схоластов Средневековья»). Они также показали, что исследование надлежит вести одновременно с различных точек зрения, распутывая целый клубок из разных способов постановки вопроса. Но, чтобы оно не превратилось, ввиду множества текстов, в простое накопление необозримого материала, придется ограничить область исследова-

---

<sup>38</sup> Lyons, 1995, 161: «...intentionality is to be found in a number of places, though in a different form in each of those places».

ния. К тому же необходимо определить некоторые методологические принципы, которые позволят структурировать текстовый материал и дать ему философскую, а не просто филологическую характеристику.

Первое ограничение касается установления временных границ области исследования. В данной работе будут рассматриваться теории интенциональности, созданные между 1252 (начало преподавательской деятельности Фомы Аквинского в Париже) и 1332 гг. (завершение Адамом Вудхэмом второго Комментария к «Сентенциям»). Разумеется, эти восемьдесят лет — лишь краткий период в истории средневековой философии. Но они представляют собой период в высшей степени живой и напряженный, а с точки зрения развития теорий интенциональности — важнейший. Хотя проблематика, связанная с интенциональностью, формулировалась и обсуждалась и ранее середины XIII в. (например, у Абеляра и других авторов XII в.)<sup>39</sup>, только с середины XIII в. она предстала во всей своей сложности, ибо только с этого момента в учебной практике университетов выявились те линии традиции, которые были коротко обрисованы в предшествующих параграфах: аристотелевская теория чувственного восприятия и мышления, аристотелевская и августиновская семантика, перспективистская оптика и августиновская теория идей. Особую динамичность дискуссиям об интенциональности не в последнюю очередь придавало одновременное присутствие множества линий традиции и отправных пунктов. Благодаря этому динамизму в короткий восьмидесятилетний промежуток времени сложились различные теоретические модели, которые отчасти дополняли друг друга, отчасти же вступили в конкуренцию друг с другом. Естественно, проблематика интенциональности оживленно обсуждалась и после 1332 г., то есть после первого поколения оккамистов. В первую очередь надлежит упомянуть Буридана и его последователей, авторов круга Джона Майора, немецких альбертистов XV в. и испанских схоластов XVI в. Конкретный анализ учений этих авторов — учений,

<sup>39</sup> Проблематика интенциональности явно присутствует в «*Tractatus de intellectibus*» Абеляра (хотя подлинность этого текста подвергается сомнению). Здесь прямо обсуждается вопрос о том, каким образом интеллект может быть направлен на что-либо. В этом сочинении Абеляр непосредственно употребляет термин «*intentio*». См.: *Des intellections*, § 19 и 47 (ed. Morin, 1994, 38 и 52).

которые сводятся к пяти моделям и к их деконструкции, — в любом случае потребовал бы отдельного исследования.

Следующее ограничение касается отбора текстов. Даже в рамках относительно краткого промежутка в восемьдесят лет в оксфордских и парижских кругах, а также в немецких доминиканских школах и Болонском университете было создано столько текстов по проблемам интенциональности, что рассмотреть их все невозможно. Поэтому мы не пытались дать обзор как можно большего числа текстов и авторов. Вместо этого мы отобрали в качестве образца несколько центральных текстов и представили пять моделей, каждая из которых опирается на один определенный теоретический подход и концентрируется на определенном аспекте комплексной проблематики. Безусловно, можно изучить и другие тексты, в которых содержатся подступы к иным моделям или к модификациям наших пяти моделей. Настоящее исследование никоим образом не претендует на исчерпывающую полноту. Наоборот, мы считаем необходимым избегать в изложении претензий на полноту и всеохватность, ибо цель историко-философского исследования (в противоположность собиранию материала) не может заключаться в обзоре наибольшего возможного количества текстов и авторов. Такое исследование скорее преследует цель — опираясь на показательные тексты, реконструировать философские модели, выявить их конкретные предпосылки и подвергнуть испытанию силу их аргументов.

Реконструкция моделей требует, естественно, и терминологических исследований. Необходимо пристально взглянуть в то, в каких контекстах вообще шла речь об интенциях или об интенциональном существовании, и установить, в каком смысле употреблялся термин «*intentio*» в XIII–XIV вв.<sup>40</sup> Но, разумеется, историко-философское исследование нельзя безоговорочно приравнять к истории терминологии. Ибо, с одной стороны, проблематика интенциональности рассматривалась и в тех контекстах, где вовсе не шла речь об *intentiones* или *intentionalitas* (например, в спорах вокруг *species* или ментального языка); с другой стороны, в некоторых дискуссиях (например, по вопросам этики или теории поведения) говорили об *intentiones*, не имея

<sup>40</sup> Обзор истории этих понятий содержится в работах: Engelhardt, 1976, Knudsen, 1982.

в виду проблематику интенциональности<sup>41</sup>. Здесь нужно именно проводить различие между историей проблематики интенциональности и историей термина «*intentio*». Они нетождественны друг другу, хотя в значительной мере и перекрывают друг друга<sup>42</sup>. В последующих анализах текстов мы всегда будем опираться на проблематику интенциональности безотносительно к тому, формулировалась ли и обсуждалась ли она с помощью термина «*intentio*» или с помощью других технических терминов.

Если историко-философское исследование нельзя безоговорочно ограничить историей терминологии или доксографическим описанием, оно, безусловно, сталкивается с методологической проблемой. С одной стороны, философские модели минувшей эпохи нужно извлечь и реконструировать, опираясь на их прошлый контекст. Только так можно избежать искажающих анахронизмов и ложных толкований и только так удастся выявить способы постановки вопросов и формы аргументации, характерные для определенного периода, в данном случае для конца XIII — начала XIV в. С другой стороны, теории прошлого следует подвергнуть анализу и оценке в их конкретном систематическом содержании.

<sup>41</sup> Это образцово показал Simonin, 1930, применительно к Фоме Аквинскому. То же самое можно сказать и о других авторах, например, об Оккаме, который, с одной стороны, обсуждает проблематику интенциональности в контексте теории чувствования (например, *In III Sent.*, q. 3; *OTh VI*, 105–129), не говоря об *intentiones*, а, с другой стороны, прямо говорит об *intentiones* в этическом контексте (*In III Sent.*, q. 11; *OTh VI*, 372), не касаясь вопросов теории интенциональности в узком смысле.

<sup>42</sup> История терминологии (например, Engelhardt, 1976) большей частью прослеживается до арабских схем употребления термина «*intentio*» в XIII в. Но такой подход, сколь бы результативным и любопытным он ни был с филологической точки зрения, не оправдан по отношению к философской проблеме интенциональности (см. содержательную критику чисто историко-терминологического подхода в работах: Caston, 1993, 2001). Нужно выяснить, в каких контекстах ставились следующие вопросы: в силу чего акты восприятия и мышления могут к чему-либо относиться, каким образом они получают свое содержание, как возможно мыслить то, для чего нет никакого непосредственно данного материального объекта? Употреблялся ли при обсуждении этих вопросов термин «*intentio*» — дело второстепенное. Для исследования проблематики интенциональности принятие этого термина за исходный пункт может даже увести на ложный путь, как показал Hasse в отношении Авиценны. Действительно, в латинском переводе трактата Авиценны «*De anima*» термин «*intentio*» означает атрибут чувствуемого объекта, а вовсе не содержание ментального акта. Поэтому Hasse, 2000, 128, решительно утверждает: «Будет показано, что у Авиценны психологическая теория “интенций” фактически не имеет ничего общего с интенциональностью, а также с этическими или логическими “интенциями”».

Только так можно избежать простого пересказа текстов и чисто имманентной интерпретации и только так удастся понять, почему текст некоторого периода прошлого еще и сегодня представляет философский интерес. Между историко-философскими и систематическими ожиданиями, которые возлагаются на историко-философскую работу, всегда существует определенное напряжение, разрешить которое не так просто и в данном исследовании. Так или иначе следует учитывать оба полюса этого напряжения; контекстуальная реконструкция моделей непременно должна сопровождаться оценкой аргументации. Чтобы прояснить конкретные систематические подходы некоторых текстов, приходится отчасти устанавливать параллели с сегодняшними дебатами вокруг интенциональности, ибо чаще всего лишь сопоставление средневековых и современных авторов позволяет увидеть, в чем заключалась оригинальность средневековых текстов и что в них сохраняет значимость и за пределами минувшего исторического контекста. Но такое сопоставление не должно проводиться некритически. Здесь нужно иметь в виду по меньшей мере три методологические проблемы.

Первая проблема касается постановки вопроса, на которую ориентируется исследование в целом. Если исходить из сегодняшних дискуссий об интенциональности, это прежде всего вопрос о том, каким образом человек может нацеливаться на что-либо в своих актах чувствования, мышления и говорения. При этом то обстоятельство, что такая нацеленность имеет преимущественно *активный* характер, представляется самоочевидным. Если же, напротив, исходить из средневековых дискуссий, это вовсе не будет самоочевидным<sup>43</sup>. Одним из центральных вопросов, занимавших средневековых авторов, был как раз вопрос о взаимоотношении активности и пассивности, а именно: следует ли понимать интенциональность как деятельную направленность на объекты в мире или скорее как пассивное принятие и дальнейшую обработку

---

<sup>43</sup> На это справедливо указывает Tschau, 1999. Она подчеркивает, что оптическая проблема, а именно каким образом глаз в процессе зрительного восприятия аффицируется лучами света и особыми сущностями (прежде всего *species in medio*), составляла центральную проблему средневековых дискуссий об интенциональности. Но и здесь, безусловно, следует избегать перекосов. Необходимо подчеркнуть, что оптическая проблема — лишь одна из проблем, образующих целый клубок.

определенных напечатлеваний? Так как этот вопрос поднимался многими авторами и даже давал повод к бурным спорам, его приходится вновь и вновь затрагивать при описании каждой из моделей. Было бы ошибкой заранее считать, что все средневековые авторы понимали интенциональность как некое активное нацеливание и всего лишь пытались объяснить процесс этого нацеливания.

Вторая проблема затрагивает теоретические рамки дебатов об интенциональности. В современных дискуссиях, как правило, принимается за самоочевидное, что интенциональность — это особый признак *ментальных* актов и состояний. Отчасти, вслед за Brentano, даже признается, что интенциональность есть именно тот характерный признак, который отличает ментальные акты и состояния от физических<sup>44</sup>. При этом весьма широко используется понятие сознания [*Geist, mens*], которое представляет собой своеобразное сочетание картезианства и материализма<sup>45</sup>. Действительно, с одной стороны, ментальные акты и состояния отличаются от материальных и характеризуются так, как это типично для картезианской традиции: как такие акты и состояния, которые осознанны, непосредственно даны и постижимы в своем истинном виде. Но, с другой стороны, в явном размежевании с картезианским дуализмом, подчеркивается, что ментальные акты и состояния всегда имеют материальную основу; их нельзя приписывать какой-либо нематериальной субстанции. Подобное смешение картезианских и материалистических элементов, естественно, создает проблемы. В первую очередь встает вопрос: как тогда объяснить, что интенциональные акты или состояния, с одной стороны, в силу своих особых характеристик не могут быть сведены к материальному состоянию мозга или отождествлены с ним,

<sup>44</sup> Что касается Brentano, его поняли так (например, Field, 1978), что в его интерпретации интенциональность есть нередуцируемая нематериальная характеристика ментальных актов и состояний: характеристика, которая необъяснима в рамках материалистической теории. Но такое понимание текстов Brentano вряд ли верно, как показано в работе Haldane, 1989. Действительно, Brentano не выбирает некую материалистическую теорию в качестве исходного пункта и не пытается показать, что интенциональности нет места в рамках подобной теории. Он был скорее антиматериалистом; психические феномены, с его точки зрения, — не материальные объекты или свойства, но всего лишь впечатления души (см. выше, прим. 4). Интенциональность для Brentano — признак, отличающий один класс *феноменов* от другого.

<sup>45</sup> Putnam, 1994a, удачно называет это «картезианской картиной с примесью материализма».

а с другой стороны, находятся в тесной связи с состоянием мозга или даже реализуются в этом состоянии?

Этот сложный вопрос, вновь и вновь возникающий в сегодняшних дебатах<sup>46</sup>, нельзя просто перенести на средневековые дискуссии: нельзя даже в том случае, когда проводится сравнение между средневековыми и современными моделями. Нужно всегда иметь в виду, что средневековые авторы разрабатывали свои модели в рамках аристотелизма (с долей заимствований из неоплатонизма), где ментальные и материальные акты не противостояли друг другу дуалистически, но где также не предпринималось попыток «натурализировать» ментальные акты. Для авторов XIII–XIV вв. главный вопрос заключался не в том, можно ли отождествить интенциональные ментальные акты, несмотря на их особые характеристики, с материальными актами<sup>47</sup>. Для них главным был вопрос о том, каким образом цельная *личность* может обладать интенциональными актами и состояниями в разных сферах — как в сфере чувственного восприятия, так и в сфере интеллекта. Отвечая на него, они всегда исходили из того, что одни из этих актов (а именно из области чувствования) всегда обладают некоторыми материальными аспектами, так как могут совершаться лишь в органическом теле, тогда как другие (а именно из области интеллекта) чисто нематериальны. В этом пункте средневековые авторы были в лучшем случае «полуматериалистами», по справедливому замечанию Роберта Паснау<sup>48</sup>. Применительно к этому аристотелевскому подходу, учитывающему несколько областей, было бы ошибочным принимать за исходную позицию одну-единственную область — область ментальных актов и состояний — и на со-

<sup>46</sup> Согласно Lyons, 1995, 5, этот вопрос вообще является центральным во всех сегодняшних дискуссиях.

<sup>47</sup> Это объясняется не только тем, что они располагали другим понятием ментальности, нежели современные авторы, а именно аристотелевским понятием, которое помимо когнитивных функций приписывало уму (точнее, *душе*) также вегетативные функции. Важно было еще и то, что они исходили из другого понятия материи. Для них материя была чем-то чисто потенциальным, что актуализируется только соединением с формой. Для мыслящего по-аристотелевски автора было невозможно представить, что порция материи сама по себе обладает состояниями и актами. Как справедливо подчеркивает Burnyeat, 1992, 26, именно в разном понимании материи заключается решающее различие между авторами-аристотеликами и авторами физикалистско-материалистической ориентации.

<sup>48</sup> См.: Pasnau, 1997a, 36.

временный манер ставить эту область в отношение к некоей чисто материальной области.

Третья методологическая проблема, которую следует иметь в виду при сопоставлении средневековых и современных моделей, касается анализа языковых выражений. В результате лингвистического поворота XX в. многие авторы, принадлежавшие к аналитической традиции, попытались исследовать проблематику интенциональности на почве языка. Согласно основополагающему методологическому допущению, особые характеристики интенциональных актов и состояний яснее всего проявляют себя в высказываниях относительно этих актов и состояний. Так, высказывания об интенционалах не подразумевают ни экзистенциальных обязательств («Петр думает о Пегасе» не подразумевает ни того, что «Пегас существует», ни того, что «Петр существует»), ни обязательств истинности («Петр думает, что Земля плоская» не подразумевает ни истинности, ни ложности утверждения «Земля плоская»). В таких высказываниях коэкстенциональные выражения не могут подменять друг друга *salva veritate* [с сохранением истинностного значения] («Петр считает, что Цицерон был великим государственным деятелем» нетождественно выражению «Петр считает, что Туллий был великим государственным деятелем»). Р. Чизолм и П. Гич, исследовавшие эти и прочие особенности высказываний об интенционалах, прямо указывают на то, что примеры подобного семантического анализа содержатся в средневековых текстах<sup>49</sup>. Из этого можно было бы заключить, что уже средневековые авторы совершили лингвистический поворот и обсуждали проблему интенциональности как преимущественно проблему семантических свойств предложений.

Разумеется, и в этом случае нужна осторожность. Нельзя заранее считать, что все средневековые авторы уже совершили лингвистический поворот. Правда, в XIV в. действительно находятся некоторые философы (Ричард Килвингтон, Уильям Хейтсбери, Жан Буридан и др.), которые занимались языковым анализом и в рамках эпистемической логики исследовали именно те проблемы, на которые обратили внимание Р. Чизолм и П. Гич<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> См.: Chisholm, 1967, 9–10, и Geach, 1972.

<sup>50</sup> Biard, 1988, убедительно показал это на примере Буридана. Обзор развития эпистемической логики и ее применения к проблематике интенциональности см. в работе: Boh, 1993.

Но в XIII в. было много других авторов, не принимавших лингво-аналитического подхода. Да и для авторов XIV в. остается верным, что они, как было показано выше, подходили к проблематике интенциональности в несколько этапов. Языковая интенциональность была для них лишь *одной из* форм интенциональности, отнюдь не единственной, равно как и лингвистический анализ был для них лишь *одной из* форм анализа, отнюдь не единственной. Столь же большое значение они придавали анализу процессов чувствования и интеллектуальной деятельности, не артикулируемой в языковой форме. Поэтому, чтобы избежать сужения поля зрения до одного определенного подхода, мы в этом исследовании будем рассматривать разные формы анализа. Теории восприятия и мышления будут излагаться, анализироваться и оцениваться в той же мере, что и семантические теории. Только тогда станет очевидным, что средневековые дискуссии об интенциональности изначально полифоничны: это были комплексные дискуссии, в которых сходились вместе голоса из разных областей и традиций.

# Часть I

## Модель формального тождества: Фома Аквинский

Одна из самых влиятельных средневековых теорий интенциональности, которая обсуждалась также в Новое время и оказала воздействие на дискуссии об интенциональности в конце XIX в., восходит к Фоме Аквинскому. В многочисленных трудах Фома обсуждает вопросы, связанные с тем, каким образом возможно познание чего-либо: определенного предмета или предметной области. Ответ на них требует, с его точки зрения, подробного рассмотрения вопроса о том, в силу чего акты и состояния познающего человека могут направляться на что-либо. Ибо только тогда, когда будут прояснены эти фундаментальные вопросы, можно будет на следующем шаге исследовать, каковы те особые условия, при выполнении которых эти акты и состояния способны доставлять не произвольную информацию, но знание. Коротко говоря, прежде чем решать проблему интенциональности, нужно решить проблему познания.

В разных работах Фома подходит к проблеме интенциональности с разных точек зрения, но везде — от раннего *Комментария к Сентенциям* и обеих *Сумм* до *Комментария к De anima*<sup>1</sup> — он отстаивает один главный тезис, лейтмотив его теории интенциональности: в познании человек способен вступать в отношение к чему-либо лишь тогда, когда его интеллект уподобляется объекту, который ему нужно познать и знание о котором он стремится обрести. «Любое познание осуществляется через уподобление познающего познанному»<sup>2</sup>, —

<sup>1</sup> Об интеллектуальном развитии Фомы см.: Tortell, 1993. Я буду говорить в дальнейшем преимущественно о «Сумме теологии» (*Summa theologiae* = ST) и Комментарий к трактату «О душе» (= *Sententia libri De anima*), а отчасти также о «Сумме против язычников» (*Summa contra Gentiles* = ScG) и «Спорных вопросах об истине» (*Quaestiones disputatae De veritate* = *De veritate*).

<sup>2</sup> *De veritate*, q. 8, art. 5 (ed. Leonina XXII, vol. II, 235): «...omnis cognitio est per assimilationem scientis ad scitum». Cp. также *ibid.*, q. 8, art. 8 (ed. Leonina XXII, vol. II, 246).

гласит программное утверждение Фомы. По мнению Аквината, такое уподобление предполагает, что интеллект становится одним с предметом, подлежащим познанию. Поэтому он считает вслед за Аристотелем, что «умопостигаемое в акте есть интеллект в акте», или «ментально познаваемое в акте есть интеллект в акте»<sup>3</sup>. Этот тезис можно назвать *тезисом о тождестве*: когнитивное отношение достигается лишь тогда, когда актуально действующий интеллект отождествляется с актуально познаваемым объектом.

В такой краткой формулировке тезис о тождестве, безусловно, выглядит непонятным и даже абсурдным: как может интеллект отождествиться с объектом? Когда я смотрю на дерево и пытаюсь его познать, как может мой интеллект стать тождественным дереву? Действительно, мой интеллект не превращается в дерево и не принимает в себя никакого дерева<sup>4</sup>. Так как Фома считает, что интеллект уподобляется познаваемому (но не наоборот), очевидно, что тезис о тождестве следует понимать в контексте более широкой теории целенаправленного когнитивного уподобления. Но почему такое уподобление достигается лишь в одном направлении? И в силу какой особой способности интеллект оказывается в состоянии уподобиться познаваемому предмету? Ответить на эти вопросы можно будет лишь после того, как мы выясним, какие условия должны быть выполнены, чтобы стало возможным когнитивное уподобление. Поэтому прежде всего (в § 4) мы более пристально взглянем в когнитивный критерий Фомы. Лишь после

<sup>3</sup> ST I, q. 14, art. 2, corp: «...intelligibile in actu est intellectus in actu». ST I, q. 85, art. 2, ad. 1: «...intellectum in actu est intellectus in actu». Ср. также *Sententia libri De anima* III, 7 (ed. Leonina XLV/1, 236). Я перевожу *intelligibile* как «ментально познаваемое» [geistig Erkennbares], чтобы показать, что здесь речь идет о познаваемом из области интеллекта, не о познаваемом из области ощущения или воображения.

<sup>4</sup> Owens, 1991, 114, подчеркивает центральное значение тезиса о тождестве, но затем говорит, что этот тезис всякий раз наталкивается на следующее возражение со стороны студентов: «Они неизменно протестуют против перспективы *быть* познаваемой вещью. Им не нравится идея стать коричневой коровой или большим злым волком просто потому, что они смотрят на этих животных или думают о них». Если бы тезис о тождестве формулировался таким образом, оставалось бы лишь согласиться со скептически настроенными студентками и студентами. Действительно, невозможно понять, каким образом человек (то есть его интеллект) может в силу когнитивного отношения к корове отождествиться с коровой. Тезис о тождестве станет понятным лишь после того, как мы выясним: 1) в силу каких когнитивных процессов интеллект может отождествляться с объектом познания; 2) каков онтологический статус объекта познания, тождественного интеллекту.

этого (§ 5–8) мы рассмотрим вопрос о том, какие следствия проистекают из этого критерия для объяснения интенциональности в различных областях: в области чувственного восприятия, в области актов мышления и в области языковых высказываний.

## § 4. Когнитивный критерий

На фундаментальный вопрос о том, чем способное к познанию существо, вступающее в отношение к чему-либо, отличается от сущего, к познанию не способного, Фома дает в одном месте краткий ответ, который гласит:

Познающее отличается от не-познающего тем, что не-познающее обладает только своей собственной формой, тогда как познающее по природе способно обладать также формой другой вещи<sup>5</sup>.

На основании этого высказывания можно было бы сформулировать в первом приближении следующий когнитивный критерий:

- 1) Некоторое сущее *x* когнитивно, если оно способно обладать формой сущего *y*.

Фома сформулировал этот критерий в рамках аристотелевской метафизической программы. Поэтому под формой здесь надлежит понимать *субстанциальную* форму, то есть принцип, связанный с материей и во всякий момент времени сообщающий предмету или живому существу определенную структуру. Так, субстанциальная форма человека есть именно тот принцип, который связан с определенной порцией материи (костями, сухожилиями, мускулами и т. д.) и структурирует их таким образом, что из этой взаимосвязи возникает человек, а не какое-либо иное живое существо. Но, с другой стороны, под формой может пониматься и *акцидентальная* форма, то есть принцип, который может быть присущ предмету в один момент времени и утрачен в другой и который сообщает предмету определенное приходящее свойство. Так, форма красного есть принцип, которым красная роза обладает в тот момент времени, в который она красна, и который отвечает за ее специфическую окраску.

<sup>5</sup> ST I, q. 14, art. 1, corp.: «...cognoscentia a non cognoscentia in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius...» Ср. также ST I, q. 80, art. 1, corp.

Главное, с точки зрения Фомы, заключается в том, что способное к познанию существо обладает не только своей собственной субстанциальной или акцидентальной формой, но может также обладать формой какого-либо другого сущего. Так, человек структурируется не только своей собственной субстанциальной формой, но может также обладать субстанциальной формой розы, а именно: он может постигать структурирующий принцип розы и в процессе чувственного восприятия и мышления принимать его в себя. Он способен также постигать и принимать в себя акцидентальную форму розы. В силу этого человек является когнитивным существом, в противоположность розе, которая структурируется только своей собственной формой, но неспособна вдобавок постигать и принимать в себя форму другого предмета.

Если сформулировать когнитивный критерий в столь общем виде, можно, разумеется, тотчас привести примеры, доводящие его *ad absurdum*. Допустим, горящий дом становится причиной возгорания другого дома. В этом случае соседний дом, очевидно, принимает в себя форму другого сущего — акцидентальную форму жара, присутствующую в первом доме, и присваивает ее себе. Несмотря на это, вряд ли мы вправе утверждать, что на этом основании он становится когнитивным. Или: серая стена, перекрашенная в белый цвет, принимает в себя форму другого сущего — акцидентальную форму белого — и по завершении малярных работ присваивает ее себе. Но было бы ошибочным считать, что в силу этого стена становится когнитивной и познает цвет. Именно на этот момент обращает внимание Оккам, когда приводит когнитивный критерий Фомы и критически замечает, что его понимают слишком широко, ибо сущее, не способное к познанию, тоже может принимать в себя форму другого сущего<sup>6</sup>. В критерии 1 сформулировано скорее необходимое условие когнитивности, но условие, никоим образом не достаточное.

Складывается впечатление, что критика Оккама точно определяет слабое место в когнитивном критерии Фомы. Действительно,

<sup>6</sup> *In I Sent.*, dist. 35, q. 1 (OTh IV, 425): «...propositio quam accipit est falsa, quia non est magis de ratione non cognoscentis non habere aliud quam suam formam quam de ratione cognoscentis, nam ita potest non cognoscens recipere aliquid ab alio sicut potest cognoscens» [«...принятый им (Фомой) тезис ложен, так как обладать лишь своей собственной формой свойственно не-познающему не более, чем познающему. Ибо и не-познающее может нечто принимать от иного так же, как познающее»]. Ср. Подробное обсуждение вопроса в работе: Adams, 1987, 1015–1021.

Фома утверждает, что изменение в материальных предметах совершается именно потому, что изменяющийся («претерпевающий») предмет аффицируется формой изменяющего («действующего») предмета и принимает ее в себя<sup>7</sup>. В результате представляется неизбежным тот абсурдный вывод, что любой предмет, изменяющийся через принятие в себя некоторой формы, является познающим.

Однако более внимательное рассмотрение когнитивного критерия показывает, что никакого абсурда нет. Действительно, Фома уточняет, что форма может приниматься разными способами<sup>8</sup>. С одной стороны, она может приниматься именно так, как она существует в материальном предмете, то есть как форма, существующая вместе с материей. Тогда она принимается материальным способом. Именно это происходит, когда дом загорается от соседнего горящего дома или когда стена частично окрашивается в белый цвет. В этом случае дом принимает форму жара материальным способом: он буквально становится жарким и горит. Так же и стена принимает форму белого материальным способом: в определенном месте она изменяет свою поверхность и становится в буквальном смысле белой. С другой стороны, форма может приниматься и без материи. Именно это происходит, когда человек принимает в себя форму жара или белизны и познает их. Он становится не в буквальном смысле жарким или белым, но нематериальным образом схватывает, говоря современным языком, структурный принцип жара или белизны. (Естественно, человек может стать жарким или белым и в буквальном смысле — например, если сунет руку в огонь или нанесет себе на лицо белила. Но тогда он принимает соответствующую форму не как познающее существо, а как материальный предмет. В таком случае он подвергается материальному изменению (наподобие дома или стены.) Если форма принимается нематериальным способом, в принявшем она существует «интенционально», или «духовно», как подчеркивает Фома:

<sup>7</sup> Фома исходит из принципа, согласно которому «omne patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens» [«любое претерпевающее принимает нечто от действующего, поскольку оно — действующее»]. Ср.: *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 168).

<sup>8</sup> См.: *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 169).

Форма постольку принимается претерпевающим без материи, поскольку претерпевающий уподобляется действующему по форме, а не по материи; и, таким образом, чувство принимает форму без материи. Ибо в чувстве и в чувственной вещи форма обладает разными модусами бытия: в чувственной вещи она обладает природным бытием, а в чувстве — интенциональным, или духовным, бытием<sup>9</sup>.

Эти высказывания, естественно, ставят нас перед вопросом: что следует понимать под интенциональным, или духовным [ментальным], бытием в противоположность природному бытию? Но этот главный вопрос мы пока отложим, чтобы подробно рассмотреть его лишь в § 5. В данный момент нам важно одно: более точно сформулировать когнитивный критерий. Очевидно, что Фома понимает его в следующем смысле:

- 2) Некоторое сущее *x* когнитивно только тогда, когда оно способно принимать и удерживать в себе без материи, в интенциональном бытии, форму некоторого сущего *y*.

Если сформулировать критерий таким образом, нетрудно будет опровергнуть выдвинутые против него примеры. А именно: речь всегда идет не только о том, *что* принимается, но и о том, *как* оно принимается. Способное к познанию существо принимает форму не так, как сущее, к познанию не способное: его отличает именно интенциональный способ принятия формы, не тождественный материальному. С точки зрения этого особого способа принятия сущность *y* обладает в *x* особым интенциональным бытием.

Тем не менее когнитивный критерий здесь все еще понимается очень широко. В нем ничего не сказано о том, к какого рода сущим он применим. Очевидно, что животные тоже способны к познанию, как люди, ангелы или Бог. Стало быть, животные тоже могут принимать форму интенциональным способом: например, собака видит нечто белое и принимает соответствующую форму, сама не становясь белой. Поэтому Фома прямо утверждает, что и живот-

<sup>9</sup> *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 169): «...et ideo forma recipitur in patiente sine materia in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale sive spirituale». См. также *Sententia libri De anima* II, 14 (ed. Leonina XLV/1, 127–128); ST I, q. 78, art. 3, corp.; ST I–II, q. 22, art. 2, ad. 3; *Quaest. Disp. De anima*, art. 13, corp.

ные могут направляться на что-либо и некоторым образом нечто познавать<sup>10</sup>. Это вовсе не означает, что животные познают так же, как люди, ангелы или Бог. В когнитивном критерии сформулировано лишь минимальное условие. Для людей (а также для ангелов и Бога) могут вводиться дополнительные условия, необходимые для определенных видов познания (например, для интеллектуального познания). Нужно только иметь в виду, что критерий Фомы не проводит, как это будет принято в посткартезианской традиции, резкой границы между животными и людьми. Люди не противопоставляются изначально животным так, как существа познающие противопоставляются существам не познающим. Применительно к проблематике интенциональности это, естественно, означает, что интенциональность не есть некий особый признак, который заранее признают за человеком и в котором отказывают животным. Напротив, интенциональность с самого начала вводится как такой признак, который *не* является типично человеческим, но приписывается любым существам, способным интенционально принимать в себя форму и удерживать ее в себе<sup>11</sup>. Лишь на следующем этапе нужно будет более точно определить, какие особые виды интенциональности свойственны разным сущим — животным, людям, ангелам, Богу — в силу различия их когнитивных способностей, и объяснить, каким образом эти способности активизируются в каждом конкретном случае.

Но когнитивный критерий и во второй формулировке представляется все еще слишком широким. Действительно, Фома не только утверждает, что животные, люди, ангелы и Бог могут интенционально принимать в себя формы, но и признает такую способность за светом и водой. Неоднократно он даже высказывается метафорически, в том духе, что свет и вода являются «восприимчивыми» к форме, например к цвету<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> См.: ST I, q. 78, art. 4, corp., где Фома отмечает когнитивные способности овцы.

<sup>11</sup> В ST I, q. 14, art. 1, corp., Фома подчеркивает, что способности к познанию присутствуют у Бога, людей и животных, ибо все эти сущие способны принимать форму другого предмета. Между этими сущими, безусловно, устанавливается определенная иерархия: так, лишь в Боге форма принимается абсолютно нематериально, поэтому Бог находится «in summo cognitionis» — «на вершине познания».

<sup>12</sup> *Sententia libri De anima* II, 25 (ed. Leonina XLV/1, 174): «...aer et aqua (quorum utrumque est dyaphanum) sunt perceptiva coloris» [«...воздух и вода (из которых тот и другая прозрачны) восприимчивы к цвету»].

Это на первый взгляд парадоксальное утверждение восходит к аристотелевскому основанию томистской теории чувствования. А именно: в рамках аристотелевской теории чувственного восприятия чувство только тогда может принять в себя форму, когда между органом чувства и чувствуемым предметом имеется некая среда. Например, при созерцании красной розы мы лишь тогда можем принять в себя форму красного, когда между глазом и красным имеется воздушная среда. Если же приблизить глаз вплотную к предмету, он не будет восприниматься<sup>13</sup>. Хотя для разных чувств имеются разные среды (наряду с воздухом это также вода или плоть), любое ощущение нуждается в соответствующей среде.

На эту теорию опирался не только Фома; задолго до него она была известна арабским комментаторам. Они придерживались того воззрения, что при всяком чувственном восприятии форма должна приниматься не только органом чувства, но и соответствующей средой, ибо существование формы в среде есть необходимое условие для того, чтобы форма вообще могла достигнуть органа чувства. В частности, в случае зрительного восприятия они настаивали на том, что форма должна существовать в луче света, то есть в определенной части воздуха, и путем непрерывного умножения передаваться глазу. В XIII в. эта теория была усвоена и развита дальше многими латинскими авторами, так называемыми перспективистами (среди которых был и Роджер Бэкон). По мнению перспективистов, форма пребывает в соответствующей среде благодаря особым сущностям — так называемым *species in medio* [формам в среде]. Бэкон прямо замечает, что, например, в воздушной среде форма «по причине слабости ее бытия в сравнении с вещью» обладает лишь интенциональным бытием<sup>14</sup>. Действительно, в среде форма существует не так, как в объекте восприятия. Например, форма красного, передаваемая от розы к глазу, существу-

<sup>13</sup> См.: *De anima* II, 11 (423b, 20–22).

<sup>14</sup> Roger Bacon, *De multiplicatione specierum* I, 1 (ed. Lindberg, 1983, 4): «Forma quidem vocatur in usu Alhacen, auctoris *Perspectivae*, vulgate. Intentio vocatur in usu vulgi naturalium propter debilitatem sui esse respectu rei, dicentis quod non est vere res sed magis intentio rei, id est similitudo» [«Формой она (*species*) называется согласно словоупотреблению Альхацена, автора *Перспективы*, в обиходном языке. Интенцией она называется по причине слабости ее бытия в сравнении с вещью, согласно принятому у физиков словоупотреблению, гласящему, что это не подлинно вещь, но скорее интенция, то есть подобие, вещи»]. Подробно об этом см.: Lindberg, 1997.

ет в световом луче не так, как в розе. А именно: световой луч не становится буквально красным оттого, что передает форму красного; он заключает в себе эту форму интенциональным способом.

Обращаясь к аристотелевской теории чувственного восприятия, Фома опирается не только на текст *De anima*, но и на теорию перспективистов. Поэтому он придерживается тезиса, что форму принимает не только орган чувства, но и среда, причем принимает интенциональным способом<sup>15</sup>. Но, если связать этот тезис с когнитивным критерием, он обнаруживает одно странное следствие: среда — например, воздух или вода — тоже способна интенционально принимать в себя форму; следовательно, она тоже удовлетворяет когнитивному критерию; следовательно, она тоже представляет собой когнитивное сущее. Ввиду этого следствия не вызывает удивления тот факт, что позицию Фомы оценивают в новейших исследованиях как в высшей степени проблематичную. Например, М. Твидейл считает, что теория Фомы непоследовательна, ибо, с одной стороны, Фома классифицирует в качестве когнитивного все, что способно принимать форму интенциональным способом, а с другой стороны, он соглашается с тем, что воздух и вода способны интенционально принимать в себя форму<sup>16</sup>. Р. Паснау упрекает Фому за то, что тот ни разу не прибегнул к сильному когнитивному критерию. Различие между когнитивным и некогнитивным оказывается у него скорее различием в степени. Поскольку вода и воздух способны принимать форму интенциональным способом, они в некотором смысле оказываются способными к познанию; но, поскольку они принимают форму не так, как это необходимо для последующего когнитивного процесса, им следует приписать нижайшую степень познавательной способности<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> ST I, q. 56, art. 2, ad 3: «Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum» [«Так и форма цвета в стене обладает природным бытием, а в переносящей среде — лишь интенциональным бытием»]. Ср.: *Sententia libri De anima* II, 14 (ed. Leonina XLV/1, 128), где Фома говорит: «...immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis...» [«...а духовное изменение совершается согласно тому, что форма интенциональным способом принимается в орган чувства или в среде...»] (Курсив мой. — Д.П.)

<sup>16</sup> См.: Tweedale, 1992, 218.

<sup>17</sup> См.: Pasnau, 1997a, 55–57.

Действительно ли Фома непоследователен? Или: действительно ли он вынужден признавать за воздухом и водой определенную степень познавательной способности? Не думаю, что эти выводы верны, если принять во внимание еще один центральный элемент аристотелевской по духу теории Фомы. Этот элемент выражен в высказываниях о взаимоотношении между способностью ощущения и ощущаемой формой.

В трактате «О душе» Аристотель указывает на то, что теория чувственного восприятия должна отправляться от чувственных форм, характерных для определенных органов чувств (*sensibilia propria*). Так, чувство зрения различает цвета, слух — звуки, обоняние — запахи и т. д. Каждый орган чувства по природе расположен к тому, чтобы принимать соответствующую ему форму<sup>18</sup>. Именно эти высказывания берет на вооружение Фома и утверждает их в качестве исходного пункта следующего универсального тезиса: в любом органе чувства должно иметься определенное пропорциональное соответствие объекту чувствования, или природное расположение к нему<sup>19</sup>. В противном случае никакой акт чувственного восприятия, а значит, и никакой когнитивный акт не был бы возможен. Природное расположение позволяет органу чувства не только иметь в себе соответствующую форму, но и постигать ее. Поэтому Фома утверждает, что ощущаемый предмет, вернее говоря, форма этого предмета, воспринимается соответствующим чувством<sup>20</sup>. Именно здесь пролегает кардинальное отличие от среды — например, от воздуха или воды. Среда хотя и обладает формой, и даже обладает ею интенциональным способом, но лишь несет ее в себе. Она выступает лишь своего рода хранительницей формы, но неспособна чувствовать и постигать<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> См.: *De anima* II, 7 (418a, 11–17).

<sup>19</sup> *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 170): «...oportet enim in organis sentiendi ad hoc quod sentiatur, esse quondam rationem, id est proportionem, ut dictum est» [«...ибо в органах чувств для того, чтобы имелось ощущение, должно, как было сказано, присутствовать некое соотношение, или пропорция»].

<sup>20</sup> ST I, q. 78, art. 3, corp.: «Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur...» [«Чувство есть некая пассивная способность, по природе подвергающаяся изменению со стороны внешнего чувственного предмета. Предмет же, производящий изменение извне, есть то, что воспринимается чувством...»]

<sup>21</sup> *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 171): «...odorare est sic pati aliquid ab odore quod sentiat odorem, aer autem non sic patitur ut sentiat, quia non habet

Поэтому среда некогнитивна; она, в точном соответствии с названием, есть не более чем *средство* осуществления когнитивного акта. Этот пункт станет еще более ясным благодаря одному современному примеру.

Представим себе, что два человека разговаривают по телефону. В этом случае слова одного человека доносятся до слуха другого через микрофон и телефонный кабель. Языковые выражения здесь в определенном смысле пребывают в микрофоне и в кабеле. Можно даже сказать, что они пребывают в этих технических устройствах интенциональным способом, или, говоря современным языком, в кодированном виде. Микрофон и кабель материально не изменяются и не деформируются высказываниями; они изменяются лишь постольку, поскольку принимают в себя кодированную информацию и передают ее дальше. Но хотя эти технические приспособления некоторым образом принимают в себя высказывания и содержат их в себе, было бы нелепым считать, что они понимают эти высказывания: они всего лишь служат средством осуществления телефонного разговора. Только беседующие люди способны принимать в себя и понимать языковые выражения. То же самое будет верным применительно к среде в случае чувственного восприятия. Среда способна содержать в себе форму в кодированном виде и как передавать ее органу чувства, так и заключать ее в себе. Но только орган чувства, то есть воспринимающий человек, в состоянии заключать в себе форму и понимать ее, ибо только эта инстанция обладает особой расположенностью к восприятию<sup>22</sup>.

Если принять во внимание эти поправки, можно точнее сформулировать когнитивный критерий:

*potentiam sensitivam, sed sic patitur ut sit sensibilis, in quantum scilicet est medium in sensu*» [«...обонять — означает так претерпевать запах, чтобы чувствовать его; но воздух не так претерпевает, чтобы чувствовать, ибо не обладает чувствующей способностью, но так, чтобы быть чувствуемым, то есть постольку, поскольку служит средой чувствования...»] (Курсив мой. — Д.П.)

<sup>22</sup> Следует подчеркнуть, что орган чувства всегда представляет собой часть воспринимающего человека и используется человеком как определенная способность. Следовательно, когда Фома утверждает, что орган чувства нечто схватывает или нечто воспринимает (см. выше, прим. 20), это нужно понимать не в том смысле, что ощущение действует внутри человека как некий «гомункулус». Нечто воспринимается благодаря активизации того или иного органа чувства, не кем иным, как самим человеком.

- 3) Сущность  $x$  когнитивна только тогда, (i) когда она в состоянии принимать в себя форму некоторой сущности без материи, в интенциональном бытии, и удерживать ее в себе и (ii) когда она обладает естественной способностью к пониманию этой формы.

Из этого критерия отнюдь не проистекает то выглядящее абсурдным следствие, что воздух и вода тоже должны быть причислены к области когнитивного: ведь свет и вода удовлетворяют критерию (i), но не критерию (ii)<sup>23</sup>.

То, что воздух и вода не принадлежат к области когнитивного, утверждается и на другом основании. Фома формулирует когнитивный критерий, приведенный выше в простейшей форме<sup>24</sup>, в богословском контексте, обсуждая вопрос о том, познает ли Бог, и если да, как его познание отличается от человеческого познания. В этом контексте изначально утверждается, что речь идет о сущих, обладающих душой или разумом. Вопрос заключается в том, чем разум Бога отличается от разума или души человека и других живых существ и каким образом Бог может познавать благодаря своему специфическому разуму, который есть чистый интеллект. Коротко говоря, вопрос в том, каков отличительный признак наделенного разумом или душой сущего как существа когнитивного. Отвечая на этот вопрос, Фома утверждает, что недостаточно обладать какой угодно душой. Действительно, растения тоже обладают душой, но не познают. Сущее способно к познанию лишь тогда, когда оно наделено душой, позволяющей ему интенционально принимать в себя форму предмета. Во всем обсуждении, следовательно, проводится та мысль, что воздух и вода, не обладая душой, не могут претендовать на когнитивность.

<sup>23</sup> Вероятно, могут возразить, что критерий, опирающийся на пункт (ii), имеет характер круга. Действительно, разве «обладать расположенностью к пониманию чего-либо» не означает просто «обладать расположенностью к тому, чтобы действовать когнитивно»? В таком случае этот критерий означает только то, что некоторая сущность когнитивна, потому что обладает расположенностью действовать когнитивно: явный круг. На подобное возражение можно было бы ответить, что в условии (ii) говорится о расположенности к пониманию чего-либо не в расхожем смысле. Скорее речь идет о некоей специфической расположенности, а именно о расположенности к схватыванию формы. Именно этим определяется предмет, на который должна быть обращена расположенность, и таким образом удастся избежать круга. Например, когда мы называем кого-то музыкальным именно потому, что он обладает расположенностью схватывать музыкальные темы, мы отнюдь не формулируем круговой критерий. Мы уточняем, что расположенность направлена именно на музыкальные темы, а не на какой угодно объект.

<sup>24</sup> См. прим. 5.

При этом в своем когнитивном критерии Фома не затрудняет себя формулировкой условия, которое исключило бы среду из области когнитивного: ему достаточно того решающего пункта, что даже в том случае, когда сущее обладает душой, оно когнитивно, только если способно определенным образом принимать в себя форму.

Все сказанное до сих пор свидетельствует о том, что Фома исходит в своей теории интенциональности из аристотелевского по духу тезиса: быть когнитивно нацеленным на что-либо всегда означает принимать в себя форму предмета в ее интенциональном бытии. Что касается этого тезиса, мы должны будем более внимательно рассмотреть, что следует понимать под интенциональным бытием (*esse intentionale*) в противоположность природному бытию (*esse naturale*). При этом обнаруживается, что Фома приписывает процесс интенционального принятия-в-себя не только интеллекту, но также, и даже в первую очередь, чувственному восприятию. Поэтому его теория интенциональности реализована как минимум в двух областях: в области внешнего и внутреннего чувства и в области интеллекта. Было бы неверным сводить проблематику интенциональности к вопросу о направленности ментальных актов, например, актов веры, желания, надежды и т. д., как это происходит в большинстве сегодняшних дискуссий<sup>25</sup>. Для Фомы неизменно сохраняет значимость также вопрос о направленности чувственных актов. Прояснение вопроса о том, «почему мое ощущение красного есть ощущение чего-то?», для него по меньшей мере столь же важно, что и ответ на вопрос: «Почему моя мысль о визите друзей есть мысль о чем-то»? Наконец, обнаруживается еще одно отличие от современных дебатов: для Фомы интенциональность не является (или, по крайней мере, не является в первую очередь) отношением между пропозициональными установками и пропозициями<sup>26</sup>. Фома сосредоточивает свое внимание

<sup>25</sup> Правда, применительно к разным авторам это утверждение нуждается в уточнении. Так, Searle, 1983, и Lyons, 1995, непременно принимают во внимание также перцептивные акты, например, видение и слышание. Но большинство участников сегодняшних дискуссий делают упор на ментальные акты. Это ясно обнаруживается у Field, 1978, где проблема интенциональности изначально понимается как проблема направленности таких состояний, как верование и стремление.

<sup>26</sup> Этим Фома явно отличается от сегодняшних авторов, например, Field, 1978, и Searle, 1983, 4–13, неизменно начинающих с пропозициональных состояний и их объектов.

отнюдь не на вопросе о том, почему мы в таких актах и состояниях, как вера, надежда или желание, можем нацеливаться на объекты формы «чтобы *p*». Его гораздо больше занимают вопросы: каким образом мы вообще способны нацеливаться на объекты и каким образом нам удается принимать в себя их формы? Могут ли на основе принятых форм схватываться или образовываться пропозиции, и если да, то как именно, — это для него второстепенный вопрос.

## **§ 5. Интенциональность актов чувствования и представления**

Описание и объяснение интенциональных актов Фома начинает с уровня чувственного восприятия. Лишь после того, как формы будут приняты на этом уровне, возможно их принятие на уровне интеллекта. И лишь тогда интеллект сможет в своих актах быть на что-либо направленным. Таким образом, наличие интенциональных актов чувствования есть необходимое (хотя отнюдь не достаточное) условие совершения интенциональных актов мышления.

Но как происходит принятие форм в акте чувственного восприятия? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно рассмотреть две области: внешние и внутренние чувства. В обеих областях должно совершаться некое изменение. Фома поясняет изменение во внешних чувствах следующим образом:

Существуют два вида изменения: одно — природное, другое — духовное. Природное — согласно тому, что форма изменяющего принимается в изменяемое в ее природном бытии: так, как тепло в согреваемое. Духовное — согласно тому, что форма изменяющего принимается в изменяемое в ее духовном бытии: так, как форма цвета — в зрачок, который не становится от этого окрашенным. Но для операций чувства требуется духовное изменение, через которое интенция почувствованной формы оказывается в органе чувства. В противном случае, если бы для чувствования было достаточно только природного изменения, все природные тела, изменяясь, испытывали бы ощущения<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> STh I, q. 78, art. 3, corp.: «Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae

Очевидно, что Фома указывает здесь на тесную взаимосвязь между определенным онтологическим статусом и определенным видом изменения: если принимаемая форма принимается в природном бытии, следует природное изменение; если она, напротив, принимается в ментальном бытии, следует ментальное изменение. В другом месте Фома говорит также об «интенциональном, или духовном, бытии», которое он противопоставляет природному бытию<sup>28</sup>. Решающим является тот факт, что одна и та же форма в зависимости от обстоятельств принимается в природном или в ментальном бытии, вызывая соответствующее изменение. Так, форма белизны принимается стеной в природном бытии, когда стену красят в белый цвет, и вызывает природное изменение: стена *становится* белой. Но, если на свежеекрашенную стену смотрит некий человек, та же самая форма принимается им (точнее, его глазами) в ее ментальном бытии и вызывает ментальное изменение: человек *видит* нечто белое. Здесь речь идет не об определении двух разных предметных областей, а о различении двух разных онтологических статусов одной и той же предметной области, а именно области чувственно воспринимаемых форм и двух разных видов изменения<sup>29</sup>.

Фома подчеркивает, что между пятью внешними чувствами прослеживается определенная иерархия. Так, зрение, принимая форму, изменяется чисто ментально, то есть интенционально: в нем имеет место исключительно ментальное изменение. Поэто-

---

non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur». См. также: *Sententia libri De anima* I, 10 (ed. Leonina XLV/1, 50), и II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 169); *Quaest. disp. de anima*, art. 13, corp.

<sup>28</sup> См.: *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 169): «...nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale sive spirituale...» [«...ибо в чувственной вещи она (форма) обладает природным бытием, в чувстве же — интенциональным, или духовным, бытием...»]

<sup>29</sup> Следует, однако, заметить, что Фома не всегда последовательно выдерживает терминологию. Иногда он говорит, что сама форма принимается в ее природном или духовном бытии (см.: *Sententia libri De anima* II, 24; ed. Leonina XLV/1, 169); иногда же говорит о *species sensibilis*, которая принимается в природном или в духовном бытии (см.: *ibid.*, I, 50; ed. Leonina XLV/1, 50). Но здесь нет речи о различении неразличимых предметных областей, ибо *species sensibilis* есть не что иное, как чувственно воспринимаемая форма, абстрагированная от материи воспринимаемого предмета и принятая в орган чувственного восприятия. О терминологии см. также: Tellkamp, 1999, 82.

му оно занимает место на вершине иерархии. Все остальные чувства, напротив, принимают любые формы отчасти ментально, а отчасти природно, так что в них происходит отчасти ментальное, а отчасти природное изменение. В силу этой «нечистоты» ментального изменения они занимают подчиненное положение по отношению к зрению<sup>30</sup>.

Но что следует понимать под ментальным, то есть интенциональным, изменением в противоположность природному изменению? Прежде всего нужно терминологически закрепить тот факт, что речь не идет об интеллектуальном изменении: Фома говорит об *immutatio spiritualis*, а не об *immutatio intellectualis*<sup>31</sup>. Это непосредственно очевидно: ведь такое изменение совершается в ощущении — точнее, в органе чувства, — а не в интеллекте. Но каким образом в органе чувства, например в глазу, может происходить ментальное изменение? Этот вопрос породил среди современных исследователей оживленную дискуссию. При этом предлагаются две различные интерпретации.

Одни исследователи придерживаются того мнения, что ментальное изменение нужно понимать как абсолютно нематериальный процесс, а именно как простое осознание, не подразумевающее никакого материального изменения в органе чувства. Говоря конкретно, это означает: когда глаз принимает форму красного, он не принимает никаких красных частиц. Он не окрашивается в красный цвет и не претерпевает никакого другого материально-

<sup>30</sup> В STh I, q. 78, art. 3, corp., Фома выстраивает следующий иерархический порядок: за зрением («maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus» — «в высшей степени духовным и совершеннейшим среди всех чувств») следуют слух и обоняние, а завершают ряд осязание и вкус. Чем сильнее производимое в чувстве природное изменение, тем ниже занимаемая этим чувством ступень. Подробно об иерархии чувств см.: Burnyeat, 2001.

<sup>31</sup> В употреблении термина *spirituale* Фома следует Августину; см.: STh I, q. 78, art. 4, ad. 6. В *De genesi ad litteram* XII, cap. 7–8 (CSEL 28/3, ed. Zycha, 1894, 387–391), Августин вводит триаду «corporale — spirituale — intellectuale» [«телесное — духовное — интеллектуальное»]. При этом «духовным» (*spirituale*) называется промежуточное положение, а именно положение, при котором нечто духовное пребывает в теле. В качестве примера такого промежуточного положения Августин приводит молитву: действительно, молится не просто тело, но дух в теле. Как отмечает Tellkamp, 1999, 65–81, для Фомы «употребление термина “spirituale” у Аверроэса и Альберта Великого было, по крайней мере, столь же важным, если не важнее, чем у Августина. Особенно значим для Фомы был Альберт, который прямо ввел словоупотребление “духовное бытие” в контекст теории восприятия и отчасти освободил его от теологических коннотаций».

го аффицирования. Глаз изменяется только в том смысле, что человек, которому принадлежит глаз, осознает наличие красного цвета<sup>32</sup>. Другие исследователи, напротив, выдвигают тот аргумент, что глаз представляет собой составную часть материального тела и поэтому должен изменяться материально всякий раз, когда в нем совершается некоторое изменение, будь оно природным или ментальным<sup>33</sup>. Различие между двумя модусами изменения состоит лишь в том, что в случае природного изменения изменяемый предмет перенимает материальные части или частицы изменяющего предмета: например, выкрашенная в белый цвет стена принимает материальные частицы краски. И наоборот, в случае ментального изменения изменяемый предмет подвергается материальному аффицированию, не перенимая материальных частей или частиц изменяющего предмета. Так, глаз изменяется в том смысле, что зрачок аффицируется (когда в нем, например, возникает изображение), но глаз при этом не становится в буквальном смысле окрашенным.

Расхождение между представителями этих двух интерпретаций есть нечто гораздо большее, чем разногласие по поводу одной экзегетической детали. В нем выражаются фундаментально различные оценки аристотелевской теории чувственного восприятия, из которой исходил Фома. Для сторонников первой интерпретации тезис о чисто ментальном изменении означает, что в современном естественно-научном контексте эта теория уже неприемлема и представляет в лучшем случае антикварную ценность<sup>34</sup>. Сторонники второй интерпретации, напротив, полагают, что этот тезис и сегодня сохраняет актуальную значимость, ибо нацелен на функциональный, а не на материальный анализ процесса восприятия. Действительно, указанный тезис означает, что в процессе чув-

<sup>32</sup> См.: Burnyeat, 1992, 18: «...принятие глазом некоего цвета означает осознание некоего цвета». Burnyeat приписывает эту позицию не только Фоме, но уже Аристотелю и Филопону. Deely, 1968, тоже понимает изменение в глазу как чисто нематериальный процесс.

<sup>33</sup> Это решительно подчеркивают Cohen, 1982, 195, и Nussbaum & Putnam, 1992, 53.

<sup>34</sup> Так, Haldane, 1983, 238, считает, что, если мы хотим прийти к адекватной теории, томистский анализ чувственного восприятия нужно отбросить. Burnyeat, 1992, 26, высказывает (правда, прежде всего применительно к Аристотелю) то провокационное утверждение, что вся концепция духа, лежащая в основе этой теории чувственного восприятия, сделалась неприемлемой по меньшей мере со времен Декарта. Ее надлежит отвергнуть целиком и полностью.

ственного восприятия решающим моментом оказывается не материальная основа (например, сетчатка глаза), а функция (например, принятие и передача визуальных впечатлений), которую выполняет состояние, реализуемое в материальной основе. В таком толковании этот тезис обнаруживает поразительное сходство с главным тезисом современного функционализма и благодаря этому все еще сохраняет актуальность<sup>35</sup>.

Какую из этих двух интерпретаций выбрать как более убедительную? Если ставить вопрос в таком ракурсе, обе окажутся недостаточными: адекватная интерпретация требует разнообразных дополнений и уточнений<sup>36</sup>. Прежде всего нужно внимательнее взглянуть в противопоставление терминов «духовное» и «природное». Представители обеих интерпретаций считают, что термин «духовное» (*spirituale*, когда речь идет об органах чувств, *intelligibile*, когда речь идет об интеллекте) является синонимом «нематериального», а «природное» — синонимом «материального». Но вряд ли такое предположение соответствует истине. Действительно, в одном фрагменте, на который редко обращают внимание и в котором Фома говорит об ангельском познании, он высказывается следующим образом:

Один ангел познает другого через его форму (*species*), существующую в его интеллекте, которая отличается от ангела, подобием коего является, не согласно материальному или нематериальному бытию, а согласно бытию природному или интенциональному. Ибо сам ангел есть форма (*forma*), Subsistiрующая в природном бытии; но не такова его форма (*species*), пребывающая в интеллекте другого ангела: она обладает в нем лишь умпостигаемым бытием<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Такова позиция Nussbaum & Putnam, 1992, и Sorabji, 1992, правда, прежде всего в отношении Аристотеля: Фома упоминается лишь как представитель аристотелевской теории. Непосредственно теория Фомы рассматривается в работе: Pasnau, 1997a, 42. О функционалистском толковании см. подробно: Perler, 1997.

<sup>36</sup> Burnyeat, 2001, в значительной мере уточнил свои предшествующие тезисы. В дальнейшем я не буду входить в детали его аргументации, а приведу дополнительные доводы, призванные показать, что было бы ошибочным безоговорочно распространять нововременное противопоставление материального и нематериального на высказывания Фомы о духовном изменении.

<sup>37</sup> STh I, q. 56, art. 2, ad. 3: «...unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius

О когнитивных сущих, так называемых *species*, мы будем подробно говорить в § 6. Здесь нам важно лишь определить и взаимно разграничить природное и духовное (умопостигаемое, ментальное) бытие. Очевидно, равенства «природное = материальному» и «ментальное = нематериальному» здесь неприменимы. Ангел всегда уже нематериален, однако даже он подвержен различению между природным и ментальным бытием. В своих высказываниях Фома исходит из следующего утверждения: под природным бытием следует понимать тот способ существования, который присущ ангелу как *таковому*, независимо от какого бы то ни было когнитивного отношения к чему-либо другому. Под ментальным бытием, напротив, следует понимать тот способ существования, который присущ ангелу, поскольку он познается — посредством *species* — другим ангелом, то есть существование в *некоем когнитивном отношении* к чему-то другому. Коротко говоря, в самом себе ангел обладает нематериальным природным бытием, а в когнитивном отношении — нематериальным ментальным бытием.

В связи с этим главное состоит в том, что Фома проводит четкое различие между способом существования, которым ангел обладает сам по себе, и тем способом существования, которым он обладает, вступая в когнитивное отношение. Способ существования, которым ангел или другое сущее обладает само по себе, зависит только от самого этого сущего. Напротив, тот способ существования, которым сущее обладает, вступая в когнитивное отношение, зависит от того, кто устанавливает это отношение и принимает в себя сущее. Действительно, Фома постоянно исходит из того тезиса, что принимаемое ориентировано на принимающего<sup>38</sup>. Например, если роза когнитивно принимается человеком, то в этом когнитивном отношении ее способ существования ориентирован на человека. Отсюда фундаментальное следствие для понимания противоположности природного и ментального бытия. Природное бытие может быть самым разным в зависимости от вида предмета: например, роза, взятая сама по себе, представляет собой материальный предмет и как таковая обладает материальным быти-

Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum». На это важное место указывает Pasnau, 1997a, 38.

<sup>38</sup> См.: STh I, q. 84, art. 7, corp.; STh I, q. 85, art. 1, corp.

ем, тогда как ангел, взятый сам по себе, нематериален и обладает нематериальным природным бытием. Но если роза познается ангелом, то есть когнитивно воспринимается ангелом, она в силу чисто нематериального способа существования ангела обладает нематериальным ментальным существованием. Если же роза, напротив, воспринимается человеком, то в этом случае, в силу материального способа существования человека (точнее говоря, его органов чувств), она обладает не чисто нематериальным ментальным существованием, но духовным существованием в материальном. Эти разные типы существования можно схематически представить следующим образом:

	<b>Природное бытие</b>	<b>Ментальное бытие</b>
Материальное бытие	Роза сама по себе	Роза, поскольку она познается человеком
Нематериальное бытие	Ангел сам по себе	Ангел, поскольку он познается другим ангелом

Согласно этой таблице, сущее может обладать ментальным бытием в чем-то материальном. Именно этот вид существования, который надлежит четко отличать от ментального существования в чем-то нематериальном, имеет в виду Фома, разъясняя, каким образом принимаются формы в органы чувств: воспринимаемые формы принимаются в материальные органы чувств в ментальном (то есть интенциональном) бытии.

Но не парадоксально ли говорить о ментальном существовании в чем-то материальном? Разве не следует утверждать, что сущее обладает либо ментальным, либо материальным существованием? Тот, кто выдвигает подобное возражение, исходит из посткартезианских представлений, где проводится четкое разделение между ментальным и материальным<sup>39</sup>. Но такое разделение нельзя

<sup>39</sup> Как справедливо утверждает Burnyeat, 2001, в Заключении, та смута, которую подняли в современных исследованиях высказывания Фомы о духовном бытии, объясняется тем, что сегодня мы оперируем посткартезианскими понятиями. Действительно, если приложить современное понятие материального к текстам Фомы, его утверждения станут невразумительными. Здесь главное — избегать подобных анахронизмов и постоянно помнить о том, что у Фомы (как и у Аристотеля) материальное нужно понимать не в картезианском смысле. Материальное — это чисто *потенциальное*, становящееся актуальным только через форму. Поэтому и конкретный материальный предмет, например роза, есть нечто материальное, связанное с формой и только через форму становящееся актуальным предметом.

безоговорочно приписывать докартезианским теориям. Фома прямо указывает на то, что чувствуемое, поскольку оно принимается в орган чувства, занимает промежуточное положение между чисто ментальным и чисто материальным<sup>40</sup>. С одной стороны, оно не пребывает в материальном как материальное (например, так, как белая краска пребывает в выкрашенной в белый цвет стене); с другой стороны, оно не пребывает в ментальном как ментальное (например, так, как чистая форма белой краски пребывает в интеллекте ангела). Оно пребывает в материальном, но по способу ментального. То, что здесь нет никакого парадокса, можно проиллюстрировать — при всех предостережениях против поспешных аналогий с современными теориями — следующим сравнением.

Допустим, мы получили сообщение по электронной почте и распечатали его. На бумаге сообщение само по себе, то есть как множество напечатанных букв, обладает материальным существованием в материальном. В нашем интеллекте оно, как множество слов, обладающих семантическим значением, обладает ментальным бытием в ментальном. Но каким существованием обладает сообщение в компьютере? Можно было бы сказать, что оно обладает духовным существованием — или, выражаясь современным языком, кодированным существованием — в материальном. Действительно, компьютер в противоположность человеческому интеллекту есть материальный предмет<sup>41</sup>, но способный принимать в себя в кодиро-

<sup>40</sup> *Sententia libri De anima* II, 5 (ed. Leonina XLV/1, 88): «...esse autem sensibile est medium inter utrumque...» [«...а чувственное бытие — промежуточное между тем и другим...»] На центральное значение этого фрагмента справедливо указывает Hoffman, 1990, 84–85. Однако Хофман интерпретирует это место в том смысле, что имеются разные степени материальности и нематериальности. Чувственно воспринимаемое занимает промежуточную позицию, потому что оно не принимается ни полностью материально, ни полностью нематериально: «Forms are received neither wholly immaterially nor wholly materially by the senses» (ibid., 85). Эта интерпретация представляется мне не вполне точной. Фома определяет промежуточное положение чувственно воспринимаемого не в том смысле, что оно принимается наполовину материально, а наполовину нематериально. Скорее он имеет в виду, что чувственно воспринимаемое хотя и принимается в нечто материальное, однако нематериальным способом. Решающее значение для Фомы имеет тот факт, что оно принимается в материальное духовным (причем *всцело* духовным) способом.

<sup>41</sup> Сторонники редукционистского материализма, естественно, оспаривали бы это и настаивали на том, что человеческий интеллект должен быть сведен к мозгу, а значит, подобно компьютеру, он материален. В предложенном сравнении я исхожу из нередукционистских позиций.

ванном виде обладающие семантическим содержанием слова, запоминать их и передавать дальше. Сходным образом можно было бы сказать, что и орган чувства, например глаз, хотя и является материальным, однако способен принимать в себя форму духовным, то есть кодированным, способом и удерживать ее в себе<sup>42</sup>. Глаз не окрашивается в красный цвет, когда принимает форму красного; поэтому форма пребывает в нем не как материальное в материальном. Но в противоположность интеллекту глаз не есть нечто нематериальное; поэтому форма не может пребывать в нем как духовное в нематериальном. Существующая в глазу форма занимает именно упомянутое промежуточное положение: она обладает духовным, или кодированным, существованием в материальном.

Что под духовным бытием не подразумевается чисто нематериальный статус, явствует из того места, где Фома разъясняет противоположность природного и духовного бытия. Он говорит, что форма, присутствующая в действующем предмете, иногда принимается претерпевающим предметом в том же самом модусе бытия. Это возможно тогда, когда действующий и претерпевающий предметы обладают одинаковым расположением к принятию формы: в этом случае форма принимается в ее природном бытии. Но иногда дело обстоит иначе, и форма может приниматься в другом модусе бытия. Причина этого заключается в том, что материальное расположение претерпевающего предмета не совпадает с материальным расположением действующего предмета<sup>43</sup>. В таком случае форма принимается в духовном бытии.

<sup>42</sup> Как уже подчеркивалось в § 4, среда (например, свет или вода) может естественно содержать в себе нечто кодированным способом. Форма также может, по утверждению Фомы, пребывать в среде интенциональным, или духовным, способом. Но среда не обладает когнитивным аппаратом; поэтому она может интенционально *иметь* в себе форму, но не *схватывать* ее. Это важное различие, кажется, упускает Pasnau, 1997a, 56. Здесь он сначала убежденно заявляет, что возможно духовное существование в материальном, а затем утверждает, что среда и орган чувства различаются лишь количественно: ведь и то и другое способно нечто иметь в себе интенциональным способом.

<sup>43</sup> *Sententia libri De anima* II, 24 (ed. Leonina XLV/1, 169): «Quandoque vero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali quae erat in agente...» [«Иногда же форма принимается в претерпевающее согласно иному модусу бытия, нежели в действующем, ибо материальное расположение претерпевающего к принятию (формы) не схоже с материальным расположением, которое имело место в действующем...»]

В этом объяснении заслуживают быть отмеченными по меньшей мере два пункта. Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что Фома прибегает к расположениям. У него, как у аристотелика, под принятием формы всегда понимается актуализация определенного расположения, а не таинственный перенос некоей сущности. Во-вторых, и это имеет в данном случае решающее значение, следует отметить, что Фома приписывает материальное расположение как действующему, так и претерпевающему предмету. Следовательно, изменение может происходить только в чем-то материальном; но происходить может только определенный вид изменения, ибо здесь имеются два разных расположения. Хотя изменение совершается в чем-то материальном, оно состоит исключительно в принятии формы, а это принятие представляет собой духовное изменение. Коротко говоря, здесь в материальном может происходить только духовное изменение<sup>44</sup>.

Если понимать тезис о духовном изменении в таком смысле, его, конечно, нельзя толковать как тезис о некоем таинственном осознании, как это предлагает первая из намеченных выше интерпретаций. Действительно, глаз или другой орган чувственного восприятия может просто принять в себя форму, то есть информацию в кодированном виде, но, разумеется, не может осознать ее или даже просто раскодировать. Сделать это способен только интеллект. Но этот тезис нельзя понимать и в смысле современного функционализма, как это предлагает вторая интерпретация. Ибо, согласно позиции функционализма, некоторое состояние определяется только и исключительно по отношению к его причинной роли в системе, без оглядки на материальный субстрат<sup>45</sup>. Для функционализма главный момент заключается в том, что некоторое состояние (например, восприятие красного цвета) лишь случайным образом реализовано в определенном субстрате. Иначе

<sup>44</sup> Это наблюдение следует обратить против тех интерпретаторов (например, Deely, 1968), которые понимают под духовным изменением нечто чисто нематериальное. Как справедливо замечает Tellkamp, 1999, 129, комментаторы-традиционалисты, придерживающиеся нематериалистической трактовки, упускают из виду то обстоятельство, что вся теория восприятия (а значит, и теория духовного изменения) помещается в контекст теории причинности, которая пытается объяснить отношение между материальными сущностями, а именно между воспринимаемым предметом и органом восприятия.

<sup>45</sup> См. краткое изложение в работе: Lycan & Block, 1994.

говоря, неважно, будет ли состояние чувствования реализовано в человеческом глазу, в глазу кошки или даже в некоем искусственно созданном глазу. Важно лишь *то, что* состояние чувствования реализовано в некотором материальном субстрате, но неважно, в каком именно материальном субстрате оно реализовано.

Напротив, с точки зрения Фомы, существует гораздо более тесная связь между состоянием чувствования и его материальным субстратом. Поскольку чувствуемая форма, как уже было сказано в § 4, по природе подчинена одному определенному чувству (а значит, одному определенному органу чувства), она не может пребывать в каком угодно материальном субстрате. Если, например, имеется человеческое ощущение красного цвета и, стало быть, ощущается форма красного, это ощущение должно иметься в человеческом глазу, обладающем определенной материальной структурой, ибо эта форма подчинена именно глазу; а ощущение звука должно иметь место в человеческом слухе, ибо звук подчинен именно слуху<sup>46</sup>. Фома признает необходимую, самой природой утвержденную взаимосвязь между состоянием чувствования и материальным органом чувства. Поэтому он вряд ли согласился бы с тем базовым тезисом функционализма, что состояние следует определять исключительно по отношению к его причинной роли, без оглядки на материальный субстрат. Скорее он придерживается тезиса о необходимой реализованности: определенные акты или состояния должны иметь место в определенных органах чувств, так как формы, принимаемые в этих актах или состояниях, подчинены определенным органам чувств.

Теперь понятно, каким образом чувственные формы принимаются во внешние органы чувств. Но этим принятием в зрение, слух и т. д. процесс чувственного восприятия никоим образом не завершается: должны также вступить в действие внутренние чувства.

<sup>46</sup> Естественно, форма красного может быть принята также глазом кошки, а форма звука — слухом кошки. Но тогда возникнет *иное* состояние ощущения, нежели у человека. В силу специфичности органа чувства кошки она обладает особым состоянием ощущения, точно так же, как человек, в силу специфичности его органов чувств, обладает особым состоянием ощущения. Вопрос о том, может ли состояние ощущения, свойственное кошке, быть реализовано в материальном субстрате человеческого глаза или слуха, Фоме (равно как и Аристотелю) показался бы бессмысленным. Что касается аристотелевского фона, см. важную работу: Frede, 1992, 104.

Фома различает четыре внутренних чувства<sup>47</sup>: 1) общее чувство (*sensus communis*), где сводятся воедино отдельные воспринимаемые формы; 2) воображение (*phantasia*), где на основе чувственных форм возникают и сохраняются так называемые фантазмы<sup>48</sup>; 3) когнитивная способность (*vis cogitativa*, у животных — *vis aestimativa*, оценивающая способность), которая схватывает так называемые интенции, возникающие на основе чувственных форм; 4) память (*vis memorativa*), где сохраняются эти интенции. Работу четырех внутренних чувств легче всего пояснить примером. Допустим, я стою перед розой, вижу ее, касаюсь, вдыхаю ее аромат. При этом каждое из чувств — зрение, осязание и обоняние — принимает в себя одну из чувственных форм. Эти три формы изначально разрознены, и лишь в общем чувстве они связываются друг с другом и сводятся в единый объект. Это связывание позволяет воображению образовать фантазму розы. Фантазма представляет розу именно так, как я ее воспринял: с определенным цветом, определенной структурой поверхности, определенным ароматом. Благодаря особой когнитивной способности я могу отсюда заключить, что передо мной находится именно эта роза. А благодаря способности памяти я могу сделать вывод, что и вчера передо мной была именно эта роза.

Фома подчеркивает, что все эти способности реализуются в материальном мозгу, а не в нематериальном интеллекте. Как и Альберт Великий, он соотносит их с определенными частями мозга<sup>49</sup>. Такая соотнесенность (например, особая когнитивная способность локализуется в «средней части» мозга) может на сегодняшний взгляд показаться странной<sup>50</sup>, но ею нельзя просто прене-

<sup>47</sup> См.: STh I, q. 78, art. 4, corp. Подробный анализ внутренних чувств см. в работе: Tellkamp, 1999, 218–294.

<sup>48</sup> Вслед за средневековыми авторами я оставляю греческий термин «φάντασμα» без перевода. Этимологически он восходит к глаголам «φαίνεσθαι» или «φαντάζεσθαι» и означает не что иное, как «явленное» или «явившееся». (Об этимологии этого термина и его употреблении у Аристотеля, оказавшего существенное влияние на средневековых авторов, см. Frede, 1992, 279.) Перевод «представляемый образ» или просто «образ» («image») (см.: Tweedale, 1990, 36), который иногда предлагают, может привести к ошибочному пониманию. Как будет показано ниже, фантазма, строго говоря, — вообще не образ, то есть не зрительная репрезентация.

<sup>49</sup> О физиологических и анатомических теориях Альберта, которые разделяет Фома, см.: Steneck, 1980.

<sup>50</sup> Kenny, 1993, категорически утверждает, что анатомические и физиологические объяснения «почти всегда ошибочны, и мы не должны останавливаться на них».

бречь. Действительно, она высвечивает тот факт, что все названные способности нуждаются в материальном субстрате. Если повредить мозг, в котором укоренены все эти способности, то они уже не смогут реализоваться или будут реализованы в ограниченном виде. Фома не устает вновь и вновь подчеркивать эту укорененность когнитивных способностей в мозгу<sup>51</sup>. Поэтому было бы абсурдным приписывать ему чисто интеллектуалистскую позицию: с его точки зрения, когнитивные процедуры отнюдь не сводятся к деятельности интеллекта.

В свете проблематики интенциональности необходимо более пристально взглянуть прежде всего в способность воображения. Первый вопрос: что следует понимать под фантазмами, возникающими в этой способности? Идет ли речь о чувственных напечатлеваниях, о понятиях, о зрительных репрезентациях или о других сущностях? Очевидно, что речь не может идти о единичных чувственных напечатлеваниях — оптических, осязательных, хватательных и т. д.: ведь еще до того, как вступит в действие способность воображения, общее чувство уже осуществит синтез всего, что было воспринято разными органами чувств. Фантазма возникает лишь после того, как единичные чувственные напечатлевания (точнее говоря, единичные чувственные формы, воспринятые благодаря чувствам) будут связаны между собой<sup>52</sup>. Точно так же вряд ли можно считать фантазмы понятиями: ведь понятия образуются и употребляются исключительно в интеллекте, тогда как фантазмы локализованы во внутренних чувствах. К тому же понятия всегда универсальны и могут предикцироваться разным вещам. Например, «кошка» — общее понятие, которое может предикцироваться той или этой единичной кошке. Фантазма же, образованная на основе чувственного восприятия определенной кошки, соотносится, напротив, именно с *этой* кошкой, воспринятой при совершенно определенных условиях.

Коль скоро фантазмы не являются, очевидно, ни единичными чувственными напечатлеваниями, ни понятиями, возникает по-

<sup>51</sup> В STh I, q. 84, art. 7, corp. и ad. 2, Фома прямо говорит, что в случае физиологического дефекта или повреждения когнитивные способности оказываются ограниченными.

<sup>52</sup> Frede, 2001, 175, удачно называет их поэтому «общим резервуаром чувственно-го опыта», поясняя, что они возникают не только из зрительных впечатлений и обладают не чисто визуальной структурой.

буждение истолковать их как образы. Но быть интеллектуальными образами они не могут, ибо локализованы, как уже было сказано, в мозгу, а не в интеллекте. И все же они кажутся образами, тем более что и Фома прямо называет их подобиями (*similitudines*) единичных вещей<sup>53</sup>. Так что фантасма кошки выглядит образом, то есть зрительной репрезентацией именно той кошки, которая была мною воспринята.

Однако отождествление фантазмы со зрительной репрезентацией неприемлемо по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, заметим, что фантасма возникает на основе самых разных чувств, а не только — как в примере с кошкой — на основе зрительного восприятия. В противном случае у слепого человека не было бы никаких фантазм, ибо у него нет никаких зрительных ощущений. Между тем, согласно Фоме, у слепого тоже возникают фантазмы, когда он обращается к данным других органов чувств. Стало быть, существуют не-зрительные фантазмы. Да и те люди, которые обладают чувством зрения, порождают также не-зрительные фантазмы: например, когда они представляют себе некую конкретную музыкальную пьесу или некую пищу, которую им довелось попробовать. Тот факт, что фантасма может возникать на основе слуховых или вкусовых ощущений, показывает, что она не обладает (или, по крайней мере, не обладает исключительно) визуальным характером.

Во-вторых, есть и другая причина оспаривать тождество фантазм со зрительной репрезентацией. Когда Фома называет их *similitudines*, он, собственно, подразумевает под ними не просто отображения, но образы (*imagines*)<sup>54</sup>. Он подчеркивает, что *similitudo* следует понимать «согласно совпадению или общности фор-

<sup>53</sup> STh I, q. 84, art. 7, ad. 2: «...dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis» [«...надлежит сказать, что и сама фантасма есть подобие единичной вещи»]. Ср. также: STh I, q. 79, art. 4, ad. 4. Исходя из этих пояснений, Kenny, 1993, 93, понимает фантазму как «визуальный образ» [«visual image»].

<sup>54</sup> В STh, q. 93, art. 1, corp., Фома прямо утверждает, ссылаясь на Августина: «...ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago» [«...где есть образ, непременно есть и подобие; но где есть подобие, не непременно есть образ»]. Как замечают Imbach & Putallaz, 1997 (особенно Р. 72), Фома употребляет термин «*imago*» почти исключительно в теологическом, не в гносеологическом контексте. И менее всего он употребляет термин «*imago*» для прояснения отношения подобия (*similitudo*) в познании.

мы» (*secundum convenientiam vel communicationem in forma*), и затем уточняет, что имеются разные виды подобия:

Одни вещи называются подобными, потому что обладают общностью формы в одном и том же отношении и сообразно одному и тому же модусу [...]. В другом смысле подобными называются вещи, которые обладают общностью формы в одном и том же отношении, но не сообразно одному и тому же модусу [...]. В третьем смысле подобными называются вещи, которые обладают общностью формы, но не в одном и том же отношении<sup>55</sup>.

Главное в этом объяснении заключается в том, что отношение подобия между двумя сущими определяется исключительно как общность формы, то есть как обладание одной и той же формой (будь то форма субстанциальная или акцидентальная)<sup>56</sup>. Три разных вида подобия всецело сводятся к разным видам общности формы:

*Подобие I:* *x* и *y* тогда стоят друг к другу в отношении подобия, когда 1) *x* и *y* обладают общей формой, 2) обладают этой формой в одном и том же отношении и 3) обладают этой формой в одном и том же модусе.

*Подобие II:* *x* и *y* тогда стоят друг к другу в отношении подобия, когда 1) *x* и *y* обладают общей формой, 2) обладают этой формой в одном и том же отношении, 3) однако обладают этой формой не в одном и том же модусе.

*Подобие III:* *x* и *y* тогда стоят друг к другу в отношении подобия, когда 1) *x* и *y* обладают общей формой, 2) однако обладают этой

<sup>55</sup> STh I, q. 4, art. 3, corp.: «Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum [...]. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum [...]. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem». См. также важное место в *De veritate*, q. 8, art. 8, corp. (ed. Leonina XXII, vol. II, 246): «...similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma» [«...а подобие между некоторыми двумя вещами имеется согласно совпадению в форме»]. Другие свидетельства см. в работе: Fuchs, 1999, 218–219.

<sup>56</sup> В одном месте, где Фома говорит об *imago*, он поясняет это как *similitudo formae* — подобие формы. Например, в STh I, q. 45, art. 7, corp.: «Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius [...] et haec est repraesentatio imaginis» [«Некоторое следствие представляет причину со стороны подобия ее форме [...], и такова репрезентация по типу образа»]. Так что *imago* тоже не является зрительным образом в современном смысле.

формой не в одном и том же отношении и 3) не в одном и том же модусе.

Фома приводит примеры для этих трех разновидностей подобия<sup>57</sup>. Два белых предмета, обладающих одинаковой интенсивностью белизны, являют собой пример первой разновидности подобия: в самом деле, они обладают одной и той же общей формой (а именно акцидентальной формой белизны), в одном и том же отношении (в отношении своей поверхности) и в одном и том же модусе (с одинаковой интенсивностью). Напротив, два белых предмета, обладающих разной интенсивностью белизны, являют собой пример второй разновидности подобия, ибо хотя и обладают одной и той же общей формой в одном и том же отношении, однако обладают ею по-разному (с большей или меньшей интенсивностью). Наконец, причина и следствие, принадлежащие к разному виду или роду предметов, являют собой пример третьей разновидности подобия: они обладают одной и той же общей формой, но не в одном и том же отношении и не в одинаковом модусе. Когда, скажем, огонь нагревает котел с водой, огонь и вода имеют общую форму тепла, но не в одном и том же отношении (для огня обладание теплом есть сущностный признак, для воды — нет) и не одинаковым способом.

Это разъяснение подобия показывает, что определение фантазм как *similitudines* всегда следует понимать как определение, соотнесенное с обладанием общей формой. Говоря конкретно, это означает: моя фантазма, образованная на основе видения, вдыхания запаха вот этой определенной кошки или прикосновения к ней, находится к этой кошке в отношении подобия, потому что фантазма и кошка являют в себе общую форму — форму кошки. Но, естественно, они обладают этой формой по-разному: в кошке она присутствует природно, в моей фантазме — лишь интенционально. И они обладают этой формой не в одном и том же отношении. В кошке форма служит структурирующим принципом; именно через форму кошка впервые становится кошкой, а не любым другим живым существом. В моей фантазме, напротив, форма присутствует исключительно в качестве когнитивного содержания; через эту форму фантазма не становится кошкой, а всего

<sup>57</sup> См.: STh I, q. 4, art. 3, corp.

лишь представляет кошку. Стало быть, перед нами в лучшем случае отношение подобия третьего типа. Тем не менее наличие здесь общности формы, а следовательно, и отношения подобия фундаментально важно.

То, что отношение подобия опирается единственно и исключительно на общность формы, можно еще яснее проиллюстрировать современным примером. Допустим, что мы проводим анализ крови на определение структуры ДНК. Когда по завершении анализа мы схематически изображаем структуру ДНК на бумаге, здесь некоторым образом тоже присутствует общность между кровью и схематическим изображением. Можно даже сказать, что схематическое изображение будет подобным крови не потому, что отображает ее в смысле зрительной репрезентации, а потому, что анализируемая кровь и схематическое изображение являют одну и ту же структуру. Структура ДНК присутствует в том и другом, но по-разному: в крови она присутствует как структурирующий принцип, а в схематическом изображении — исключительно как его особое содержание. То же самое можно сказать о предмете чувствования и о фантазме: любая форма (будь то субстанциальная форма, вроде формы кошки, или акцидентальная форма, вроде формы белизны) пребывает в том и другом, но по-разному: в кошке, например, или в белом предмете она пребывает как структурирующий принцип, а в фантазме — как ее особое когнитивное содержание.

Как уже упоминалось в § 4, форма, согласно теории восприятия в аристотелизме, естественным образом наличествует также в среде (например, в воздушной или водной), но лишь как в своеобразном вместилище. Она не может постигаться средой. Иначе обстоит дело с человеком, способным к чувственному восприятию. Когда я образую фантазму определенной кошки и обладаю формой этой кошки как содержащейся в фантазме, я также могу постигнуть эту форму, причем именно так, как она содержится в фантазме: как форму именно *этой* кошки, воспринятой при определенных условиях и с определенными свойствами. Моя фантазма — не просто своего рода вместилище формы кошки. После того как фантазма была образована, я могу постигать форму индивидуальной кошки в отношении к ее пестрой шкурке или острым ушам (если я образовал фантазму на основе визуального

восприятия) или в отношении к ее мягкой шерсти и пушистому хвосту (если я образовал фантазму на основе тактильного ощущения). А поскольку фантазма может сохраняться, я способен представить себе пеструю шкурку или пушистый хвост даже тогда, когда уже не вижу или не трогаю кошку. Стало быть, я способен обладать не только актуальным чувственным восприятием именно *этой* присутствующей кошки, но и представлением о кошке (во всяком случае, об *этой* кошке, не о кошке вообще), когда кошки уже нет рядом.

Подводя итог, мы можем утверждать, что интенциональность в области чувственного восприятия и представления становится возможной благодаря фантазме. Соотнесенность фантазмы с предметом чувствования обеспечивается тем, что 1) фантазма связана с этим предметом отношением причинности (она образуется на основе визуального, тактильного, слухового и т. д. ощущений), и тем, что 2) фантазма и предмет чувствования обладают общностью формы. Полноценная интенциональность возможна лишь тогда, когда имеются причинное отношение и общность формы. При отсутствии причинного отношения (например, если фантазму вложил в мою способность представления некий злой демон, хотя никакого чувственного восприятия кошки я не пережил)<sup>58</sup>, то никакой соотнесенности с определенным предметом восприятия не будет, как не будет его и при отсутствии общности формы.

На первый взгляд кажется, что тем самым проблема интенциональности удовлетворительно решена. Однако Фома подчеркивает, что эта проблема не ограничивается сферой органов чувств: нужно еще принять во внимание сферу интеллекта, то есть специфически интеллектуальную деятельность, которая превосходит

<sup>58</sup> В *De potentia*, где Фома вступает в полемику с арабским окказионализмом, он подчеркивает необходимость причинного отношения. Простого присутствия фантазмы или *species sensibilis*, которое, как считают окказионалисты, может быть причинено Богом, недостаточно для того, чтобы имело место интенциональное отношение. Присутствующее в органах чувств должно достигать их естественным путем, то есть через причинную связь. См.: *De potentia*, q. 3, art. 7, corp.: «Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum...» [«Если бы эта форма тепла в органе была произведена иным агентом, осязание хотя и ощущало бы тепло, но не ощущало бы тепло огня и не ощущало бы огонь горячим...»] См. дискуссию в изд.: Perler & Rudolph, 2000, 141–143.

уровень образования и постижения фантазмы. Применительно к этому требованию, естественно, возникает вопрос: почему Фома с особой настойчивостью делает упор на интеллектуальной деятельности? Почему не ограничит свою теорию интенциональности теорией возникновения и приложения фантазм?

Исчерпывающий ответ на этот вопрос можно сформулировать лишь после того, как мы поймем, в чем именно состоит интеллектуальная деятельность. Но именно в этом пункте мы должны подчеркнуть один важный момент. Если бы человек располагал лишь фантазмами, он нацеливался бы лишь на единичные предметы, присутствующие или отсутствующие в конкретных ситуациях чувствования. Ибо фантазмы соотносятся исключительно с единичным<sup>59</sup>. Так, я мог бы вступить в отношение только к *этой* единичной кошке, которая является или явилась мне при *этом* конкретном освещении, на *этом* конкретном расстоянии. Но я был бы не в состоянии понять, что такое кошка вообще, и равным образом был бы не в состоянии объяснить, чем вообще кошка отличается от собаки. Коротко говоря, я был бы не в состоянии образовать общий предикат «кошка» и отличить его от предиката «собака».

С этим тесно связан следующий пункт<sup>60</sup>. Если бы я не располагал общим предикатом, то не мог бы указать для единичного акта восприятия никакой определенной вид объекта. Отсюда следует, что я не мог бы схватывать нечто как *нечто*. Например, вот эту теплую и мягкую вещь с коричневой шкуркой, которую я вижу и глажу, я не мог бы опознать как именно кошку — как вещь, которая принадлежит к определенному виду живых существ. Я мог бы лишь исчерпывающим образом описать эти свойства, данные мне в ситуации чувствования, ибо только эти свойства и содержатся в фантазме, соотносящейся с почувствованной, а не с какой угодно кошкой. Тогда я оказался бы в положении человека, который хотя и обладает работающим зрительным аппаратом, однако не в силах определить категориальную принадлежность увиденного и опознать его как определенное нечто. Так бывает с супругом, страдающим визуальной агнозией. Хотя он и способен увидеть и описать свою супругу: ее фигуру, цвет волос, лица и т. д., — он

<sup>59</sup> См.: STh, q. 86, art. 1, corp.

<sup>60</sup> На этот пункт справедливо указывает Элеонор Стамп: Stump, 1998, 296f.

неспособен опознать ее как свою жену: неспособен увидеть нечто как нечто<sup>61</sup>. Точно так же человек, располагающий лишь фантазмой, был бы не в состоянии пойти дальше описания воспринятых свойств. Он не смог бы опознать нечто как нечто. Он способен к этому лишь тогда, когда обладает также общим понятием соответствующего предмета, а его он обретает лишь в интеллектуальном акте.

Что в сфере чувствования и представления общие понятия отсутствуют, ясно также из того, как Фома описывает когнитативную способность (*vis cogitativa*) — третью из внутренних чувственных способностей. Он утверждает, что в человеке она представляет собой *ratio particularis* [частный разум], то есть мыслительную способность, направленную исключительно на единичное<sup>62</sup>. Благодаря этой способности люди могут составлять единичные высказывания и выносить суждения с опорой на эти высказывания. Но она не открывает им доступа к *ratio universalis* и потому не позволяет составлять общие высказывания и строить силлогизмы. Что касается животных, они, как утверждает Фома, не располагают даже этой элементарной способностью мышления, но обладают лишь оценивающей способностью (*vis aestimativa*), направляемой инстинктом. Когда, например, овца видит волка и тут же обращается в бегство, она поступает так не потому, что выстраивает силлогизм: «Все волки опасны; это животное — волк; следовательно, это животное опасно». Овца неспособна составить даже высказывание: «Это животное — волк», ибо не вырабатывает общих понятий, которые сказывались бы об индивидуальном. Она обладает лишь фантазмой индивидуального волка и благодаря присутствию этой фантазмы инстинктивно пускается в бегство. Коротко можно было бы сказать: овца хотя и воспринимает волка, но воспринимает его не как волка и не в состоянии образовать общие высказывания о волке. Приписывая овце интенциональность, мы вправе сделать это лишь применительно к актам чувственного восприятия, направленным на нечто индивидуальное и непосредственно присутствующее.

<sup>61</sup> Пример взят из работы: Sacks, 1985, где описываются многочисленные случаи визуальной агнозии.

<sup>62</sup> См.: STh I, q. 78, art. 4, corp.; q. 81, art. 3, corp.

## § 6. Интенциональность интеллектуальных актов: теория *species*

В отличие от животных люди способны совершать не только акты чувственного восприятия и представления. Они способны не только нечто непосредственно видеть, ощущать, обонять и т. д., но и схватывать, что именно они видят, ощущают, обоняют и т. д. Поэтому они также способны (по крайней мере, в норме) схватывать нечто как нечто. В терминологии Фомы, это означает: они способны также схватывать сущность вещи<sup>63</sup>. Но для этого недостаточно внутренних и внешних чувств, так как они позволяют принимать в себя лишь чувственные формы, а также образы, данные в фантазмах. Вдобавок к чувствам должен быть задействован интеллект, способный абстрагировать от фантазм когнитивную сущность — так называемую умопостигаемую *species* (*species intelligibilis*)<sup>64</sup> — и благодаря этому схватывать суть вещи. На этом основании он способен затем выполнять дальнейшие акты. Действительно, интеллект может осуществлять три вида актов: 1) схватывать сущность вещи, 2) образовывать суждение о структуре вещи, 3) связывать отдельные суждения в аргументативную цепь<sup>65</sup>. Второй и третий виды актов всегда опираются на схватывание сущности.

<sup>63</sup> Для обозначения сущности Фома употребляет различные выражения: *quidditas* [«чтойность»] (STh I, q. 17, art. 3, ad. 1; q. 84, art. 7, corp.; q. 85, art. 5, corp.; q. 86, art. 2, corp.), *essentia* [«сущность»] (STh I, q. 57, art. 1, ad. 2; q. 84, art. 5, corp.), *quod quid est* [то, что есть нечто] (STh I, q. 17, art. 3, ad. 1; q. 57, art. 1, ad. 2; q. 89, art. 5, corp.), *natura rei* [«природа вещи»] (STh I, art. 84, art. 7, corp.; q. 87, art. 2, ad. 2). В дальнейшем я буду единообразно употреблять термин «сущность».

<sup>64</sup> Подобно тому как я оставил без перевода термин «*phantasma*», я оставляю без перевода «*species*» и, соответственно, *species* «*intelligibilis*», ибо применительно к этому техническому термину тоже следует избегать непонимания. Предлагаемые время от времени переводы, например, «познавательный образ» или «интеллектуальный образ» (см. Rapaccio, 1992, 128), могут ошибочно навести на мысль, что *species* — это визуальный образ. Как я покажу в дальнейшем, у *species*, как и у фантазмы, отсутствует именно визуальный характер. Неверным будет и перевод «*species*» как «идея» (напр., Kenny, 1993, 46). Действительно, *species* — вовсе не идея в том смысле, в каком употребляли этот термин репрезентативисты раннего Нового времени, то есть не сущность, промежуточная между внешним предметом и интеллектом и представляющая собой первичный объект познания.

<sup>65</sup> Эти три вида актов суть *apprehensio*, *iudicatio* и *raciocinatio*. См.: *Exp. libri Peryhermenias* I, 1 (ed. Leonina I\*/1, 5); STh II–II, q. 83, art. 1, ad. 3.

Тезис, согласно которому вдобавок к образованию фантазмы требуется абстрагирование *species*, стоит у Фомы не только в центре теории познания, но и в центре теории интенциональности. Этот главный тезис гласит: только при абстрагировании *species* возможна интеллектуальная направленность на вещь; и только при этом условии она может быть чем-то большим, чем направленностью на ту или иную единичную вещь, а именно направленностью на универсальную сущность. Этот тезис ставит перед нами — абсолютно независимо от общих проблем теории познания и теории интеллекта — по меньшей мере два вопроса<sup>66</sup>: что следует понимать под *species*, какого рода сущее мы имеем в виду, говоря о *species*<sup>67</sup>?

На первый вопрос Фома дает ясный ответ. Он утверждает, что следует различать два вида абстрагирования<sup>68</sup>. С одной стороны, под абстрагированием можно понимать отделение предмета (или свойства) от другого предмета. Так мы поступаем обычно в предикативных высказываниях. Когда мы высказываем нечто вроде

<sup>66</sup> Мы не будем здесь рассматривать общие проблемы теории интеллекта (например, проблему онтологического статуса интеллекта, его индивидуальность и его отношение к телу). Краткий обзор этой проблематики см. в работах: Kretzman, 1993; de Libera, 1994b.

<sup>67</sup> Можно задать и третий вопрос: каким образом, отправляясь от чувственно воспринимаемых форм, то есть от *акцидентального*, мы обретаем умопостигаемые *species*, представляющие нечто *сущностное*? Я согласен с Элеонор Стамп (Stump, 1999) в том, что Фома прямо не рассматривает этот вопрос, важный с систематической точки зрения. В дальнейшем я не буду в него углубляться. Правдоподобный ответ мог бы быть таким: чувственные формы — цвета, звуки и т. д. — сами по себе, конечно, акцидентальны. Но когда их воспринимает человек и образует на их основе фантазму, он всегда воспринимает их как нечто такое, что связано с определенными сущностными формами. Поэтому в чувственно воспринимаемых формах всегда имплицитно предполагаются также сущностные формы, которые затем абстрагируются и эксплицируются. Говоря конкретно, это означает следующее. Когда я вижу кота, я воспринимаю чувственную форму цвета, которая, естественно, акцидентальна. Однако я воспринимаю ее не как произвольную форму, а как форму, присутствующую в коте и ни в чем другом. Поэтому вместе с акцидентальной формой мне имплицитно дана также сущностная форма кота. Когда я затем образую фантазму кота, в ней непременно имплицитно присутствует сущностная форма. И когда я, наконец, абстрагирую умопостигаемую *species* кота, я эксплицирую это имплицитное содержание. Так что здесь нет никакого таинственного перехода от акцидентального к сущностному, а есть сложный процесс эксплицирования имплицитного.

<sup>68</sup> См.: STh I, q. 85, art. 1, ad. 1; *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3 (ed. Leonina L, 147–149).

«люди не имеют крыльев», мы абстрагируем от человека обладание крыльями, то есть отрицаем за человеком определенное качество<sup>69</sup>. С другой стороны, под абстрагированием можно понимать процесс, связанный с одним и тем же предметом. Этот процесс направлен на установление в предмете именно того, что принадлежит ему сущностно и что никоим образом не зависит от индивидуальных условий, которым подчинен этот предмет. Именно этот второй вид абстрагирования необходим для образования *species*. Ибо *species* возникает благодаря тому, что интеллект сосредоточивается исключительно на сущностных свойствах предмета, в отвлечении от всех индивидуальных условий:

И это есть абстракция общего от частного, то есть умпостигаемой формы [*species*] от фантазм, а именно рассмотрение общей формальной природы [*naturam speciei*] отдельно от рассмотрения индивидуальных начал, представленных фантазмой<sup>70</sup>.

Главный момент заключается в том, что этот вид абстракции прилагается к единичному предмету и предполагает отвлечение от индивидуальных условий именно этого предмета, а они всегда представляют собой материальные условия. Речь идет о том, чтобы определить сущность данного предмета, а значит, и его видовую принадлежность. Пример с кошкой хорошо высвечивает этот момент: одну фантазму кошки я могу образовать, когда вижу ее гуляющей в саду, другую — когда вижу ее сидящей передо мной, третью — когда она крадется в кустах. Каждая из этих трех фантазм представляет кошку с вполне определенными индивидуальными признаками. Вслед за тем я могу отвлечься от этих признаков, определив, каково общее содержание этих трех фантазм и что именно мне дано после того, как я абстрагируюсь от каждой из

<sup>69</sup> Поэтому Фома говорит здесь также о *separatio* [отделении], в отличие от *abstractio* в узком смысле. См. Geiger, 2000.

<sup>70</sup> STh I, q. 85, art. 1, ad. 1: «Et hic est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentatur». В трактате «*Super Boetium de Trinitate*», q. 5, art. 3 (ed. Leonina L, 149) аргументация Фомы еще более детализирована. Здесь Фома утверждает, что, строго говоря, нужно различать два процесса абстрагирования: с одной стороны, абстрагирование формы от материи, с другой — абстрагирование общего от единичного. Хотя эти два процесса чаще всего происходят одновременно, они структурно различны.

этих ситуаций<sup>71</sup>. Тогда я спрашиваю себя: что, собственно, делает кошку, данную мне во всех трех фантазмах, именно кошкой, а не любым другим живым существом? В чем заключается кошачесть кошки? Именно на этот вопрос я отвечаю, абстрагируя умопостижаемую *species*: ведь именно благодаря *species* я в состоянии схватить сущность кошки.

Итак, под абстракцией всегда понимается отвлечение от индивидуирующих материальных условий предмета. Но в абстрагировании совершается отвлечение не просто от материи. Фома подчеркивает, что необходимо различать два вида материи:

Есть два вида материи: общая и запечатленная, то есть индивидуальная. Общая, например, — плоть и кость; индивидуальная — вот эта плоть и эта кость. Итак, интеллект абстрагирует форму [*species*] природной вещи от индивидуальной чувственной материи, но не от общей чувственной материи<sup>72</sup>.

Когда мы совершаем операцию абстрагирования в примере с кошкой, мы не вполне отвлекаемся от материи кошки. Действительно, мы не смогли бы схватить сущность кошки, если бы не усматривали, что кошке всегда свойственно иметь материальные лапы, материальную шкурку, материальный хвост и т. д. Мы абстрагируемся только от *вот этой* материальной шкурки и *этих* материальных лап. Коротко говоря, кошка схватывается как материальное живое существо, но не как такое существо, которое явление в определенной порции материи.

Такое понимание абстракции проистекает, разумеется, из трех базовых предпосылок. Во-первых, Фома считает, что в индивидуальном предмете имеется универсальная сущность, которая может быть схвачена в надлежащем когнитивном процессе. В полную противоположность концептуалистам и номиналистам Фома, будучи реалистом в вопросе об универсалиях, заранее исходит из

<sup>71</sup> Согласно Фоме, главное заключается в том, что в этом случае я определяю и постигаю нечто уже содержащееся в фантазме. Я ничего не добавляю к фантазме; она просто «просвещается» моим интеллектом, по образному выражению Фомы (см. STh I, q. 85, art. 1, ad. 4). Тем самым Фома подчеркивает, что интеллект актуализирует и схватывает нечто, что уже присутствовало в фантазме.

<sup>72</sup> STh I, q. 85, art. 1, ad. 2: «...materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi».

того, что такая сущность действительно присутствует в самом предмете, а не только в абстрагирующем интеллекте<sup>73</sup>. Решающий, с его точки зрения, вопрос состоит не в том, имеется ли такая сущность вообще, а в том, каким образом она может быть, так сказать, высвобождена из индивидуального предмета. Ввиду этой сильной метафизической предпосылки неудивительно, что позднейшие авторы, скептически настроенные по отношению к реализму в вопросе об универсалиях, в этом пункте критиковали Фома. Оккам и его последователи утверждали: теория абстракции в целом убедительна лишь при том допущении, что в индивидуальном объекте присутствует универсальная сущность, которая может быть схвачена и воспринята интеллектом. Если же отказаться от этой фундаментальной реалистической предпосылки и допустить, что так называемая универсальная сущность впервые конструируется интеллектом посредством сравнения различных индивидов, вся теория рухнет<sup>74</sup>.

Во-вторых, Фома исходит из того, что принципом индивидуации служит материя и что универсальная сущность может быть схвачена лишь тогда, когда она абстрагируется от материи. Но и в этом пункте его теория уязвима. Действительно, как только мы поставим под вопрос, действительно ли принципом индивидуации служит материя (а не что-либо вроде «этости», *haecceitas*, или некоей индивидуальной формы), так сразу же возникнет сомнение в том, что схватывание универсальной сущности непременно требует абстрагирования от материи.

Наконец, в-третьих, Фома исходит из определенных допущений относительно когнитивных способностей. Он предполагает, что мы, люди, обладаем способностью схватывать сущность предмета на основе чувственных впечатлений и фантазм. Далее, он предполагает, что мы способны схватывать эту сущность *правильно*. Это ясно просматривается в его объяснении абстракции. По мнению Фомы, в первом виде абстракции всегда возможна

<sup>73</sup> Поскольку Фома подчеркивает, что сущность существует не «сама по себе», как отдельный предмет, а всегда реализуется в материальных предметах, его следует, строго говоря, считать всего лишь умеренным, а не радикальным реалистом. О позиции Фомы в вопросе универсалий см.: de Libera, 1996, 262–283.

<sup>74</sup> Лаколичное утверждение Оккама гласит: не существует никакой сущности, то есть никакой общей природы, которую можно было бы воспринять. Поэтому никакая абстракция *species* невозможна. См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 303).

ошибка. Действительно, когда мы нечто разделяем и образуем предикативные высказывания, мы всегда рискуем ошибиться. Например, в силу ограниченности нашего познания мы можем неправильно отделить одно от другого — скажем, когда отрицаем за некоторым объектом свойство, которое в действительности принадлежит ему по праву. (Развитие науки подтверждает это утверждение. Например, вплоть до коперниканского переворота высказывание «Солнце вращается вокруг Земли» считалось истинным — явная ошибка.) Что же касается второго вида абстракции, здесь, напротив, Фома не считает возможной никакую ошибку, ибо, когда мы абстрагируем сущность некоторой вещи, мы не можем абстрагировать ее ложно:

Собственным объектом интеллекта является чьей-то вещи. Отсюда следует, что относительно чьей-то вещи, строго говоря, интеллект не ошибается. Но относительно того, что окружает сущность, или чьей-то вещи, интеллект способен ошибаться, когда соотносит одно с другим, либо соединяя, либо разделяя, либо делая выводы<sup>75</sup>.

В этом фрагменте отчетливо слышится уже упомянутое различие трех актов интеллекта. Фома уверен, что применительно к первому акту (схватыванию сущности) никакая ошибка невозможна<sup>76</sup>. Ошибка может вкратце только при совершении второго акта интеллекта (суждения, которое состоит в соединении или разъединении субъекта и предиката) и третьего акта (умозаключения, которое совершается посредством связи суждений). Говоря конкретно, это означает: когда я в абстракции схватываю сущность кошки, я не ошибаюсь. У меня имеются лишь две возможности: либо я схватываю эту сущность, либо я ее не схватываю. Ошибиться я могу лишь в суждении о кошке, когда, например,

<sup>75</sup> STh I, q. 85, art. 6, corp.: «Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando». Cp. также: STh I, q. 17, art. 3, corp.; q. 85, art. 1, ad. 1; *Sententia libri De anima* III, 5 (ed. Leonina XLV/1, 224, 227); ScG I, cap. 59, n. 496.

<sup>76</sup> Правда, это справедливо только применительно к схватыванию сущности *простых* вещей, как подчеркивает Фома в STh I, q. 85, art. 6, corp. Действительно, любой человек может ошибочно соединить между собой две разные сущности и в результате сконструировать сущность крылатого разумного существа.

считаю, что «у кошек нет легких», или когда строю умозаключение: «Так как у кошек нет легких, они не дышат».

Этот тезис об отсутствии заблуждения в схватывании сущности можно было бы назвать *тезисом о безошибочности*. На первый взгляд он кажется абсолютно неправдоподобным. Разве не может быть так (возразят нам), что некто ошибется уже при схватывании сущности некоторой вещи? Допустим, я вижу в воде кита, образуя сначала фантазму кита, а затем абстрагирую от нее *species*, схватывая, таким образом, сущность кита. Не обладая достаточным зоологическим образованием, я мог бы, однако, понять дело так, что кит — это рыба, а не млекопитающее, каковым он является в действительности. Разве в этом случае я не заблуждался бы относительно сущности вещи уже при ее схватывании прежде любых суждений и рассуждений? Возьмем другой пример — из истории науки. Алхимики считали золото смесью других элементов и пытались путем правильного смешения получить искусственное золото. Только развитие современной химии показало, что золото по своей сущности есть не смесь других элементов, а само является элементом. Так разве алхимики не заблуждались, схватывая сущность золота? Создается впечатление, что томистский тезис о безошибочности упускает из виду подобные примеры или даже прямо лжет. Ведь, согласно этому тезису, при схватывании сущности любой вещи ее можно схватывать только истинно.

Перед лицом этого возражения, которое само собой подвергается под руку, тезис о безошибочности кажется неприемлемым. Он утверждает своего рода невосприимчивость интеллекта к заблуждениям, что противоречит опыту. Правда, при более пристальном рассмотрении он оказывается гораздо сложнее и тоньше, чем казался на первый взгляд<sup>77</sup>. Но для адекватного понимания этого тезиса нужно учитывать несколько моментов. Прежде всего следует обратить внимание на то, что Фома никоим образом не считает, будто сущность вещи схватывается в один миг и во всей ее полноте. Напротив, он подчеркивает, что человеческий интеллект в противоположность интеллекту божественному способен постигать сущность лишь шаг за шагом, что человеческий ин-

<sup>77</sup> См.: Jenkins, 1991 и 1997, 103–123, а также Kretzman, 1991, 185–193. В пояснение этого тезиса здесь приводятся несколько иные аргументы, чем те, что я представляю ниже.

теллект продвигается поэтапно — от стадии чисто потенциального схватывания к стадии актуального постижения<sup>78</sup>. На первой стадии он еще неспособен схватывать сущность и еще менее способен ее правильно описать. Правильное описание сущности достигается лишь постепенно. Этот важный пункт опять-таки легче всего пояснить примером. Если некий человек впервые встречается в степи какого-то ему неизвестного зверя, например ягуара, он, вероятно, лишь весьма смутным образом сможет понять, что перед ним крупное животное, похожее на кошку. Этот человек не в силах схватить и описать все сущностные признаки ягуара. Да, он, возможно, даст неверное описание, и его спутнику, опытному зоологу, придется его поправлять. Лишь постепенно, по мере того как этот человек дольше пробудет в степи и лучше узнает местную фауну, он сможет приблизиться к правильному описанию сущностных признаков. И лишь в конце своего пребывания, когда он сам станет опытным зоологом, он сумеет дать правильное и исчерпывающее описание сущности ягуара. Мы должны здесь проводить различие именно между *начальным* схватыванием, которое не подразумевает никакого описания или же подразумевает отчасти ошибочное описание ягуара, и схватыванием *конечным*, которое подразумевает полное и правильное описание.

Как показывает современный пример, тезис о безошибочности вовсе не требует, чтобы человек, вернее его интеллект, с самого начала давал полное и правильное описание сущности. Требуется лишь, чтобы он изначально схватывал сущность в ее основных чертах, пусть даже они артикулируются лишь смутным и некорректным образом, и был в состоянии шаг за шагом углублять это схватывание. Поэтому вполне возможно представить, чтобы некто, впервые увидевший кита, сначала принял его за рыбу и лишь позднее, после более пристального исследования сущности кита, понял, что имеет дело с млекопитающим. При *первоначальном* схватывании правильной зоологической классификации еще не требуется.

<sup>78</sup> См. важное место: STh I, q. 14, art. 6, corp., и пример из STh I, q. 85, art. 3, corp., ad. 3: «...prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione» [«...ибо мы познаем человека неким смутным знанием прежде, чем научимся различать все то, что принадлежит к сущности человека»].

Далее, обратим внимание на то, что тезис о безошибочности подразумевает лишь схватывание сущности, отнюдь не ее детальное описание. В приведенном выше тексте Фома утверждает, что интеллект вполне способен заблуждаться относительно того, «что окружает сущность, или чтойность вещи»<sup>79</sup>, то есть относительно частных аспектов или свойств сущности. Например, когда некто схватывает сущность кита, он еще не постигает *eo ipso* [тем самым] и безошибочно, что кит обладает вполне определенной репродуктивной системой, пищеварительной системой и т. д. Полнота всего, что принадлежит к сущности кита, должна открываться шаг за шагом в ходе эмпирического исследования. На первом шаге схватывается только то, что это нечто есть кит. Или, в более общем виде: на первом шаге схватывается только то, что «это есть х» (где х определяется лишь приблизительно), а вовсе не то, что «это есть х с его сущностными свойствами F, G, H и т. д.».

Наконец, нужно обратить внимание еще на один пункт. Фома формулирует тезис о безошибочности, проводя параллель между чувствами и интеллектом: как всякому чувству соответствует определенный чувственно воспринимаемый объект, так интеллекту тоже соответствует определенный объект<sup>80</sup>. И как чувство в принципе неспособно обманываться относительно своего объекта, точно так же интеллект в принципе неспособен заблуждаться относительно своего объекта. Так как специфическим объектом интеллекта является сущность предмета, интеллект в принципе неспособен заблуждаться относительно сущности. Правда, из этого принципиального правила существуют исключения. Фома часто приводит пример такого исключения: хотя чувство вкуса имеет своим объектом сладкий вкус и хотя язык поэтому расположен таким образом, что правильно воспринимает сладкое, может случиться так, что сладкое будет ошибочно принято за горькое, а именно тогда, когда субъект ощущения болен. Чувственное восприятие безошибочно, лишь когда оно осуществляется при нормальных условиях, то есть когда и объект восприятия, и само чувство, то есть воспринимающий субъект, находятся в состоянии, требуемом для оптимального отношения чувствования. Фома

<sup>79</sup> См. выше, прим. 75.

<sup>80</sup> См.: STh I, q. 85, art. 6, corp.; *Sententia libri De anima* III, 5 (ed. Leonina XLV/1, 227).

придерживается такой позиции в теории чувственного восприятия, которую можно было бы назвать, воспользовавшись термином из сегодняшних дискуссий, «теорией надежности» (*reliabilism*): правильное восприятие возможно тогда и только тогда, когда имеются в наличии надежные условия восприятия и когда когнитивный аппарат функционирует надежным образом<sup>81</sup>. Если исходить из параллели, которую Фома проводит между чувственным восприятием и интеллектом, это означает, что правильная работа интеллекта тоже возможна лишь при наличии надежных когнитивных условий. Если интеллект в силу особых обстоятельств ограничен в своей деятельности (например, если он заключен в раненом или больном теле, у которого нарушено восприятие и которое, следовательно, не может служить надежным основанием функционирования интеллекта), то он способен впасть в заблуждение<sup>82</sup>. При познании сущности интеллект свободен от заблуждения не безусловно, а лишь тогда, когда имеются надежные когнитивные условия.

Эти уточнения объясняют, что тезис о безошибочности нельзя просто отбросить как преувеличение. Действительно, он не предполагает, что человеческий интеллект непогрешим всегда и везде, но всего лишь обращает наше внимание на то, что *при соответствующих когнитивных условиях* интеллект в принципе способен схватывать сущности материальных предметов<sup>83</sup>. Конечно, в тезисе о безошибочности вновь отчетливо проявляется эссенциализм, характерный для всей томистской теории познания и теории интенциональности. Этот тезис предполагает, что любой предмет обладает определенной сущностью и что человеческий

<sup>81</sup> См. подробное изложение в работах: Stump, 1991, и Kretzmann, 1991.

<sup>82</sup> Фома рассматривает различные примеры в STh I, q. 84, art. 8, corp.; и приходит к следующему выводу: «Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus» [«Поэтому невозможно, чтобы в нас пребывало совершенное суждение интеллекта, связанного с чувством, посредством которого мы познаем чувственные вещи»]. См. также: STh I, q. 84, art. 7, corp.

<sup>83</sup> Что именно понимается под соответствующими когнитивными условиями, нужно уточнять в каждом конкретном случае. Stump, 1991, 149–150, иллюстрирует этот пункт любопытным сравнением: как в отношении гоночного автомобиля следует определить разного рода условия (состояние машины, дороги, водителя и т. д.), необходимые для успешной гонки, так и в отношении познающего человека следует определить разного рода условия (состояние органов чувств, интеллекта и т. д.), необходимые для успешного познания.

интеллект способен при нормальных условиях правильно схватывать эту сущность. Тезис основывается на том, что интеллект человека непосредственно согласуется с сущностью предмета. Когда он осуществляет при надлежащих условиях надлежащий когнитивный процесс (а именно абстрагирует умопостигаемую *species* от фантазмы), он просто не может не схватывать сущность<sup>84</sup>. Как будет показано в следующих главах, именно это сильное утверждение вызвало критику со стороны многих авторов XIII–XIV вв. Ибо в высшей степени спорно, что любой предмет «сам по себе» обладает общей сущностью; и не менее спорно такое совершенное взаимное согласие между интеллектом и предметами, что в норме удается успешно уловить сущность.

Прояснив вопрос о том, что же понимается под абстрагированием умопостигаемой *species*, следует приняться за второй из сформулированных выше вопросов: что это за сущее — умопостигаемая *species*? На первый взгляд ответить на него нетрудно: *species*, могут сказать нам, есть не что иное, как сущность некоторого предмета — постольку, поскольку она постигается интеллектом в результате абстрагирования. Именно это прямо утверждает Фома в следующем фрагменте:

Отсюда следует, что умопостигаемая форма [*species*] есть подобие (*similitudo*) самой сущности вещи и есть некоторым образом сама чтойность и природа вещи согласно умопостигаемому бытию, не природному бытию, в каковом она пребывает в вещах<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> Этот важный довод не в последнюю очередь получает у Фомы богословское обоснование. Фома исходит из того, что человеческий интеллект согласуется с сущностью предметов в мире, потому что Бог сотворил его способным схватывать сущности. От природы интеллект пребывает, как подчеркивает Фома в STh I, q. 84, art. 3, corp., «in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi» [«в потенции как по отношению к подобиям, выступающим началами чувствования, так и по отношению к подобиям, выступающим началами постижения»]. Кретцман (Kretzman, 1991, 161) удачно называет эту позицию «теистическим реализмом»: благодаря божественному акту творения существует гарантия соответствия интеллекта сущностям предметов. В силу этого радикальный скептицизм исключается изначально.

<sup>85</sup> Quodl. VIII, q. 2, art. 2, corp.: «Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibili, non secundum esse naturale, prout est in rebus». См. также: STh I, q. 85, art. 2, corp.: «...similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit» [«...подобие мыслимой вещи, каковым является умопостигаемая *species*, есть форма, сообразно которой интеллект мыслит»].

Фома здесь уточняет, что умопостигаемая *species* является сущностью вещи лишь «некоторым образом», ибо сущность пребывает в интеллекте иначе, нежели в самой вещи. В вещи, то есть в материальном предмете, она пребывает *по природе*. Действительно, здесь она всегда связана с определенной порцией материи; она структурирует материальный предмет и делает его именно тем предметом, каков он есть. В интеллекте, напротив, сущность пребывает *умопостигаемым способом*. В процессе абстрагирования она высвобождается из материи и существует исключительно в качестве когнитивного содержания интеллекта, не структурируя сам интеллект. Например, если мы обладаем умопостигаемой *species* кошки, то удерживаем в интеллекте сущность кошки, но лишь умопостигаемым, а не природным способом. Ни мы, ни наш интеллект не становимся кошкой от одного лишь обладания умопостигаемой формой кошки. Мы лишь обладаем когнитивным содержанием «кошки», то есть схватываем кошачьсть кошки.

Подобное объяснение, имеющее целью приравнять *species* к сущности вещи, вынужденно сталкивается, однако, с двумя возражениями. Первое возражение опирается на известный и обильно цитируемый текст, в котором Фома говорит: *species* есть не то, что схватывается и познается интеллектом, а лишь то, через что схватывается сущность некоторой вещи. Фома подчеркивает, что вспомогательное средство познания (*id quo* — «то, через что») нельзя смешивать с объектом познания (*id quod* — «то, что»)<sup>86</sup>. Но если *species* есть всего лишь вспомогательное средство познания, она не может быть сущностью вещи в интеллекте. Стало быть, мы должны строго различать между (а) самой сущностью и (b) вспомогательным средством, благодаря которому сущность пребывает в интеллекте. *Species* не может быть (а) и (b) одновременно.

Это затруднение основано на том, что Фома рассматривает умопостигаемую *species* с двух сторон и употребляет выражение «умопостигаемая *species*» двояко. На двойной способ рассмотрения он прямо указывает в ранней работе — *Комментарии к «Сентенциям»*:

<sup>86</sup> STh I, q. 85, art. 2, corp.: «Et ideo dicendum quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus». Фома поясняет, что *species* становится для интеллекта объектом только в рефлексии интеллекта о том, что же он схватывает.

Помысленная форма (*species*) может рассматриваться двояко: либо согласно тому бытию, которое она имеет в интеллекте, и таким образом она обладает единичным бытием; либо согласно тому, что она есть подобие помысленной таким образом вещи, поскольку ведет к ее познанию, и с этой стороны она универсальна<sup>87</sup>.

Если понимать *species* в онтологическом смысле, она представляет собой сущее, которое пребывает в интеллекте, и тогда ей свойственно, как подчеркивает Фома, единичное бытие, ибо тогда она есть не что иное, как индивидуальная акциденция в интеллекте. Тогда она фактически является не тем, что схватывает интеллект, а просто вспомогательным средством познания: тем, в чем нуждается интеллект, чтобы вообще иметь возможность что-либо схватывать. Если же, напротив, понимать *species* в *содержательном* смысле, она представляет собой не просто акциденцию интеллекта, но то, что когнитивно пребывает в интеллекте и что познается или понимается интеллектом: сущность вещи. Поскольку эта сущность универсальна, *species* в таком смысле будет иметь универсальный характер.

Второй способ понимания, о котором говорит Фома, и связанный с ним второй способ употребления выражения «умопостигаемая *species*» есть не что иное, как указание на двоякий способ рассмотрения одной и той же вещи: способ, который утверждался на протяжении всего Средневековья и отчасти в ходу до сих пор<sup>88</sup>. Когда мы получаем письмо и нас спрашивают, что мы получили, мы можем дать два ответа. С одной стороны, мы могли бы сказать, что получили лист бумаги, исписанный чернилами. С другой стороны, мы могли бы также сказать, что получили некую весть. Первый ответ имеет в виду онтологическое определение: мы уточня-

<sup>87</sup> *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 1, ad. 3 (ed. Fretté & Maré, 1873, 225): «...species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem...» См. подробное обсуждение в книге: L. Spruit, 1994, 169ff.

<sup>88</sup> Особенно бросается в глаза двойственность способа рассмотрения у Декарта. В предисловии к «*Meditationes*» (ed. Adam & Tannery VII, 8) он утверждает, что идея может, с одной стороны, рассматриваться «материально» (*materialiter*, т. е. в отношении к тому, из чего она сделана: онтологический способ рассмотрения), а с другой — «объективно» (*obiective*, т. е. в отношении к тому, что она представляет, или содержит в себе в качестве объекта: содержательный способ рассмотрения). Об этом различии, восходящем к схоластике, см.: Perler, 1996a, 78–99.

ем, что это за вещь, которую мы получили. Если бы мы получили одно и то же письмо в сотне экземпляров, мы получили бы сто вещей. Второй ответ, напротив, имеет в виду содержательное определение: мы уточняем, что именно сообщается нам посредством листка бумаги, исписанного чернилами, указывая на вещь, которую читаем. Даже если это письмо придет к нам в сотне экземпляров, вещь мы получим только одну. Коротко говоря, первым ответом мы указываем на средство письменной коммуникации (на *id quo*), вторым ответом — на узнаваемое содержание (на *id quod*). Точно так же обстоит дело с двояким определением умопостигаемой *species*. Фома не противоречит себе, когда, с одной стороны, говорит, что *species* — всего лишь вспомогательное средство, а с другой стороны, полагает, что она есть сущность вещи в интеллекте. Этими двумя ответами он указывает на два разных аспекта *species*. С онтологической точки зрения *species* есть всего лишь акциденция интеллекта, а значит, не более чем вспомогательное средство. С содержательной точки зрения она есть сущность, которую интеллект принимает в себя и постигает.

Теперь следует обсудить следующее затруднение. Создается впечатление, что в приведенном выше отрывке из «*Quodlibeta*» Фома в одном и том же предложении делает два высказывания, а именно: 1) *species* есть репрезентативное подобие (*similitudo*) сущности и 2) *species* есть сущность, поскольку она умопостигаемым образом пребывает в интеллекте. О репрезентативном подобии речь идет и в процитированном фрагменте из *Комментария к «Сентенциям»*, а также во многих других текстах<sup>89</sup>. Но разве высказывания (1) и (2) не являются абсолютно разными высказываниями, которые нужно тщательно различать? Ведь одно дело — считать *x* репрезентативным подобием *y* и совсем другое дело — отождествлять *x* с *y*.

Это затруднение снимается, если принять во внимание специфическое понятие репрезентативного подобия (*similitudo*), на которое ориентируется Фома. Как уже было показано в § 5, под *similitudo* следует понимать не то, что в буквальном смысле отображает нечто иное. Для Фомы «*x* есть *similitudo* *y*» означает не «*x* есть

<sup>89</sup> См.: STh I, q. 85, art. 2, corp.; ScG I, cap. 53, n. 444; *De veritate*, q. 10, art. 4, corp. (ed. Leonina XXII, vol. II, 306). Обсуждение других мест см. в работе: Pasnau, 1997a, 105–113.

зрительная репрезентация у», а «х и у имеют общую форму», или «х и у совпадают в одной и той же форме»<sup>90</sup>. (Обладают ли они одной и той же формой в одном и том же отношении и одним и тем же способом, это нужно исследовать отдельно в каждом конкретном случае.) Когда х и у обладают общей формой, они в отношении этой формы оказываются тождественными. Это, естественно, не означает, что они тождественны во всем; но они формально тождественны. Конкретно это значит следующее: котел с водой, нагреваемый огнем плиты, есть *similitudo* огня плиты, но не потому, что котел служит отображением огня, а потому, что они обладают общей формой, а именно формой тепла. Благодаря этому они некоторым образом тождественны, но только формально — не материально и не численно.

Если применить это особое понятие подобия к высказываниям Фома об умопостигаемой *species*, не возникает никакого противоречия, когда он, с одной стороны, говорит, что *species* есть подобие вещи (точнее, подобие сущности вещи), а с другой стороны, полагает, что *species* тождественна этой сущности. Тем самым Фома скорее поясняет, что под подобием следует понимать определенный вид тождества: *species* именно потому есть *similitudo* определенной вещи, что обладает с этой вещью одной и той же формой<sup>91</sup>. При этом речь идет не о какой угодно форме, а о *сущностной* форме вещи, коротко говоря — о ее сущности. По-

<sup>90</sup> Black, 1999, 68, тоже указывает на то, что Фома принимает «имплицитное равенство» тождества и подобия, но критически замечает: «Аквинат плавно соскальзывает от сильного тезиса о тождестве к слабому». Но если принять во внимание то обстоятельство, что Фома употребляет *similitudo* как технический термин, нельзя говорить о «соскальзывании» от более сильного к более слабому тезису: говорить о *similitudo* означает говорить о тождестве, ибо *similitudo* заключается не в чем ином, как в совместном обладании одной и той же формой.

<sup>91</sup> Cp. ScG III, cap. 49, n. 2266: «Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est» [«Умопостигаемое подобие, через которое нечто мыслится согласно его субстанции, должно быть тем же по формальной сущности (*eiusdem speciei*), или, вернее, его формальной сущностью (*species*); так, форма дома, пребывающая в уме ремесленника, обладает той же формальной сущностью, что и форма дома, пребывающая в материи, или, вернее, есть его формальная сущность. Ибо через формальную сущность (*species*) человека не мыслят чуждость осла или лошади»].

этому можно сказать, что *species* и вещь совпадают в одной и той же сущности, или являются в отношении этой сущности тождественными.

Если принять во внимание это специфическое понимание подобия, нацеленное на формальное тождество, тотчас придется исключить интерпретацию, которая, казалось бы, напрашивается сама собой. *Species* — вовсе не образ в буквальном смысле, то есть не зрительная репрезентация, и Фома, вводя умопостигаемую *species*, вовсе не развивает теорию образа. Тот, кто абстрагирует и схватывает *species* кошки, вовсе не представляет себе духовный образ кошки, чтобы посредством некоей таинственной интроспекции созерцать этот образ. Скорее он абстрагирует сущность кошки, чтобы интеллигибельно удерживать в собственном интеллекте именно эту сущность. *Species* есть не что иное, как сущность, взятая вкупе с особым, умопостигаемым способом существования. Здесь нет речи о различении двух видов сущего — кошки вне интеллекта и образа кошки в интеллекте. Речь идет о том, чтобы различать два способа существования, причем два способа существования *одной и той же сущности*. Природным способом сущность кошки существует вне интеллекта — в той или иной материальной кошке; умопостигаемым способом она существует в интеллекте<sup>92</sup>.

Здесь в очередной раз обнаруживается параллель, которую Фома прочерчивает между чувственным восприятием и интеллектом. В § 5 уже было показано, что фантазмы, образуемые способностью воображения, вовсе не являются внутренними образами. В отношении фантазм тоже будет верным сказать, что они суть *similitudines* предметов, поскольку обладают с ними общей формой. Применительно к фантазмам тоже будет истинным утверждать, что они соотносятся с предметами исключительно на основании этого формального тождества, а не какого-то зрительного отображения. Но в чем тогда, могут спросить, заключается разли-

<sup>92</sup> Когда сущность умопостигаемым способом существует в интеллекте, тогда имеется «*similitudo ad repraesentationem*» [«репрезентативное подобие»], как говорит Фома в «*De veritate*», q. 2, art. 3, ad. 9 (ed. Leonina XXII, vol. I, 53). Ибо сущность тогда пребывает в интеллекте без материи и не структурирует интеллект так, как она структурирует материальный предмет. Она пребывает в интеллекте лишь в качестве когнитивного содержания.

чие между фантазмой и *species*, если обе они характеризуются формальным тождеством с предметами?

Можно указать по меньшей мере два важных различия. Прежде всего фантазмы и *species* различаются способом существования. Так как фантазмы всегда существуют во внутренних чувствах и так как внутренние чувства суть составные части тела, фантазмы не способны к нематериальному способу существования. Поэтому и те формы, которые присутствуют в фантазмах, не обладают нематериальным бытием. Скорее они обладают «духовным» бытием в уже разъясненном смысле, то есть существуют духовным (или, говоря современным языком, кодированным) способом в материальном. Иначе обстоит дело со *species*. Поскольку они всегда пребывают в интеллекте, а интеллект не является составной частью тела, присутствующие в *species* формы, то есть сущности, тоже обладают бестелесным, интеллектуальным бытием. Но это одна и та же форма, которая получает в каждом субстрате соответствующий способ существования. Когда я познаю кошку, то на первом этапе, при образовании фантазмы, форма кошки получает духовное бытие (*esse spirituale*) во внутренних чувствах; и только на втором этапе, когда мой интеллект абстрагирует *species* кошки, сущностная форма принимает чисто интеллектуальное бытие (*esse intelligibile*). Ибо, как уже неоднократно подчеркивалось, ни я, ни мой интеллект не обращаемся в кошку при абстрагировании *species* кошки. Я лишь принимаю в себя некоторое когнитивное содержание подобно тому, как компьютер принимает в себя некоторое содержание, когда в него вводится в цифровой форме описание сущности кошки.

Между фантазмой и *species* существует и другое, решающее, с точки зрения Фомы, различие. До тех пор пока некто располагает лишь фантазмой, он еще не воспринял «чистой» формы. Он воспринял ее лишь постольку, поскольку она ему дана в некоем индивидуальном предмете вкупе с некоторыми индивидуальными материальными свойствами. Только абстрагировав *species*, он воспринимает «чистую» форму и только тогда устанавливается также «чистое» отношение формального тождества. Таким образом, только тогда, когда я абстрагировал *species* кошки, я воспринимаю не что иное, как форму кошки. Ибо только тогда я схватываю кошачьсть абсолютно независимо от того или иного

цвета, очертания, структуры шерсти и т. д. И только тогда я могу сказать, что в моем интеллекте пребывает не что иное, как сущность кошки.

Отсюда проистекает одно непосредственное следствие для проблематики интенциональности. Нужно различать два разных интенциональных отношения:

- а) Акт восприятия направлен на форму, поскольку она присутствует в фантазме вкупе с индивидуирующими свойствами.
- б) Интеллектуальный акт направлен на форму, поскольку она присутствует в умпостигаемой *species* без индивидуирующих свойств.

Так как вследствие (б) индивидуирующие свойства отсутствуют, интеллектуальный акт не может относиться к индивидуальному предмету. Стало быть, когда я думаю о кошке, я не могу думать о той или иной кошке, я могу думать только о кошачести вообще. Именно это и признает Фома. Он утверждает, что

...Наш интеллект не может прямо и непосредственно познавать единичное в материальных вещах [...]. Он может познавать единичное лишь косвенно и в некотором обратном движении, ибо [...] даже после абстрагирования умпостигаемых *species* он может актуально мыслить в соответствии с ними, лишь обращаясь к фантазмам, в коих мыслит умпостигаемые *species*, как сказано в книге III «О душе»<sup>93</sup>.

Основная причина того, что интеллект неспособен прямо соотноситься с индивидуальным предметом, заключается в том, что принципом индивидуации для подобного предмета служит материя. Поскольку интеллект нематериален, он неспособен принимать в себя ничто материальное; он в состоянии принимать в себя лишь нематериальную сущность. Поэтому непосредственно соотноситься он может лишь с такой сущностью. Установить отношение с индивидуальным материальным предметом возможно только с помощью фантазм.

<sup>93</sup> STh I, q. 86, art. 1, corp.: «...singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest [...]. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia [...] etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de Anima».

Этот пункт имеет решающее значение для актуальной в рамках сегодняшних дебатов проблемы, которая хотя и не тематизирована у Фомы прямо, однако может быть решена при помощи его объяснительного подхода: проблемы направленности на один из нескольких качественно тождественных предметов<sup>94</sup>. Допустим, передо мной стоят пять кошек, которые все принадлежат к одному и тому же виду и выглядят совершенно одинаково. Каким образом я могу тогда направляться на одну определенную кошку? Или допустим даже (если сослаться на известный мысленный эксперимент Х. Патнэма), что наряду с нашей Землей существует другая Земля, на которой существует другая кошка, во всем, до последнего волоска, подобная кошке на нашей Земле. Каким образом я смогу тогда направиться на кошку именно на нашей Земле? Если бы когнитивное отношение было возможным благодаря одному лишь интеллекту, я направлялся бы без различия на кошку на нашей Земле и на другую кошку на другой Земле, ибо я просто схватывал бы сущность кошки, которая в обеих кошках неразличима. Направиться именно на эту кошку (а также знать, что я направляюсь именно на эту кошку) я могу только благодаря фантазме. Так как я принял ее от кошки на нашей Земле, а не от другой кошки на другой Земле и так как я тем самым нахожусь в причинном отношении именно к этой кошке, моя направленность однозначно определена. При этом решающее значение имеет то, что дело выглядит таким образом не только при взгляде извне. Моя отнесенность именно к этой кошке определена не только для другого лица, которое было свидетелем того, как я трогал кошку или смотрел на нее и принял от нее фантазму. Отнесенность однозначно определена для меня самого, ибо я сознаю, что принял фантазму именно от этой кошки<sup>95</sup>. Причинное отношение к индивидуальному пред-

<sup>94</sup> В современных дебатах эта проблема чаще всего именуется «проблемой партикулярности»; см.: Searle, 1983, 62.

<sup>95</sup> Если таким образом понять объяснительный подход Фомы, то не встает «внутренней проблемы первого лица» (Searle, 1983, 63), которую Серл усматривает во многих современных подходах. Действительно, речь не только о том, что существует однозначная отнесенность с точки зрения внешнего наблюдателя. Взгляд от первого лица тоже предполагает такую отнесенность. Однако уточняется, что это справедливо лишь для нормального случая. Можно представить и такие случаи (правда, Фома их не обсуждает), в которых однозначная отнесенность при взгляде от первого лица оказывается под вопросом. Если бы, например, некий *genius malignus* [злой дух] произвел во мне фантазму кошки, а передо мной одновременно на-

мету, которое однозначно определяет отнесенность, оказывается тем самым (по крайней мере, в нормальном случае) отношением, которое также сознается при взгляде изнутри. Отсюда следует, что и при взгляде изнутри возможна однозначная отнесенность к конкретному индивидуальному предмету.

Фома считает, что однозначная направленность устанавливается через «возвращение к фантазмам» (*reflexio* или *conversio ad phantasmata*)<sup>96</sup>. Это высказывание наводит на мысль, что работа интеллекта совершается в два шага. На первом шаге он направляется исключительно на сущность предмета, и только на втором шаге, вновь обращаясь к уровню чувственного восприятия и активируя фантазму, он направляется на индивидуальный, материальный предмет. Но такая двухшаговая процедура выглядит довольно-таки странно. Допустим, я сейчас думаю о кошке, которая рыскает по моему саду. Разве я не могу прямо нацелиться именно на эту кошку, без необходимости совершать два различных шага? И разве я не могу соотнести себя с этой кошкой только посредством интеллекта, без необходимости возвращаться к чему-либо во внутренних чувствах?

Перед лицом этого напрашивающегося возражения не вызывает удивления тот факт, что предложенное Фомой объяснение интенциональности интеллектуального акта неоднократно подвергалось критике. Уже средневековые авторы, в первую очередь Дунс Скот и Оккам, подчеркивали, что интеллект должен иметь возможность устанавливать прямое отношение к индивидуальным предметам<sup>97</sup>. Современные интерпретаторы тоже вновь и вновь указывают на то, что томистская теория интенци-

---

ходились несколько одинаковых кошек, я не смог бы сказать, с какой кошкой я соотношусь.

<sup>96</sup> Ср.: STh I, q. 86, corp.; *De veritate*, q. 2, art. 6, corp. (ed. Leonina XXII, vol. I, 66); *De veritate*, q. 10, art. 5, corp. (ed. Leonina XXII, vol. II, 309). Фома подчеркивает в этом месте, что *reflexio* — это никакая не рефлексия в узком смысле, то есть никакой не рефлексивный акт второго порядка. Интеллект просто возвращается к фантазме «в некотором обратном движении» (*per quondam reflexionem*).

<sup>97</sup> В своей теории интуитивного познания Скот стремится к такому прямому интеллектуальному отношению. А Оккам даже отстаивает тот тезис, что любое прямое постижение, будь оно интуитивным или абстрагирующим, направлено на индивидуальный предмет. См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 30–33); подробно об этом в § 30. Развернутая критика позиции Фомы в конце XIII — начале XIV в. представлена в работе: Bérubé, 1964.

ональности в этом пункте неудовлетворительна. Так, Ф.-К. Путаллас (F.-X. Putallaz) заявляет, что, согласно этой теории, человек способен устанавливать интеллектуальное отношение к индивидуальному предмету лишь косвенным образом, что выглядит неубедительно<sup>98</sup>.

Если понимать не прямое отношение и так называемое возвращение к фантазмам как двухшаговую процедуру, то перед нами в самом деле неудовлетворительное объяснение. Однако высказывание о возвращении к фантазмам необязательно понимать в таком смысле. Можно истолковать его и так, что человек посредством интеллекта схватывает сущность вещи и одновременно выполняет возвращение (или, лучше сказать, обращение) к фантазмам, то есть одновременно вводит в действие то, что было сообщено ему в чувственном восприятии. Выражение «возвращение» не следует понимать здесь во временном смысле. Ведь когда человек направляется на что-либо, он не применяет сначала интеллект, а потом чувственное восприятие. Скорее он одновременно вводит в действие все свои когнитивные способности, как интеллектуальные, так и перцептивные<sup>99</sup>. Когда я, например, думаю о кошке в моем саду, я применяю интеллект и благодаря этому схватываю сущность кошки, но одновременно я ввожу в действие также мои чувственные впечатления о кошке. Благодаря деятельности интеллекта я получаю возможность думать о кошке как о кошке; благодаря сохранным чувственным впечатлениям я в состоянии думать именно об этой кошке.

Такое объяснение, настаивающее на одновременном использовании перцептивных и интеллектуальных способностей, делает очевидной корректность проведенного выше различия между интеллектуальным актом и актом чувственного восприятия, указывая на структурное различие между разными типами актов. Но это различие будет слишком искусственным или даже оши-

<sup>98</sup> Putallaz, 1991a, 121: «Таким образом, человек обладает способностью к непрямому и несовершенному познанию единичного; он никоим образом не может претендовать на интеллектуальную интуицию, прямую и непосредственную...»

<sup>99</sup> Это справедливо лишь для нормального случая. Естественно, бывают также случаи, когда человек вводит в действие только интеллектуальные способности (например, когда он думает о математических предметах) или применяет интеллект вместе с воображением (например, когда он думает о Пегасе). Интеллектуальные и перцептивные способности необязательно должны активироваться вместе.

бочным, если применять его к конкретному выполнению такого акта. Ибо в нормальном случае акты чувства и акты интеллекта выполняются не последовательно, а одновременно. Когда я нечто чувствую, я обычно использую также интеллект и благодаря этому схватываю сущность чувствуемого. И, когда я о чем-то думаю, я обычно использую также чувства и думаю о чем-то, что мне дано или было дано в конкретной ситуации чувственного восприятия. Не следует совершать ошибки, интерпретируя структурное различие между актами чувства и интеллекта как временную последовательность этих актов<sup>100</sup>. Поэтому и томистский подход к теории интенциональности не следует понимать таким образом, как если бы мышление о чем-либо сводилось к схватыванию общей сущности. В нормальном случае мышление о чем-либо подразумевает схватывание общей сущности и спецификацию этой сущности в индивидуальном предмете.

## § 7. Прямой реализм или репрезентативизм?

До сих пор было ясно, что проблему интенциональности следует рассматривать в двух плоскостях — чувственного восприятия и интеллекта, хотя и различным образом: в первой плоскости — в обращении к фантазме, во второй — в отнесенности к умопостигаемым *species*. Но в обеих плоскостях, согласно приведенным аргументам, акты в нормальном случае непосредственно направлены на предметы в мире<sup>101</sup>. Различие между этими двумя видами актов состоит лишь в том, что акты восприятия направлены на предметы именно в том виде, в каком те представлены (или были представлены) со всеми своими индивидуальными свойствами в определенной ситуации восприятия, тогда как интеллектуаль-

<sup>100</sup> Это тем более верно, что не следует видеть в чувственном восприятии и в интеллекте двух «гомункулов», которые совершают свои акты независимо друг от друга или друг за другом. Чувственное восприятие и интеллект — две когнитивные способности человека. Мыслит всегда весь человек, а не интеллект как некая изолированная инстанция. А человек в большинстве случаев наряду с интеллектом использует также чувственное восприятие как другую когнитивную способность. На одновременное употребление обеих способностей указывают также Kenny, 1993, 113, и Stump, 1998, 303.

<sup>101</sup> Особый статус имеют, естественно, рефлексивные акты, которые направлены на акты интеллекта или воли. Фома рассматривает их в STh I, q. 87, art. 3.

ные акты направлены исключительно на сущности предметов, независимо от любых индивидуальных свойств. В таком понимании направленности актов теория интенциональности у Фома вписывается в теоретико-познавательные рамки, именуемые обычно *прямым реализмом*: акты восприятия и мышления в норме прямо направлены на предметы в мире, а не на какие-либо чувственные данные, идеи, интенциональные объекты или репрезентирующие существенности\*, которые вклинивались бы между познающей личностью и предметами познания. Такая интерпретация теории интенциональности подкрепляется тем фактом, что Фома не вводит никаких внутренних образов, о которых шла речь в § 5–6. Ни фантазмы, ни *species* не являются образами в буквальном смысле, то есть некими картинками, хотя Фома и называет их *similitudines* [подобиями]. Они могут быть названы «подобиями» или отображениями предметов лишь потому, что совпадают с ними по форме.

Однако в новейших исследованиях такая интерпретация теории интенциональности была подвергнута сомнению с разных сторон. Утверждается, что Фома был вовсе не прямым реалистом, а скорее репрезентативистом, ибо, согласно его теории, первичными объектами схватывания выступают не предметы в мире, а *species*. Предметы в мире схватываются лишь через посредство *species*. От крайних репрезентативистов Фома отличается разве что тем, что, по его мнению, суждения и мнения относятся к предметам в мире, несмотря на опосредование со стороны *species*<sup>102</sup>.

\* Термином «существенность» здесь переводится немецкий эквивалент латинского «*entitas*». Этот высокотехнический термин обозначает в схоластической латыни любую единицу сущего независимо от ее категориальной принадлежности (это может быть единичная субстанция или, скажем, акциденция качества, количества и т. д.), а также абстракцию от свойства быть «сущим» (подобно тому, как «белизна» есть абстракция от свойства быть «белым»). Выбор русского слова для перевода не произволен, но соответствует его устаревшему употреблению, зафиксированному в русской литературе XIX в.: «существенность» и соответствующее прилагательное «существенный» — как «реальность», «реальный». Примеры приведены, например, в четырехтомном «Словаре русского языка» (М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1961. Т. IV. С. 428). — *Прим. пер.*

<sup>102</sup> См.: Pasnau, 1997a, 195–219. В заключение Паснау утверждает (*ibid.*, 293): «Нет радикального концептуального различия между ролью, которую в раннее Новое время выполняли идеи, и ролью *species* у Аквината. Аквинат разделяет ту характерную для философии XVII в. предпосылку, что непосредственными и прямыми объектами когнитивного схватывания выступают наши внутренние впечатления. Его позиция

Клод Паначчо тоже причисляет Фому к репрезентативистам, указывая на то, что Фома прибегает не только к *species*, но и к «мыслимой интенции» (*intentio intellecta*), то есть некоторой существенности в интеллекте, и первичным объектом интеллекта делает именно эту интенцию<sup>103</sup>. Первично схватывается не объект в мире, а интенция предмета.

Ввиду этих толкований, противоречащих принятой до сих пор интерпретации<sup>104</sup>, вопрос о том, следует ли понимать теорию интенциональности у Фомы — в смысле прямого реализма или репрезентативизма, — должен быть исследован основательнее. Для прояснения этого вопроса удобно обратиться к тому фрагменту, который уже упоминался в § 6. Фома утверждает, что

...умопостигаемая *species* относится к интеллекту как то, через что интеллект мыслит [...]. Но, обращаясь на самого себя, интеллект в этом обращении мыслит и свое мышление, и *species*, через которую мыслит. И, таким образом, мыслимая *species* вторично оказывается тем, что мыслится. Но мыслимое первично есть вещь, подобием коей служит умопостигаемая *species*<sup>105</sup>.

Сходным образом Фома и в других местах подчеркивает, что в лучшем случае *species* может лишь вторично быть тем объектом, который познается интеллектом<sup>106</sup>. Когда некто образует, например, *species* кошки, то первично он познает сущность кошки и лишь вторично, в рефлексии над характером и способом схватывания этой сущности, *species* кошки. Кто принимает *species* за первично познаваемое, тот смешивает первичный и вторичный объекты интеллекта.

в этом вопросе нюансирована и любопытна. Однако она не отличается радикально от нововременных теорий». См. подробное обсуждение этого тезиса в Perler, 2000.

<sup>103</sup> См.: Panaccio, 2001.

<sup>104</sup> Они противоречат также подходам Haldane, 1989, Solère, 1989, Kenny, 1993 (важное место *ibid.*, 35), Kretzmann, 1993 (особенно 138), и Stump, 1998.

<sup>105</sup> STh I, q. 85, art. 2, corp.: «Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus [...]. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo».

<sup>106</sup> См.: *Sententia libri De anima* III, 2 (ed. Leonina XLV/1, 213); *Quaestio disp. De anima*, art. 2, ad. 5; ScG II, cap. 75, n. 1550. Во всех этих местах Фома подчеркивает, что *species* есть *id quo* [то, посредством чего], а не *id quod* [то, что] познается в акте схватывания и понимания.

В пользу такого понимания говорят, согласно Фоме, по меньшей мере два довода<sup>107</sup>. Первый довод: если бы *species* была объектом познания, то каждый человек схватывал бы в интеллекте только одну [психическую] существенность [*entitas*]. Но так как науки имеют дело только с тем, что мы схватываем, то они имели бы дело только с тем, что каждый схватывает своим индивидуальным интеллектом. Всякая наука — физика, биология, астрономия и т. д. — была бы в итоге психологией; она имела бы дело только с психическими существенностями, не с предметами в материальном мире. Если мы хотим избежать этого ложного вывода, то следует признать, что мы схватываем сами предметы, вернее, их сущности, и что все науки (за исключением психологии) имеют дело именно с этими предметами, а не просто с существенностями в нашем интеллекте.

Второй довод: если признать *species* первичным объектом схватывания, следствием этого стал бы, согласно Фоме, безудержный релятивизм. Действительно, каждый человек обращался бы к своей собственной *species*, которая представляла бы ему нечто своим собственным способом. Стало быть, каждый мог бы сказать: «Я схватываю мою *species*, которая представляет мне предмет *x* как *F*», а другой мог бы заявить: «Я схватываю мою *species*, которая представляет мне предмет *x* как не-*F*». Хотя эти двое приписывали бы предмету *x* контрадикторно противоположные свойства, они не могли бы противоречить друг другу, потому что первичным образом высказывали бы суждения не об *x* и его свойстве, а каждый — только о своей *species*, которая представляет *x* определенным способом. В результате каждое суждение оказалось бы лишь относительно истинным, а именно истинным для того, кто схватывает свою собственную *species* и говорит об этой *species*.

Эти два довода побудили Фому считать *species* (равно как и фантазмы, на уровне чувственного восприятия) не более чем *средством* схватывания предмета. Как уже было показано в § 6, они по природе служат таким средством, когда рассматриваются в онтологической перспективе, то есть в качестве акциденции интеллекта<sup>108</sup>. Ибо всякий раз, когда разные люди схватывают один пред-

<sup>107</sup> См.: STh I, q. 85, art. 2, corp.

<sup>108</sup> См.: двойное определение *species* выше, в прим. 87.

мет, каждый обладает своей собственной *species*. Каждый обращается к индивидуальной акциденции в собственном интеллекте и схватывает предмет посредством этой акциденции. Однако с точки зрения внутреннего содержания *species* есть не что иное, как чтойность схваченного предмета, поскольку она пребывает в интеллекте. Конкретно это означает: когда два человека думают о кошке, каждый хотя и обладает собственной *species* кошки, но оба схватывают одну и ту же сущность кошки. В этом случае имеется два разных когнитивных вспомогательных средства, но только один объект, который первично схватывается и образует содержание вспомогательного средства.

Это уточнение показывает, что Фома вполне признает существование когнитивных вспомогательных средств. Не следует приписывать ему наивный прямой реализм, согласно которому человек способен благодаря некоей магической силе непосредственно схватывать предмет и как бы овладевать им, не располагая никаким вспомогательным средством (пребывающим в чувстве или в интеллекте). Скорее Фома является представителем *модифицированного прямого реализма*. Согласно этой позиции, когнитивное вспомогательное средство действительно необходимо и предмет вообще может схватываться только благодаря такому средству. Однако между этими двумя позициями есть различие. Модифицированный прямой реализм предполагает следующее:

- 1) В процессе познания первично схватывается внешний предмет с помощью внутренней когнитивной существенности. Когнитивные существенности схватываются только вторичным образом, в акте рефлексии.

Репрезентативизм, напротив, предполагает следующее:

- 2) В процессе познания первично схватывается некая внутренняя когнитивная существенность. Внешний предмет может схватываться лишь вторичным образом, как причина этой внутренней существенности, то есть через размышление о причинах.

Репрезентативизм характерен для отдельных авторов раннего Нового времени и для теоретиков чувственных данных в XX в., которые считают, что человек в первую очередь схватывает идеи

либо чувственные данные в уме и лишь вторичным образом, через восхождение к причинам идеи или чувственных данных, — внешний предмет. Тот факт, что Фома прямо называет *species* чисто вспомогательным средством в процессе познания, неким *id quo*, наглядно показывает, что подобную позицию он отвергает. Он принимает пункт 1, но не пункт 2.

Если бы Фома всегда, как в приведенном выше месте из «*Summa theologiae*», считал *species* вспомогательным средством, которое схватывается лишь вторичным образом, было бы нетрудно показать, что он является представителем модифицированного прямого реализма. Но есть и другие места, которые на первый взгляд говорят в пользу репрезентативизма. Именно на эти места указывают те интерпретаторы, которые приписывают Фоме репрезентативистскую позицию. Так, в раннем *Комментарии* к «Сентенциям» имеется следующее высказывание:

Следует, однако, знать, что мыслимое именуется двояко, как и видимое. Ибо есть первое видимое — сама *species* видимой вещи, существующая в зрачке, которая представляет собой также совершенство видящего, и начало видения, и среда — свет — по отношению к видимому; и есть второе видимое — сама вещь вне глаза. Сходным образом первое мыслимое есть само подобие вещи, пребывающее в интеллекте; и есть второе мыслимое — сама вещь, которая мыслится через это подобие<sup>109</sup>.

Согласно этому ясному высказыванию, первый объект, схватываемый интеллектом, есть не что иное, как *species*. Внешний предмет оказывается лишь вторым объектом, который схватывается только благодаря тому, что опосредован *species*. Должны ли мы на основании этого недвусмысленного различения двух объектов и низведения внешнего предмета до второго объекта причислить Фому к репрезентативистам, как это предлагает Р. Паснау<sup>110</sup>?

<sup>109</sup> *In I Sent.*, dist. 1, art. 2, corp.: «Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur».

<sup>110</sup> См.: Pasnau, 1997a, 202. Под репрезентативистами при этом всегда следует понимать представителей репрезентативизма в сильном смысле, которые, как, например, Локк, считают первичными объектами познания только идеи или другие внутренние сущности.

Не думаю, что напрашивается такой вывод, особенно если принять во внимание тот пункт, который до сих пор вновь и вновь акцентировался в нашем исследовании: *species* является вспомогательным средством, только если рассматривать ее как сущность, отличную от внешнего предмета. По своему внутреннему содержанию она есть не что иное, как этот предмет, поскольку он существует в интеллекте. Здесь нужно проводить различие не между двумя разными сущностями, а между двумя способами существования одного и того же предмета, вернее говоря, между двумя способами существования природы, или формы одного предмета. Вне интеллекта она существует материальным образом и способом; внутри интеллекта она существует нематериальным образом и способом. Фома выразительно подчеркивает это одним примером:

Сама природа... например, природа человека, обладает двойным бытием: одно — материальное, согласно которому она пребывает в естественной материи; другое же — нематериальное, согласно которому она пребывает в интеллекте<sup>111</sup>.

Решающий момент заключается в том, что нет двух природ, из которых одна имела бы в материальном предмете, а другая, как бы двойник первой, — в интеллекте. Есть одна и та же природа, которая реализуется в материальном предмете и в интеллекте. Всякий раз, когда Фома проводит различие между первым и вторым познаваемыми, это различие нужно всегда понимать в связи с этими двумя способами существования природы. «Первое познаваемое» — это содержание *species*, то есть природа, или форма предмета, поскольку она нематериально пребывает в интеллекте. «Второе познаваемое» — это *та же самая* природа, или форма, поскольку она существует в материальном мире. Так как имеется лишь одна форма, хотя и существующая разными способами, имеется также лишь одно «обращение» к *species* (точнее, к содержанию *species*) и к предмету, о чем прямо говорит Фома<sup>112</sup>. Ибо

<sup>111</sup> *Sententia libri De anima* II, 12 (ed. Leonina XLV/1, 116): «Ipsa autem natura [...], puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale secundum quod est in intellectu».

<sup>112</sup> *In II Sent.*, dist. 4, q. 1, art. 1, ad. 4 (ed. Fretté & Maré, 1873, 71): «...dicendum quod virtutis cognoscitivae est una conversio in speciem rei et in rem ipsam; unde ex hoc quod aliquis per speciem rei quam apud se habet, rem illam cognoscit, non dicitur conferre; sed

человек не схватывает сначала *species*, чтобы затем сделать заключение от этой внутренней существенности к внешнему предмету. Он не совершает никакого перехода от внутренней, репрезентирующей существенности к существенности внешней, репрезентированной. Имеется одно-единственное схватывание — *species* и внешнего предмета. Ибо со стороны своего содержания *species* есть не что иное, как природа, которая также реализована в материальном предмете. Схватывая *species*, человек *тем самым* схватывает и природу предмета, представленную посредством *species*.

Этот центральный пункт, который на первый взгляд может, вероятно, показаться странным, нетрудно проиллюстрировать современным примером. Представим себе, что мы рассматриваем отпускные фотографии, на которых видны сцены с участием разных людей. Когда мы, рассматривая фотографии, восклицаем: «Вот дядя Вернер купается в море!» или «Вот Анна играет в мяч!» — мы непосредственно соотносим себя с дядей Вернером и Анной; мы не приходим к ним путем заключений. Эта прямая отнесенность возможна потому, что мы непосредственно видим дядю Вернера и Анну, поскольку они представлены на фотографиях. Содержание фотографий тождественно этим людям. Естественно, есть различие в способе их существования: на фотографиях они существуют только на бумаге; в реальном мире, напротив, — как люди из плоти и крови. Но, несмотря на эту двойственность способов существования, на фотографиях и в реальном мире мы видим самих этих людей. Можно было бы даже сказать, что через фотографии мы как бы видим самих людей и говорим о них, а не о бумажных двойниках.

Но сходным образом обстоит дело и в отношении предмета, который мы схватываем посредством интеллекта. Предмет, который, с одной стороны, способен существовать в интеллекте (как содержание *species*), а с другой — вне интеллекта (как материальный предмет с его индивидуальными свойствами), — это один

---

ex eo quod ex similitudine unius rei aliam rem accipit...» [«...следует сказать, что познавательная способность единожды обращается к *species* вещи и к самой вещи; поэтому некто не называется производящим операцию соединения, когда, обладая *species* вещи, познает через нее эту вещь; но только когда через подобие одной вещи схватывает другую вещь...»]

и тот же предмет. Исходя из этого, имеется лишь одно-единственное «обращение» к содержанию *species* и к внешнему предмету. Решающий вопрос здесь состоит не в том, каким образом мы посредством некоего вывода переходим от внутренней, репрезентирующей существенности к внешней вещи. Решающий вопрос скорее таков: схватывая предмет, какой из способов его существования мы имеем в виду: существование в интеллекте или существование в материальном мире? В приведенном выше фрагменте из *Комментария к «Сентенциям»* Фома подчеркивает, что первично мы схватывает предмет как существующий в интеллекте. Поэтому *species* (точнее говоря, содержание *species*) есть первое познаваемое. Действительно, интеллект способен схватывать лишь то, что лежит в его собственной области, а к ней не принадлежит ничего, что подчиняется материальным условиям. Хотя интеллект способен схватывать предмет лишь в определенном модусе существования, он схватывает сам предмет, а не его своеобразный внутренний заместитель или ментальный двойник. Высказывание Фомы о том, что в первую очередь схватывается *species* и лишь во вторую очередь — предмет в материальном мире, отнюдь не указывает на репрезентативизм — по крайней мере, если понимать под ним позицию, согласно которой мы делаем заключение от внутренней, репрезентирующей, существенности к внешней, репрезентированной, вещи<sup>113</sup>. Это высказывание лишь проясняет, что Фома проводит различие именно между двумя способами существования: внутри и вне интеллекта.

До сих пор мы рассматривали только тексты, в которых Фома говорит о схватывании *species*. Но в некоторых текстах он вводит в дополнение к *species* еще одну когнитивную существенность. Так, в *«Summa contra Gentiles»* он говорит о том, что интеллект про-

<sup>113</sup> Это идет вразрез с позицией Pasnau, 1997a, 200–208, который понимает схватывание *species* в смысле «учения об акте и объекте». Паснау полагает, что интеллектуальный акт первично направлен на *species* как на внутренний объект. На мой взгляд, такая интерпретация упускает из виду, что *species* вообще не является внутренним объектом (в том смысле, в каком для репрезентативистов являются внутренним объектом идея или чувственные данные). Это когнитивная сущность, которая по своему содержанию тождественна внешнему предмету в силу отношения *similitudo* [подобия]. Здесь было бы более уместным говорить об «учении об акте и содержании», а содержание характеризовать как предмет, поскольку он пребывает в интеллекте.

изводит «мыслимую интенцию», которую характеризует следующим образом:

Эта мыслимая интенция, будучи как бы умопостигаемым термином операции, отлична от умопостигаемой *species*, которая актуализирует интеллект и которую следует рассматривать как умопостигаемое начало операции, хотя та и другая суть подобия мыслимой вещи<sup>114</sup>.

Согласно этому высказыванию, в когнитивном процессе, очевидно, следует различать два этапа. На первом этапе образуется *species*, причем всегда через абстракцию от фантазмы. *Species* представляет собой начало интеллектуальной деятельности, поскольку делает возможным акт схватывания и все последующие акты. Только тогда, когда, например, от кошки абстрагирована *species*, интеллект в состоянии схватывать сущность кошки. На втором этапе интеллект образует «мыслимую интенцию». Так как Фома считает, что эта интенция служит конечным пунктом (*terminus*) интеллектуального акта, он, казалось бы, отстаивает тот тезис, что первичным объектом интеллекта выступает не внешний предмет, а эта внутренняя интенция. Этот тезис выглядит как свидетельство в пользу репрезентативизма: первично интеллект схватывает интенцию, которая образована на основе *species* и существует исключительно в интеллекте. Эта внутренняя интенция репрезентирует внешний предмет. И лишь вторичным образом, то есть через посредство интенции, интеллект способен схватить также внешний предмет или прийти к нему путем заключения.

Однако такая репрезентативистская интерпретация упускает из виду некоторые важные детали. Прежде всего нужно принять во внимание, что Фома прямо говорит: интенция точно так же, как и *species*, есть подобие, *similitudo*, предмета. Под подобием он понимает, как уже неоднократно было замечено, не визуальную репрезентацию, а некоторую существенность, которая совпадает по форме с другой существенностью. Для него выражение «х находится в отношении *similitudo* к у» означает не что иное, как «х обладает той же формой, что у». Стало быть, то, что интенция

<sup>114</sup> ScG I, cap. 53, n. 444: «Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo».

есть *similitudo* некоторого предмета, означает, что она есть не просто внутренний образ, но скорее некая сущность, которая по форме тождественна предмету. Например, когда какой-нибудь человек обладает интенцией кошки в интеллекте, он располагает такой когнитивной сущностью, которая по форме тождественна кошке в материальном мире. Здесь нет речи о том, что он располагает внутренней репрезентирующей сущностью, которая каким-либо образом указывает на внешний репрезентированный предмет. (Для сравнения: когда у человека есть музыкальная запись концерта, у него есть не просто репрезентация концерта. Скорее у него есть сущность, которая по своему акустическому содержанию тождественна содержанию концерта.) Здесь важно понять отношение презентации как отношение формального тождества, а не как отношение ре-презентации<sup>115</sup>.

Но следует принять во внимание и еще один момент. По замечанию Фомы, «интеллект, оформленный посредством *species* вещи, в процессе мышления образует в себе некую интенцию мыслимой вещи, которая есть ее понятие, обозначенное в определении»<sup>116</sup>. Таким образом, интенция кошки есть не что иное, как содержание, обозначенное определением кошки; а оно есть не что иное, как сущность кошки. Действительно, задача определения — через указание ближайшего рода (в данном случае «живого существа») и видового отличия обозначить сущность предмета. Когда Фома понимает под интенцией кошки не что иное, как сущность кошки, это в очередной раз проясняет, что он имеет в виду не отношение репрезентации между внутренней интенцией и внешним предметом, а отношение формального тождества: интенция есть не что иное, как сущность предмета, поскольку он существует в интеллекте. Если принять во внимание этот момент, становится ясным и то, в каком смысле интенция, по словам Фомы, служит конечным пунктом (*terminus*) интеллектуального акта. Действительно, интеллект направлен на предмет не постольку, поскольку он об-

<sup>115</sup> Этот тезис обращен против позиции Panaccio, 1992, 141, который понимает *similitudo* в современном смысле «репрезентации».

<sup>116</sup> ScG I, cap. 53, n. 443: «...intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quondam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio».

ладает материальным существованием, а поскольку он существует в интеллекте. Но высказывание о конечном пункте никоим образом нельзя понимать в том смысле, что интеллект направлен исключительно на внутреннюю, репрезентирующую существенность.

Разумеется, тотчас встает вопрос о том, почему Фома вдобавок к *species* вводит интенцию, коль скоро обе стоят к предмету в отношении формального тождества. Почему он не довольствовался введением одной-единственной когнитивной существенности и утверждением одного-единственного формального тождества между этой существенностью и предметом? Сложная история возникновения текстов свидетельствует о том, что у самого Фомы не было однозначного ответа на этот вопрос<sup>117</sup>. Но в имеющемся тексте он намечает его конкретное обоснование<sup>118</sup>. Фома указывает на то, что человек способен одинаковым образом схватывать предмет вполне независимо от его наличия или отсутствия и от всех материальных условий. Если бы человек обладал только *species*, которая всегда абстрагируется от фантазмы, а та, со своей стороны, образуется на основе наличного предмета, он мог бы схватывать только наличный предмет. А если бы он обладал только фантазмой, то хотя и мог бы представлять себе отсутствующий предмет, но только вкупе с материальными условиями. И лишь с помощью интенции человек способен представлять себе отсутствующий предмет без каких-либо материальных условий. Стало быть, интенция вдобавок к *species* (и, естественно, вдобавок к фантазме) необходима для того, чтобы отсутствующий предмет мог схватываться в своей сущности.

## § 8. Интенциональность языковых выражений: теория *verbum*

Отношение к чему-либо устанавливается не только в актах восприятия, представления и мышления, но и в актах речи. Действительно, когда мы произносим слово, мы соотносим себя с некоторым

<sup>117</sup> Как заметил Geiger, 1963, Фома создал три версии ScG I, 53, в которых отношения между *species* и интенцией каждый раз определялись по-разному.

<sup>118</sup> См.: ScG I, cap. 53, n. 443.

предметом или свойством, а когда произносим целое предложение, то соотносим себя с ситуациями, фактами или событиями. Как объясняет Фома эту форму интенциональности? И как соотносится его объяснение этой особой формы с его анализом других форм интенциональности? Поскольку всеобъемлющее лингво-философское исследование выходит далеко за рамки этой работы<sup>119</sup>, я ограничусь в постановке данного вопроса одним-единственным типом языковых выражений, а именно такими словами, как «кошка» или «дерево», обозначающими естественные предметы и виды. Каким образом говорящий способен соотноситься с чем-либо посредством таких слов?

На этот вопрос в текстах Фомы дается ясный ответ. Фома считает, что произносящий устное слово не просто как сочетание звуков, а как слово значащее, нуждается во «внутреннем слове» (*verbum interius*). Только существование внутреннего слова делает возможным установление языкового отношения, и первично обозначаемое устным словом есть не что иное, как это внутреннее слово:

Это внутреннее постижение нашего интеллекта в собственном смысле называется словом: действительно, оно есть то, что обозначается внешним словом<sup>120</sup>.

В этом выражении можно усмотреть аристотелевский подход, из которого в вопросах семантики исходит Фома, как и большинство средневековых авторов до него. Действительно, во влиятельной первой главе трактата «Об истолковании» Аристотель утверждает, что устные слова не обозначают непосредственно предметы. В первую очередь они служат знаками «напечатлеваний в душе» (*passiones animae*) и лишь во вторую очередь — знаками предметов в мире<sup>121</sup>. На этот тезис опирается Фома, когда подчеркивает, что языковое отношение всегда опосредовано существованием внут-

<sup>119</sup> Подробный анализ см. в работах: Paissac, 1951, и Lonergan, 1967. Краткое введение см. в работах: Panaccio, 1992, Pasnau, 1997b, Fuchs, 1999, 145–167.

<sup>120</sup> *De potentia*, q. 8, art. 1, corp.: «Haec autem conception intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur». См. также: *De potentia*, q. 9, art. 5, corp. (ed. Leonina XXII, vol. I, 119), *Super Evangelium S. Iohannis Lectura*, cap. 1, lect. 1 (ed. Cai, 1952, 7).

<sup>121</sup> См.: *De int.* 1 (16a, 3–8). Фома подробно обсуждает это место в: *Exp. libri Peryermenias* I, 2 (ed. Leonina I\*/1, 5–13).

ренного слова. Кроме того, в высказываниях Фомы проявляется также влияние языковой теории Августина. Ибо тезис, согласно которому внутреннее слово предшествует внешнему и впервые делает возможным означивание со стороны внешнего слова, непосредственно восходит к текстам Августина<sup>122</sup>. Фома связывает между собой аристотелевскую и августиновскую традиции, настаивая на том, что аристотелевские «напечатлевания в душе» суть не что иное, как внутренние слова<sup>123</sup>. Конкретно это означает: кто произносит слово «кошка», тот обозначает тем самым напечатлевание в душе, которое есть не что иное, как внутреннее слово «кошка». Именно благодаря этому семантическому отношению к внутреннему слову «кошка» представляет собой не произвольную последовательность звуков, а семантическую единицу, которая к чему-то относится.

Этот тезис позволяет сформулировать как минимум два фундаментальных вопроса. Во-первых, встает, естественно, вопрос о том, что следует понимать под внутренним словом. Очевидно, речь идет о некоей когнитивной существенности. Но что это за существенность? Тождественно ли внутреннее слово умопостигаемой *species* или речь идет о какой-то отдельной существенности? Во-вторых, встает вопрос о том, как возможно языковое отношение к предмету вне интеллекта, если устное слово первично обозначает лишь внутреннее слово в интеллекте. Отвергает ли Фома тезис о возможности прямого языкового отношения к материальным предметам? Связывает ли он себя тем самым с семантическим ментализмом или даже с семантическим репрезентативизмом?

Ответ на первый вопрос можно было бы на первый взгляд вывести из сказанного до сих пор. Можно было бы предположить, что внутреннее слово есть не что иное, как умопостигаемая *species*, существующая в интеллекте. Действительно, *species* есть именно когнитивная существенность, которая делает возможным присутствие предмета в интеллекте. Однако такое приравнение внутреннего слова к *species* было бы ошибочным. В «*De potentia*»

<sup>122</sup> Например, к главе 10 *De Trinitate* XV, где центральную роль играет учение о внутреннем слове. Об этой линии традиции см.: Paissac, 1951; Panaccio, 1992, 126–129; Panaccio, 1999, 94–119.

<sup>123</sup> См.: *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 1, lect. 1 (ed. Cai, 1952, 7).

и в одном из «Вопросов о чем угодно» Фома прямо утверждает, что они нетождественны<sup>124</sup>. Согласно его точке зрения, умопостигаемая *species* есть «начало действия интеллекта»<sup>125</sup>; она актуализирует интеллект и делает возможным, чтобы он вообще мог приобрести знание о предмете. Внутреннее слово, напротив, есть то, что присутствует в интеллекте после того, как он актуализирован и приобрел знание об определенном предмете. Если коротко, можно было сказать: умопостигаемая *species* имеет место в интеллекте до акта познания, внутреннее слово — после него. Но языковое отношение возможно лишь тогда, когда акт познания уже совершен. Поэтому для языкового отношения требуется наличие внутреннего слова.

Проводимое Фомой различие между умопостигаемой *species* и внутренним словом может на первый взгляд показаться искусственным и даже бесполезным. Оно, однако, никоим образом не излишне, как это ясно показывает часто приводившийся пример с кошкой. Когда я в некоторой конкретной ситуации восприятия вижу кошку, образуя фантазму кошки и абстрагирую *species* кошки, я в течение всего этого процесса еще не располагаю никаким знанием кошки. Процесс восприятия и абстрагирования служит именно приобретению знания. Только когда я обладаю полностью абстрагированной *species*, я располагаю знанием кошки, ибо только тогда сущность кошки нематериально существует в моем интеллекте. Следовательно, *species* кошки есть то, что пребывает в моем интеллекте до успешно приобретенного знания кошки. Как только я такое знание приобрел, кошка нематериально пребывает в моем интеллекте и остается там благодаря памяти. Тогда она пребывает в интеллекте как содержание внутреннего слова «кошка», и всякий раз, когда я слышу или произношу слово «кошка», я ассоциирую его с этим внутренним словом. Решающим при этом

<sup>124</sup> См.: *De potentia*, q. 8, art. 1, corp.; *Quodl.* V, q. 5, art. 2, corp. См. также: *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 1, lect. 1 (ed. Cai, 1952, 8). Тем самым Фома выступает против Бонавентуры, который принимает тождество *species* и внутреннего слова; см. Fuchs, 1999, 153–154.

<sup>125</sup> *De potentia*, q. 8, art. 1, corp.: «Differt autem [sc. conceptio vel verbum mentis] a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus...» [«Но оно [т. е. постижение, или слово ума] отличается от умопостигаемой *species*, ибо умопостигаемая *species*, которой актуализируется интеллект, рассматривается как начало действия интеллекта...»]

будет то, что мне это удастся только *после* завершения процесса познания.

Если принять во внимание решающее для Фомы различие между тем, что пребывает в интеллекте до и после завершения процесса познания, станет понятным, почему он отличает внутреннее слово от *species* и почему считает, что языковое отношение возможно только благодаря присутствию внутреннего слова. Пока процесс познания не завершен и пока человек образует только *species*, однако еще не располагает внутренним словом, он не в состоянии понять ни слова. Конкретно это означает следующее: пока человек не вполне познал, что такое кошка, и нематериально не обладает сущностью кошки в своем интеллекте, устное слово «кошка» остается для него просто последовательностью звуков. Понять это слово он способен лишь тогда, когда располагает внутренним словом «кошка».

Когда Фома проводит различие между *species* и внутренним словом, это никоим образом не означает, будто он различает две строго раздельные существенности. Внутреннее слово — не какая-то особая существенность, которая производится в интеллекте в дополнение к *species*<sup>126</sup>. Как уже было подчеркнуто, оно представляет собой скорее некую существенность, которая пребывает в интеллекте по завершении процесса познания, тогда как *species* пребывает в нем до этого завершения. Исходя из этого, можно сказать, что по завершении процесса познания *species* как бы трансформируется во внутреннее слово: то, что в ходе познания служило постепенному принятию сущности предмета, по завершении этого процесса есть именно то, что позволяет присутствовать сущности вещи. Здесь речь идет не столько о различении двух существенностей, сколько об определении двух разных пунктов в процессе познания: в начальном пункте находится *species*, в конечном пункте — внутреннее слово. Отсюда Фома подчеркивает, что интеллект «завершается» во внутреннем сло-

<sup>126</sup> Это следует подчеркнуть, в противоположность Паначчо, который считает, что в некоей особой процедуре интеллект «берет напечатленную умопостигаемую *species* в качестве отправного пункта и, исходя из нее, производит нечто новое: *verbum mentis* [слово ума]» (Panaccio, 1992, 128). Внутреннее слово есть не новая сущность, а конечный продукт процесса.

ве, то есть находит в нем свой конечный термин<sup>127</sup>. Стало быть, внутреннее слово есть то, что интеллект утверждает в конце процесса познания и что позволяет ему вполне понять некоторый предмет.

Только после прояснения того, какая существенность требуется в интеллекте, чтобы языковое отношение вообще стало возможным, следует приступить ко второму вопросу, сформулированному в начале: как возможно языковое отношение к предметам вне интеллекта, если устное слово первично обозначает всего лишь внутреннее слово? Как могу я словом «кошка» обозначить живую кошку, если это устное слово первично обозначает всего лишь внутреннее слово «кошка» в моем интеллекте? Создается впечатление, что Фома в лучшем случае признает лишь косвенное обозначение внешних предметов. Действительно, он считает, что устное слово непосредственно обозначает слово внутреннее, которое служит его референтом и тем самым опосредует внешний предмет<sup>128</sup>. Применительно к устному слову «кошка» следует различать, стало быть, два семантических отношения. Прямо (1) оно обозначает внутреннее слово «кошка»; а косвенно (2), то есть через посредство внутреннего слова, — живых кошек. Такое различие между прямым и косвенным обозначениями, однако, по видимости, влечет за собой разрушительные последствия. Может показаться, что тем самым Фома связывает себя с семантическим репрезентативизмом, то есть с позицией, согласно которой предмет вне интеллекта может быть обозначен только так,

<sup>127</sup> *De veritate*, q. 4, art. 2, corp. (ed. Leonina XXII, vol. I, 123): «...sciendum est quod verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus...» [«...следует знать, что слово нашего интеллекта [...] есть то, в чем завершается операция нашего интеллекта, и есть само мыслимое, и называется постижением интеллекта...»]

<sup>128</sup> *De potentia*, q. 8, art. 1, corp.: «Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem» [«Это умопостижение в нас в собственном смысле называется словом: действительно, именно оно обозначается внешним словом, ибо внешнее слово не обозначает ни сам интеллект, ни умопостижимую *species*, ни акт интеллекта, но умопостижение, через посредство которого оно относится к вещи»]. *De veritate*, q. 4, art. 1, corp. (ed. Leonina XXII, vol. I, 119): «...oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum» [«...внутреннее слово должно быть тем, что обозначается словом внешним»].

как он опосредуется в интеллекте через репрезентирующую существенность.

Хотя здесь напрашивается вывод о репрезентативизме, было бы ошибкой приписывать Фоме подобную позицию. Действительно, несмотря на то, что, по мнению Фомы, устным словом обозначается слово внутреннее, он всячески подчеркивал, что внутреннее слово — не более чем вспомогательное средство, через которое обозначается нечто вне интеллекта. Как замечает Фома, интеллект постигает нечто

...как бы посредством орудия, которое использует, чтобы мыслить иное; и, таким образом, интеллект мыслит посредством слова, образуя слово для того, чтобы мыслить вещь<sup>129</sup>.

Когда интеллект, например, образует внутреннее слово «кошка», он делает это не для того, чтобы познать чисто ментальную репрезентирующую существенность. Он образует внутреннее слово для того, чтобы познать кошку, существующую в мире. «Кошка» есть когнитивный инструмент — хотя и необходимый инструмент — для когнитивного схватывания кошки вне интеллекта. Потому те места, где Фома говорит, что устным словом обозначается внутреннее слово, не следует понимать в том смысле, что внутреннее слово служит первичным референтом слова устного. Эти места лишь указывают на то, что внутреннее слово обозначается устным словом как семантическое вспомогательное средство. Решающим, однако, оказывается не вспомогательное средство как таковое, а его *содержание*: то, что становится доступным интеллекту через это вспомогательное средство. Поэтому в одном месте Фома даже утверждает, что внутреннее слово есть то, в чем (*in quo*) интеллект познает нечто<sup>130</sup>.

Помимо этого нужно принять во внимание, что содержание семантического вспомогательного средства есть не что иное, как

<sup>129</sup> *Quodlibet* V, q. 5, art. 2, ad. 1: «...sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem».

<sup>130</sup> *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 1, lect. 1 (ed. Cai, 1952, 8): «Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit...» [«Итак, будучи таким образом выраженным, то есть образованным в душе, оно называется внутренним словом; и потому оно соотносится с интеллектом не как то, через что интеллект мыслит, а как то, в чем он мыслит...»]

сущность предмета. Ибо то, что схватывает интеллект в конечном пункте процесса познания, есть, как уже неоднократно подчеркивалось, не что иное, как сущность. Стало быть, «обладать внутренним словом чего-либо» означает не что иное, как «обладать в конечном пункте процесса познания пониманием сущности предмета». Эта сущность здесь нематериально пребывает в интеллекте. Поэтому Фома вполне может утверждать, что устное слово обозначает слово внутреннее, не впадая тем самым в семантический репрезентативизм. Высказывая это мнение, он всего лишь хочет сказать, что устным словом обозначается семантическое вспомогательное средство *с определенным содержанием* и это содержание есть сущность, поскольку она нематериально пребывает в интеллекте. Решающий момент заключается в том, что речь идет о той же самой сущности, которая реализуется и в предмете вне интеллекта. Действительно, Фома придерживается того тезиса, обсуждавшегося в § 5–6, что сущность обладает двумя способами существования: внутри и вне интеллекта.

Наконец, нужно принять во внимание, что есть места, где Фома прямо говорит, что устное слово обозначает не какую-то репрезентирующую существенность, а сущность вещи. Так он объясняет значение слова «человек», утверждая следующее:

Это имя, «человек», обозначает человеческую природу в абстракции от единичных сущих; поэтому оно не может непосредственно обозначать единичного человека<sup>131</sup>.

В связи с этим высказыванием в самом деле можно утверждать, что, по мнению Фомы, прямое обозначение того или иного индивидуального человека невозможно. Но причина этого заключается не в том, что устное слово «человек» обозначает исключительно ментальную репрезентацию человека. Причина заключается скорее в том, что это слово способно обозначить лишь то, что присутствует для интеллекта. А то, что присутствует для нематериального интеллекта, само должно быть нематериальным. Следовательно, слово «человек» способно обозначать не того или иного материального человека, а лишь нематериальную природу чело-

<sup>131</sup> Exp. Libri Peryermenias I, 2 (ed. Leonina I\*/1, 11): «...significant enim hoc nomen "homo" naturam humanam in abstractione a singularibus, unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem».

века. Эта нематериальная природа присутствует для интеллекта как содержание внутреннего слова. Но здесь опять-таки нужно принять во внимание, что одна и та же природа реализуется как во внутреннем слове, так и в том или другом человеке.

Подводя итог, можно утверждать, что Фома не считал, будто устное слово обозначает внутреннюю репрезентацию внешнего предмета. Скорее он придерживался той точки зрения, что устное слово обозначает сущность (или природу) предмета, поскольку она присутствует для интеллекта как содержание внутреннего слова<sup>132</sup>. Этим тезисом Фома дистанцируется не только от репрезентативизма, но и от наивного реализма. Действительно, он отклоняет ту позицию, согласно которой устное слово само по себе непосредственно относится к предмету в мире. Это невозможно, так как устное слово само по себе есть не более чем последовательность звуков. Отнесенность возможна только тогда, когда последовательность звуков связывается также с некоторой когнитивной существенностью. Исходя из этого, Фома настаивает на том, что говорящий только тогда может посредством устного слова направляться на что-либо, когда располагает когнитивной существенностью, обладающей определенным содержанием. Или, коротко говоря: языковое отношение возможно не через языковой знак сам по себе, а только через связь этого знака с когнитивной существенностью. И эти существенности существуют, естественно, в уме. В таком рассмотрении Фома действительно оказывается представителем определенного ментализма; однако он никоим образом не связывает себя с тем ментализмом, согласно которому устное слово первично обозначает лишь нечто в уме и только вторично относится к чему-то вне ума<sup>133</sup>. Суть позиции Фомы состоит в том, что он, образно выражаясь, не возводит ника-

<sup>132</sup> Это, естественно, будет верным только для слов типа «кошка» или «человек», то есть для общих терминов, не для единичных. Единичными терминами говорящий может обозначать нечто, только одновременно обращаясь к фантазме. Так, я могу обозначить именем «Сократ» Сократа и никакого другого человека, только если у меня есть фантазма индивида Сократа. Как уже было показано в § 7, только фантазмы делают возможным отношение к единичному.

<sup>133</sup> Он, следовательно, никоим образом не является представителем того ментализма, который Патнэм (Putnam, 1988, 19) приписывает Аристотелю и аристотелевской традиции. Согласно этой крайней форме ментализма слово обозначает исключительно некую ментальную репрезентацию, которая отделена от репрезентированного предмета.

кой перегородки между сущностями в уме и вне ума. Ибо обозначаемое устным словом есть не что иное, как сущность предмета, поскольку она пребывает в уме, причем это *та же самая* сущность, которая присутствует и в самом предмете. Сущность может быть реализована как в уме, так и вне ума.

Этот тезис в очередной раз показывает, что семантика (равно как и теория познания) опирается у Фомы на определенную метафизическую программу. Действительно, тот тезис, что устное слово обозначает сущность предмета, поскольку она пребывает в уме, предполагает по меньшей мере два метафизических положения, а именно: 1) предмет действительно имеет одну (и только одну) сущность и 2) эта сущность может быть реализована как в материи, так и в уме. Но даже если принять эти никоим образом не самоочевидные метафизические положения, против семантического тезиса все еще можно выдвинуть возражения.

Первое возражение напрашивается, если от исследования семантической функции таких простых слов, как «кошка» или «дерево», перейти к словам типа «козлоолень» или «химера». Как могут эти слова обозначать сущность предмета, поскольку она пребывает в уме, если у козлооленя или химеры нет никакой сущности? В лучшем случае сущность имеется у козла и оленя или у льва, козы и змеи. Но козлоолень или химера суть чистые продукты фантазии. Не должен ли Фома пересмотреть или хотя бы ограничить свой общий семантический тезис применительно к таким словам, обозначающим эти продукты фантазии?

На этот вопрос можно было бы, наверное, ответить, что Фома должен не пересмотреть, но в лучшем случае объяснить свой тезис. А именно указать на то, что у некоторых предметов (кошек, деревьев и т. п.) имеется природная сущность; у других, напротив (козлооленей, химер и т. п.), — сущность, созданная человеком; но оба вида сущностей обозначаются соответствующими словами.

Такой ответ, однако, не отвечал бы собственной интенции Фомы. Действительно, Фома прямо утверждает, что нет никаких созданных сущностей:

Так как у не-сущего нет никакой чтойности, или сущности, о не-сущем никто не может знать, что оно такое по существу; но можно знать значение имени, или содержание (*ratio*), составленное из нескольких имен. Так, некто может знать, что означает это имя, *tragelaphos*, или *козлоолень* (что то

же самое), ибо оно означает некое животное, составленное из козла и оленя. Но невозможно знать, что такое козлоолень по существу, ибо ничего такого в реальности нет<sup>134</sup>.

Очевидно, решающим для Фомы является то, что слово «козлоолень» не может обозначить сущность козлооленя, ибо такой сущности нет. Однако это слово обозначает нечто определенное, а именно соединение козла и оленя. Хотя такое соединение и является продуктом фантазии, обе составные части этого продукта тем не менее обнаруживаются в природе и отличаются определенной сущностью. Поэтому у продукта фантазии имеется нечто вроде основания. Таким образом, Фома может утверждать, что слово «козлоолень» в действительности обозначает не сущность, а «составное содержание» (*ratio composita*), которое со своей стороны опирается на сущности реальных животных. Применительно к общему семантическому тезису это означает, что его следует не пересмотреть или ограничить, а дифференцировать: слова для природных предметов обозначают сущность этих предметов; слова для продуктов фантазии обозначают содержание этих продуктов, которое представляет собой не что иное, как соединение из сущностей различных предметов. Посредством анализа это содержание может быть вновь сведено к нескольким сущностям. В силу этого эссенциалистский семантический тезис остается в существе своем незатронутым.

Между тем против этого тезиса может быть выдвинуто и другое возражение. Сущность, предположительно обозначенная устным словом, есть то, что выражено в определении. Однако во многих случаях мы употребляем устное слово, не имея возможности дать определение тому, что обозначается этим словом. Так, мы можем говорить о крокодилах или о летучих мышах, не будучи в состоянии дать точное определение этим животным. Означает ли это, что в подобных случаях обозначить соответствующую сущность способны только зоологи, могущие сформу-

<sup>134</sup> *Exp. libri Posteriorum* II, 6 (ed. Leonina I\*/2, 194): «Quia enim non entis non est aliqua quidditas vel essentia, de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est; sed potest scire significationem nominis, vel rationem ex pluribus nominibus compositam: sicut potest aliquis scire quid significat hoc nomen *Tragelaphus* vel *Hircocervus*, quod idem est, quia significat quoddam animal compositum ex hirco et cervo; sed impossibile est scire quod quid est *Hircocervi*, quia nihil est tale in rerum natura».

лизовать определение? Или же и дилетанты в зоологии имеют возможность обозначить нечто, хотя и нечто иное, нежели сущность этих животных?

Фома признает здесь наличие затруднения. Если понять семантический тезис так, что обозначенная сущность предмета равнозначна определению этого предмета, такое понимание будет предельно ограничительным. Тогда обозначение будет всегда предполагать экспертное знание соответствующего предмета. Но Фома отвергает столь ограничительное понимание. Он утверждает, что слово ближайшим образом обозначает определенное содержание (*ratio*), которое может быть понято двояко. С одной стороны, можно понимать под ним просто сложение элементов, описывающих некий предмет; с другой стороны, можно понимать под ним сущность, которая выражается в определении предмета<sup>135</sup>. Применительно к примеру с крокодилами это означает: с одной стороны, мы, будучи дилетантами в зоологии, можем произнести слово «крокодил» и обозначить тем самым нечто, что мы смутно описываем как большое прожорливое речное животное. При этом мы не обязаны формулировать точное определение крокодила, но можем исходить из того, что нам известно о нем из собственного жизненного опыта и других источников познания. С другой стороны, слово «крокодил» может произнести зоолог и тем самым обозначить сущность крокодила, которую он выражает в точном

<sup>135</sup> *Exp. libri Posteriorum* II, 8 (ed. Leonina I\*/2, 203): «Ad distinguendum autem rationem significantem quid est ab aliis, subiungit quod dupliciter aliqua ratio potest dici una. Quaedam enim est una, sola coniunctione: per quem modum etiam habet unitatem Ilias, idest poema de historia Troiana. Et per hunc etiam modum dicitur esse una ratio, quae est expositiva nominis, vel manifestativa ipsius rei nominatae per aliqua accidentia: ut si dicatur quod homo est animal risibile susceptibile disciplinae. Alia vero ratio est una in quantum simpliciter significat unum de re una, cuius est ratio, et hoc non secundum accidens. Et talis ratio est definitio significans quid est, quia essentia cuiuslibet rei est una» [«Для различения речи, обозначающей то, что существует через иное, он (Аристотель) добавляет, что некоторая речь может быть единой двумя способами. Действительно, одна речь едина через простое сопряжение: таким способом обладает единством, например, «Илиада», то есть поэма об истории Трои. И таким же способом едино определение, в котором раскрывается имя, то есть сама именованная вещь выявляется через некоторые акциденции, — например, когда говорится, что человек есть живое существо, способное смеяться и восприимчивое к научению. Другая же речь едина потому, что просто обозначает нечто одно в одной вещи, определением которой является, причем неакцидентально. И таковым понятием будет определение, обозначающее чейность, ибо сущность всякой вещи едина»].

определении. Здесь главное состоит в том, что Фома никоим образом не требует в каждом случае обозначить точно определенную сущность. Он допускает, что, говоря словами Д. Чарльза, словесное обозначение первоначально может быть «семантически поверхностным» и не выказывать определительной точности<sup>136</sup>. Только путем научного исследования мы можем преодолеть эту стадию и шаг за шагом достигнуть точного обозначения. Однако Фома не сомневается в том, что на последнем шаге мы обозначаем не что-то совершенно отличное от того, что обозначили на первом. Напротив, мы обозначаем ту же сущность, которую обозначили вначале смутно и лишь в общих чертах. Но обозначаем именно *ту же самую сущность*, находимся ли в начале или в конце, являемся ли дилетантами или экспертами.

Очевидно, что и это второе возражение не вынуждает Фому к пересмотру его семантического тезиса. Он может продолжать считать, что устное слово первично обозначает сущность предмета. Он только вынужден добавить, что эта сущность иногда обозначается лишь смутно и в общих чертах, а иногда, напротив, точно. Правда, такое добавление отнюдь не тривиально. Оно показывает, что Фома вполне учитывает «семантически поверхностное» обозначение, которое в повседневной жизни встречается сплошь и рядом. Фома вовсе не является последователем ограничительного семантического проекта, признающего в качестве полноценных лишь некоторые случаи обозначения, в которых сущность предмета обозначается точно; напротив, для Фомы исходным пунктом служат именно те случаи, в которых точное обозначение отсутствует. Действительно, именно эти случаи показывают, что для того, чтобы «семантически поверхностное» обозначение шаг за шагом было замещено точным, требуется научное исследование. И они же показывают, что, хотя у одного определенного предмета есть только одна сущность, эта сущность может обозначаться по-разному. Итак, тезис о том, что устное слово обозначает сущность предмета, никоим образом не увязывается у Фомы с тем тезисом, что эта сущность обозначается точно определенным способом.

<sup>136</sup> См. Charles, 2000, 19, где речь идет о «семантически поверхностном». В действительности Чарльз относит свою интерпретацию к Аристотелю, точнее говоря, к тому месту из «Второй аналитики» II, 10 (93b 29ss.), которое Фома выбирает в качестве исходного пункта для своего различения между двумя способами обозначения.

Наоборот, семантические тезисы Фомы допускают множественность способов обозначения — смутный и точный — в отношении одного объекта.

## § 9. Заключительные выводы

В начале этой главы утверждалось, что теория интенциональности у Фомы Аквинского опирается на один центральный тезис: на тезис о тождестве. Человек только тогда способен вступать в когнитивное отношение к предмету, когда его интеллект принимает в себя этот предмет и становится ему тождественным. Но именно в этом тезисе о тождестве заключается и главное затруднение всей теории. Действительно, каким образом интеллект может стать тождественным предмету, например дереву? Каким образом он может принять в себя дерево? Ведь интеллект неспособен превратиться в дерево и неспособен принять в себя какую-либо часть дерева. На первый взгляд непонятно, в каком смысле здесь говорится об отношении тождества, и еще менее понятно, как отношение тождества делает возможной интенциональность.

Предыдущие исследования были посвящены этому главному затруднению и представляли собой попытку внести ясность. Как было показано, Фома имеет в виду вполне определенный вид тождества между интеллектом и умопостигаемым предметом, а именно *формальное тождество*. Интеллект не должен в буквальном смысле превращаться в постигаемый предмет; он должен принять в себя форму этого предмета. Для этого, естественно, требуется сложный когнитивный процесс, который начинается с акта чувственного восприятия и продолжается образованием различных когнитивных существенностей (фантазм, умопостигаемых *species*, внутреннего слова). В конце этого процесса достигается состояние, в котором форма предмета нематериально существует в интеллекте, причем — и это решающий момент! — она тождественна форме, которая материально существует в предмете. Стало быть, когнитивная направленность на дерево есть следствие не какого-то таинственного превращения интеллекта в дерево, а установления отношения тождества. Интеллект постольку отождествляется с деревом, поскольку шаг за шагом принимает

в себя его форму и в итоге располагает той же формой, что заключена в самом дереве<sup>137</sup>.

С помощью такого объяснительного подхода Фома достигает отчетливого размежевания с двумя соперничающими теориями. С одной стороны, ему удастся размежеваться с наивным прямым реализмом, исходящим из того, что интеллектуальные акты направляются на предметы как бы сами собой и могут превращать их в свои объекты. По мнению Фомы, это невозможно, ибо интеллектуальные акты не обладают сами по себе таинственной силой нащупывать предметы в мире и как бы вцепляться в них. «Вцепляться» возможно лишь тогда, когда предметы вообще становятся доступными интеллекту через посредство когнитивных существенностей. Поэтому образование подобных существенностей необходимо на разных уровнях.

С другой стороны, Фома размежевывается также с репрезентативизмом. Ибо, хотя он и полагает существование когнитивных существенностей обязательным, он не считает эти существенности непосредственными объектами, на которые направлен интеллект. Эти существенности — не более чем когнитивные вспомогательные средства, благодаря которым форма предмета только и может вообще существовать в интеллекте. Кто думает о дереве, тот не схватывает *species* дерева как существенность в собственном уме. Он схватывает скорее форму дерева, которая, с одной стороны, пребывает в интеллекте (а именно как содержание *species* дерева), а с другой стороны, пребывает в материальном дереве. Здесь нет никакого зазора между репрезентирующей существенностью в интеллекте и репрезентированной вещью вне интеллекта, а есть двойной способ бытия формы.

Речь об одной форме с двойным способом существования может на первый взгляд показаться странной, однако она никоим

<sup>137</sup> В этом, естественно, состоит суть не только теории интенциональности, но и теории истины. Истина возникает, согласно известной *adaequatio*-формуле, через «уравнивание интеллекта и предмета». Эту формулу не следует понимать как просто застывшее соответствие между двумя членами отношения. Напротив, она дает понять, что перед нами *динамичное* отношение: интеллект шаг за шагом уподобляет себя предмету, принимая в себя в когнитивном процессе форму предмета. Исходя из этого, Фома указывает на тот факт, что уравнивание возникает только «*per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*» [«через уподобление познающего познаваемой вещи»] (*De veritate*, q. 1, art. 1, corp.; ed. Leonina XXII, vol. I, 5).

образом не является невразумительной или понятной только в контексте философии XIII в. В недавнем обсуждении Х. Патнэм подчеркнул, что аристотелевское понятие формы осмысленно и сегодня и может употребляться в дискуссиях об интенциональности<sup>138</sup>. Ибо интенциональные отношения остаются неопределенными, когда они — как это сплошь и рядом случается в современных теориях — объясняются только через обращение к отношениям причинности. Кто говорит, что мышление о дереве именно потому направлено на дерево, что причиняется деревом, тот дает чисто генетическое объяснение акту мышления, к тому же объяснение довольно-таки сомнительное. Ибо то, что причиняет некий акт мышления, необязательно должно быть всегда тождественно объекту мышления. Вполне возможно, чтобы мышление о дереве вызывалось чем-то другим, нежели деревом; например, представлением о дереве, или сообщением о дереве, или даже предметами, которые ошибочно приняты за деревья, но деревьями вовсе не являются. Кто хочет объяснить акт мышления о дереве, тот должен не указать причину (или, во всяком случае, не только указать причину), а объяснить *содержание* этого акта мышления. Он должен выяснить, что это за содержание и каким образом оно относится к внешнему предмету. Именно это и позволяет сделать теория формы, которую можно понять, говоря современным языком, как теорию структуры: акт мышления потому направлен на некий внешний предмет (причем совершенно неважно, был ли он причинен этим предметом или нет), что обнаруживает определенную внутреннюю структуру, которая присутствует и в самом предмете. Именно одновременное присутствие структуры в акте мышления и в самом предмете позволяет акту мышления направляться на этот предмет.

Если теорию формального тождества понять как теорию структурной идентичности, она оказывается вполне внятной, никоим образом не курьезом XIII в. Любопытный момент у Фомы заключается с сегодняшней точки зрения в том, что он комбинирует свою теорию с теорией причинности. А именно: Фома придерживается того тезиса, что в нормальном случае структура (или форма) предмета может присутствовать в интеллекте в силу того, что

---

<sup>138</sup> Putnam, 1994b, 68.

между интеллектом и предметом существует или существовало отношение причинности<sup>139</sup>. Если бы я никогда не видел дерева и никогда не приобретал фантазмы дерева, я не мог бы образовать умопостигаемую *species* дерева. А значит, не мог бы также принять в интеллект структуру (или форму) дерева. Коротко говоря, если бы не было в наличии отношения причинности, то не возникло бы и структурного тождества. Фома вновь и вновь указывает на значение причинного отношения и решительно отбрасывает такие теории (вроде теории врожденных форм или причастности к вечно существующим формам)<sup>140</sup>, которые обходились без этого отношения. В таком подчеркивании роли причинного отношения, которое устанавливается в чувственном восприятии, коренится особая успешность теории интенциональности у Фомы. Действительно, эта теория показывает, что при объяснении интенциональности нельзя ограничиться чисто интеллектуальными актами. Адекватная теория интенциональности непременно должна быть укоренена в чувственном восприятии, так как именно на этом уровне возникает причинное отношение, связывающее человека с материальным предметом. И только благодаря этому уровню может быть принята форма предмета и установиться отношение формального тождества.

Однако томистская теория интенциональности порождает и несколько серьезных проблем. Первая проблема, вновь и вновь встающая в сегодняшних дискуссиях, но обсуждавшаяся уже в Средние века, затрагивает метафизические предпосылки этой теории. Фома исходит из того, что предмет обладает вполне определенной формой (точнее говоря, универсальной формой), которая в соответствующем процессе абстрагирования может как бы высвободиться из предмета. За этим допущением стоит, говоря современным языком, позиция внешнего реализма, приписывающая каждому предмету жесткую структуру, причем вполне неза-

<sup>139</sup> Следует подчеркнуть, что это верно только для нормального случая. В некоторых случаях (например, когда некто думает о Пегасе) никакого прямого причинного отношения не предполагается. Такие случаи возможны лишь потому, что определенные предметы, к которым интеллект находился в причинном отношении (в случае Пегаса это лошадь и птица), он комбинирует между собой. Мышление о фиктивных сущностях всегда следует понимать как мышление о составных предметах, образованных самим интеллектом.

<sup>140</sup> См. краткое изложение STh I, q. 84, art. 3, corp.

висимо от интенционального отношения. Но это проблематичная позиция, как показал Патнэм в недавно состоявшейся дискуссии<sup>141</sup>. Действительно, откуда нам знать, что предмет сам по себе обладает жесткой и неизменной структурой, если он доступен нам лишь в интенциональных отношениях? Кроме того, откуда нам знать, что это универсальная структура, способная реализоваться во множестве индивидуальных предметов, а также во множестве индивидуальных умов? Как будет показано в следующих главах, именно в этом пункте многие средневековые авторы (например, Петр Авреол, Уильям Оккам) выступили с критикой. Они отбросили тот основополагающий тезис, что в предметах имеется универсальная форма, способная реализоваться также в интеллекте. Но тем самым под вопрос была поставлена теория формального тождества в целом. Ведь если исходить из той предпосылки, что все формы индивидуальны, то уже нельзя считать, что форма способна одновременно реализоваться в материальном предмете и в интеллекте. И тогда, естественно, больше нельзя придерживаться того тезиса, что возможно отношение тождества между формой в материальном предмете и формой в интеллекте.

С этим тесно связан второй проблемный пункт. Фома исходит из того, что интеллект согласуется с универсальными формами предметов и способен принимать их в себя при соответствующих когнитивных условиях. Более того: как было показано в § 6, Фома придерживался тезиса о безошибочности, согласно которому интеллект, принимая и схватывая форму, не может заблуждаться. Однако и этот тезис проблематичен. Действительно, как мы можем быть уверены в том, что интеллект в самом деле согласуется с формами предметов? И как мы можем быть уверены в том, что интеллекту в самом деле удастся абстрагировать формы от предметов? Разве не может быть так, что в силу внешних воздействий или собственной внутренней конституции он неспособен абстрагировать формы? Разве не может быть так, что интеллект вообще неспособен естественным образом принимать в себя формы? Как

<sup>141</sup> См. точную формулировку в Putnam, 1994b, 74: «Главная трудность, подстерегающая всякого, кто захочет придерживаться аристотелевского взгляда, состоит в том, что центральная интуиция, стоящая за этим взглядом, а именно та интуиция, что естественный вид имеет единственную определенную форму (или «природу», или «сущность»), была поставлена под вопрос».

будет показано в следующих главах, уже в конце XIII в. эти скептические вопросы породили ожесточенные споры<sup>142</sup>. Но следует сначала выяснить, оправданны ли такие скептические вопросы. Пока укажем лишь на то, что этих скептических возражений Фома Аквинский не учитывал<sup>143</sup>. Исходя из оптимистичной оценки когнитивных способностей, он считал неоспоримым, что интеллект может принимать в себя формы и тем самым вступать в когнитивное отношение к чему-либо.

Наконец, следует принять во внимание и третью проблему. Как уже неоднократно подчеркивалось, отношение тождества между интеллектом и предметом может быть установлено только с помощью когнитивных существенностей. Однако эти существенности (прежде всего умопостигаемые *species*) характеризуются у Фомы по-разному. В одних текстах они вводятся *онтологически* как особые когнитивные сущие, которые создаются и первично схватываются интеллектом; в других, напротив, они *содержательно* отождествляются с формами, нематериально пребывающими в интеллекте. Но такое колебание между онтологическим и содержательным определениями проблематично. Если принимать во внимание только онтологический аспект, создается впечатление, что *species* — это когнитивные сущие, которые как бы вклиниваются между интеллектом и внешними предметами. И тогда действительно кажется, что между интеллектом и предметами в мире нет никакого непосредственного интенционального отношения, словно эти предметы скрыты за «покровом из *species*». Поэтому неудивительно, что вопрос о точном статусе и функции умопостигаемых *species* был ведущим в ходе последующих дебатов об ин-

<sup>142</sup> Особенно способствовал этим спорам Генрих Гентский с его тезисом, согласно которому человек в силу разного рода когнитивной ограниченности не может естественным путем схватывать сущностную форму предметов. См. об этом ниже, § 17.

<sup>143</sup> Поэтому вряд ли можно считать, как это было принято в старых исследованиях, что Фома своей теорией формального тождества успешно преодолел скептицизм (см. краткое обсуждение и критику прежней литературы в работе: Pasnau, 1997a, 295–305). Скорее Фома заранее отмечает скептическую позицию, поскольку исходит из тезиса о безошибочности и считает, что интеллект в принципе способен корректно схватывать формы предметов. Как убедительно показал Kretzmann, 1991, 161–164, этот тезис покоится преимущественно на теологическом основании. Фома исходит из того, что Бог как благой Творец наделил человека надежными способностями к познанию, так что человек в принципе может правильно схватывать формы. Сотворение когнитивно ущербного человека противоречило бы божественной благодати.

тенциональности. Как это возможно, спрашивали Петр Иоанн Оливи, Уильям Оккам и другие, что интеллект прямо относится к предметам в мире, хотя ему непосредственно даны лишь *species*? Как можно соединить позицию познавательного реализма с введением подобных существенностей? Не в последнюю очередь именно эти вопросы привели к тому, что на рубеже XIII–XIV вв. теория интенциональности Фомы Аквинского считалась хотя и выдающейся, но спорной.

## Часть II

# Модель конституирования:

## Петр Иоанн Оливи

## и Дитрих Фрайбергский

Представленная и рассмотренная в предыдущей главе модель формального тождества опирается на ту аристотелевскую гипотезу, что направленность на предмет достигается, только если интеллект принимает в себя предмет. Но какие когнитивные процессы требуются для такого принятия и в какой форме принимается предмет — это были спорные вопросы среди комментаторов Аристотеля. Бесспорным считалось, однако, что интенциональность всегда требует принятия, а значит, *рецептивной* процедуры. Это не означало, конечно, что интенциональность сводится к чисто пассивному процессу. Как явствует из Введения к разработке модели тождества, центральный пункт этой модели состоит в том, что рецептивную процедуру в ней Фома Аквинский пытается объяснить в сочетании с активной. Действительно, интеллект лишь тогда способен принимать в себя предмет, когда в принципе принимаемое (нематериальная форма) абстрагируется от фантазмы; а такая абстракция, естественно, всегда требует активности интеллекта. Исходя из этого, Фома, следуя аристотелевской традиции, проводит тщательное различие между двумя способностями интеллекта — активной и пассивной. Но, несмотря на это, он не сомневается в том, что теория интенциональности должна брать начало в пассивной операции и из нее объяснять, какие когнитивные процедуры необходимы для схватывания предмета.

Подобная концепция интенциональности вызвала противостояние уже вскоре после смерти Фомы Аквинского. Многие критики указывали на то, что принципиально ошибочно исходить в анализе интенциональных актов и состояний из рецептивной процедуры: в дополнение к ней следует принять во внимание активный аспект. Прежде всего авторы августиновского толка настаи-

вали на том, что интенциональность нужно объяснять не как когнитивное принятие в себя предметов, а прямо наоборот: как процесс конститутивной нацеленности, или направленности на предметы; как подлинно *активную*, берущую начало в интеллекте процедуру. В частности, францисканец Петр Иоанн Оливи, который учился в Парижском университете в семидесятых годах XIII в. (но так и не получил степень магистра) и во многих работах подробно рассматривал проблему интенциональности<sup>1</sup>, отстаивал тот тезис, что любое отношение к предметам возможно лишь тогда, когда интеллект направляет внимание на предметы и как бы фиксирует на них свой взгляд (*aspectus*)<sup>2</sup>. Интенциональное отношение возникает только тогда, когда интеллект целенаправленно превращает определенные предметы в познаваемые объекты. Поэтому адекватная теория интенциональности всегда должна исходить из активности интеллекта, а не из каким-либо образом действующих предметов, коим он должен уподобляться.

Доминиканец Дитрих Фрайбергский, который точно так же учился в семидесятых годах в Парижском университете и после долгой преподавательской деятельности вернулся в немецкий доминиканский монастырь в Париже, где в 1296–1297 гг. преподавал в качестве магистра<sup>3</sup>, продвинулся в своей теории интенциональ-

<sup>1</sup> Оливи подробно обсуждает эту проблему во второй книге своего *Комментария к Сентенциям*: тот восходит к годам обучения в Париже, но в нынешнем виде сложился, вероятно, в восьмидесятых годах, уже за пределами Парижа. Так как отдельные *Quaestiones* были написаны в разное время, точная датировка невозможна. Оливи был вынужден покинуть Парижский университет в звании «*baccalarius formatus*», и его собственный орден начал процесс против него в 1282–1283 гг. Следственная комиссия составила список ложных и еретических тезисов, которых предположительно придерживался Оливи. Только в 1287 г. он был реабилитирован благодаря заступничеству Матфея из Акваспарты. О биографии Оливи, особенно о процессе, который велся против него, см. Burr, 1976.

<sup>2</sup> In *II Sent.*, q. 72 (III, 9): «...quantumcunque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud» [«...сколько бы полно познавательная потенция ни была оформлена *habitum* и *species*, отличными от познавательного действия, она не сможет вылиться в познавательное действие, если прежде того не нацелится актуально на объект: так, чтобы взор ее интенции был актуально обращен и направлен на него»]. О центральном значении «*aspectus*» см. также *ibid.*, q. 59 (II, 543), q. 73 (III, 63–64), q. 74 (III, 113 и 122–123). (Римскими цифрами всякий раз обозначается номер тома *Quaestiones*.)

<sup>3</sup> См. биографию Sturlese, 1984.

ности еще на шаг дальше. Он полагал, что интеллект не просто активно направляется на предметы, но даже конституирует их, причем не просто как предметы мышления, но как предметы с определенной сущностной структурой<sup>4</sup>. Только активный интеллект делает предметы тем, что они суть; он придает им категориальную определенность. Естественно, это смелый тезис, который можно назвать *тезисом о конституировании*: направленность на что-либо возможна только тогда, когда интеллект силой своей активной способности конституирует объекты как таковые. Основанная на этом тезисе теория интенциональности резко контрастирует с теорией, которая исходит из уже конституированных предметов и лишь пытается объяснить, каким образом эти предметы могут достигать интеллекта.

Прежде чем сформулировать и проанализировать радикальную позицию Дитриха Фрайбергского (§ 13–15), мы должны ближе рассмотреть подход Петра Иоанна Оливи (§ 10–12). Ибо уже у Оливи ясно обнаруживается, что теория интенциональности, которая ориентируется на рецептивную процедуру, вызывает многочисленные вопросы. Кроме того, Оливи указывает на различные проблемы, которые возникают, когда постижение предметов объясняют, на манер Фомы Аквинского и многих других авторов, путем обращения к когнитивным вспомогательным средствам.

## § 10. Непосредственная интенциональность: критика теории *species*

Как и большинство его современников, Оливи исходит из того, что проблему интенциональности следует рассматривать на нескольких уровнях. Действительно, если спросить, каким образом человек может вступать в отношение к чему-либо, надлежит объяснить, как именно человек с его актами чувственного восприятия, представ-

<sup>4</sup> *De origine rerum praedicamentalium* 5, n. 33 (III, 190): «...unamquamque rem ex propria ratione in esse quidditativo constituit» [«...всякую вещь на собственном основании конституирует в сущностном бытии»]. (См. также *ibid.*, nn. 1, 37 и 43 (III, 181, 192 и 193). *De intellectu et intelligibili* III, 8, 7 (I, 184): «...intellectus intelligit rem in suis principiis et sic conceptionaliter ipsam constituit determinando sibi sua principia» [«...интеллект мыслит вещь в ее началах и таким образом понятийно конституирует ее, определяя для нее ее начала»]. (Римскими цифрами всегда обозначается том *Opera omnia*.)

ления и мышления может быть направлен на что-либо<sup>5</sup>. Но эти три уровня тесно связаны между собой: представление всегда предполагает чувствование, а мышление предполагает представление. Тем не менее речь идет о трех разных уровнях, которые следует анализировать по отдельности. Оливи начинает с уровня чувствования и ставит вопрос о том, каким образом человек посредством внешних органов чувств может направляться на чувственно воспринимаемые предметы как видящий, слышащий, осязающий и т. д.

На этот вопрос в середине XIII в., как мы уже отмечали во Введении, был дан авторитетный ответ, сформулированный перспективистами (Джоном Пеккамом, Роджером Бэконом и др.)<sup>6</sup>. Эти авторы считали, что чувствующий только потому может направляться на предмет, что принимает особые существенности — так называемые *species in medio* [формы в среде], которые переносятся от предмета восприятия к органу чувства. Такой перенос осуществляется через среду, где *species* умножаются, преодолевая большие расстояния<sup>7</sup>. Так, некто способен увидеть дерево только при условии, что примет в себя его *species*, которая исходит от дерева, переносится через воздушную среду и попадает в глаз. Как именно эти *species* умножаются в среде, каким образом попадают в орган чувства и каким онтологическим статусом обладают, — все это было предметом споров между перспективистами. Но все единодушно соглашались с тем, что успешное чувственное восприятие всегда предполагает перенос *species*.

<sup>5</sup> Оливи к тому же принимает во внимание акты воли, которым он даже придает первенствующее значение в q. 58. Действительно, свобода воли, по его мнению, только тогда будет доказана, когда удастся показать, что воля сама по себе способна нацеливаться на что-нибудь, а не определяться к конкретным актам через воздействие предметов. О проблеме воли, которую здесь не место рассматривать подробно, см. Putallaz, 1995, 139–162.

<sup>6</sup> О возникновении этой теории у Альхацена и ее рецепции на латинском Западе см.: Maier, 1967, Smith, 1981, Tachau, 1988, 3–26, и выше, § 5.

<sup>7</sup> Как это принято в литературе, я говорю о *species*, употребляя сокращенную форму. Однако следует принять во внимание, что речь здесь идет прежде всего о *species in medio*, не о *species sensibiles* или *intelligibiles*. Теория *species in medio* — это оптическая теория, имеющая целью в первую очередь объяснить зрительное восприятие. Она не подразумевает теорию *species sensibiles* или *intelligibiles*, несмотря на то что различные авторы в середине XIII в. связывали эти две теории друг с другом. Как замечает Tachau, 1988, 3–26, центральную роль в этом связывании сыграл Роджер Бэкон, соединивший перспективизм с аристотелевской теорией чувственного восприятия и мышления.

Такое объяснение процесса чувственного восприятия, берущее начало в арабской оптике и теории ощущения, исходит, естественно, из двух важных предпосылок. Во-первых, оно предполагает, что чувствование нужно понимать как пассивный процесс. Чувствующий не направляется на предмет восприятия, а «претерпевает» нечто со стороны этого предмета. Во-вторых, такое объяснение исходит из того, что *species* — это существенности, опосредующие между органом чувства и предметом чувственного восприятия. Согласно этому объяснению, для успешного восприятия недостаточно, чтобы — как это было в аристотелевской теории — между органом и предметом имелась среда<sup>8</sup>. В среде должны существовать к тому же особые существенности, так как воспринимаемые формы предметов способны как бы транспортироваться только при помощи таких существенностей.

Начиная обсуждение актов чувственного восприятия, Оливи вступает в противоборство с этой теорией перспективистов<sup>9</sup>. Он, безусловно, отвергает ее, отбрасывая обе ее предпосылки как необоснованные и ложные допущения. С его точки зрения, чувствование нельзя понимать ни как пассивный процесс, ни как процедуру, для которой требуются опосредующие существенности. Оливи придерживается той точки зрения, что «единственной производящей причиной акта как такового служит только активная сила самой потенции»<sup>10</sup>. Чтобы некто мог увидеть дерево, требуется толь-

<sup>8</sup> См. *De anima* II, 7 (419a, 12–21) в отношении зрительного восприятия.

<sup>9</sup> В *In II Sent.*, q. 58 (II, 491), он прямо говорит о «*sequentes perspectivam Arabum*» [«последователях арабской науки о перспективе»]. Как замечает Tachau, 1988, 40–41, он тем самым выступает прежде всего против Роджера Бэкона, правда, не называя его по имени.

<sup>10</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 467): «*Quia ad minus secundum hanc viam sequitur quod sola virtus activa ipsius potentiae sit causa effectiva ipsius actus...*» [«Если, по крайней мере, согласно этому способу рассуждения следует, что только активная сила самой потенции служит действующей причиной самого акта...»] *Ibid.*, q. 58 (II, 466): «*...ad quid igitur requiritur semper actualis aspectus et quaedam virtualis protensio ipsius potentiae ad obiectum...*» [«...для чего всегда требуется актуальный взгляд и некое актуальное устремление самой потенции к объекту...»] *Ibid.*, q. 74 (III, 122–123): «*...obiectum praesens aspectui in ipsum converso et intento sufficienter se praesentat ei per semetipsum, immo et melius, quam per aliquam speciem creatam ab eius solida entitate et propria veritate deficientem...*» [«...объект, присутствующий для обращенного на него и устремленного к нему взгляда, достаточно предъявлен ему сам по себе, и даже лучше, чем через некую произведенную *species*, которая не обладает его реальной существенностью и собственной истинностью...»]

ко и исключительно активная направленность зрительной способности на наличное дерево. Что свидетельствует против признания *species in medio*? Почему не следует принимать никаких опосредующих существенностей? Оливи приводит ряд аргументов, призванных показать не только то, что допущение подобных существенностей излишне, но и то, что оно к тому же ложно и несет с собой разрушительные последствия для теории чувственного восприятия. Я хотел бы коротко изложить и обсудить четыре важнейших аргумента.

Первый аргумент обращен против тезиса, согласно которому *species*, попадающая в орган чувства, запускает в нем акт чувствования. Оливи возражает на это, что *species* была бы способна запустить такой акт лишь в том случае, если бы она по существу была «витальной и когнитивной». Ибо то, что полагает начало чему-либо активному и когнитивному, само должно быть активным и когнитивным<sup>11</sup>; причина и следствие должны быть соразмерны друг другу. Но *species* сами по себе некогнитивны: это просто частицы, переносимые через воздушную среду. Поэтому они неспособны запустить акт чувствования. Запустить подобный акт может только чувственная способность, ибо только она сущностно активна и когнитивна.

На первый взгляд кажется, что это возражение основано на ошибочном понимании. Сторонник теории *species* мог бы тотчас возразить, что эти существенности вполне когнитивны. Они передают органу чувства чувственные формы предмета и поэтому обладают определенным содержанием. Когда, например, *species* дерева попадают в глаз, они передают формы конкретного цвета и размера, присущих дереву. То, что передают эти формы, обладает определенным когнитивным содержанием и может поэтому непосредственно запустить акт чувствования.

Однако этот контрдовод упускает из виду решающий пункт в аргументе Оливи. Даже если *species* в некотором смысле обладают когнитивным характером, они неактивны и поэтому не могут запустить никакого акта. Их присутствие может в лучшем случае

<sup>11</sup> *In II Sent.*, q. 73 (vol. III, 83): «...immediatum principium actus essentialiter vivi et cognitivi oportet essentialiter esse vivum et cognitivum...» [«...непосредственное начало сущностно витального и когнитивного акта должно быть сущностно витальным и когнитивным...»]

служить *условием* возникновения акта чувственного восприятия, но никоим образом не его *причиной*. Поясним это на современном примере. Предположим, радиостанция транслирует свои программы на определенной частоте. Являются ли радиоволны причиной того, что радио работает и проигрывает музыку? Запускают они что-нибудь? Естественно, нет. Пока приемник выключен, волн может быть сколько угодно, но музыка не звучит. Хотя радиоволны в определенном смысле обладают содержанием (ведь через них передается музыка), они не вызывают звучания музыки, так как сами по себе лишены активности; они — всего лишь средство трансляции. Музыка звучит только тогда, когда радиоприемник включен. Сходным образом Оливи понимает функцию *species*. Если эти существенности действительно существуют, их попадание в орган чувства в лучшем случае служит условием возникновения акта восприятия; но сами они его не запускают, ибо представляют собой неактивное средство передачи. Запустить акт может только активная воспринимающая способность, и может только тогда, когда она «включена», или, по метафорическому выражению Оливи, когда она обращает взор на средство передачи и схватывает его содержание:

*Species* актуально репрезентирует объект самой потенции лишь тогда, когда потенция всматривается в нее, обращая к ней и удерживая на ней свой взор<sup>12</sup>.

Подчеркивая этот момент, Оливи указывает на слабое место любой теории чувствования, которая признает наличие опосредующих существенностей между воспринимающим человеком и воспринимаемым предметом и приписывает этим существенностям причинное воздействие. Даже если бы некто Р воспринимал объект О только через посредство некоторой существенности х, это не означает, что х причиняет восприятие О со стороны Р. Выражение «Когда х присутствует, Р может воспринимать объект О» нельзя безоговорочно приравнять к выражению «Когда х присутствует, х причиняет в Р восприятие О». Простое присутствие х ничего не вызывает, так как х не обладает никакой причиняющей действен-

<sup>12</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 469): «...nunquam species actu repraesentabit obiectum ipsi potentiae, nisi potentia aspiciat ipsam, ita quod convertat et figat aspectum suum in ipsam». См. также *ibid.* (II, 486–488).

ностью. Всегда требуется, чтобы Р фактически утвердил присутствие  $x$  и заметил, что  $x$  служит посредником для О. Или, коротко говоря: Р должен схватить также когнитивное содержание  $x$ . Для этого в Р должна наличествовать активная способность.

Оливи приводит и еще один аргумент против теории *species*<sup>13</sup>. Если *species* действительно передаются через среду на большие расстояния и если они в этой среде действительно умножаются, как считают перспективисты, то имеется целый ряд *species*, и лишь последняя *species* в этом ряду попадает на орган чувства. Но тогда эта последняя *species* непосредственно контактирует лишь с предпоследней и представляет только ее. Стало быть, не может быть никакого прямого восприятия самого предмета, но в лучшем случае имеется восприятие предпоследней *species*. Общая формулировка гласит: когда имеется не одна-единственная опосредующая существенность  $x$ , но ряд  $x_1 \dots x_n$ , тогда последняя существенность  $x_n$  представляет не объект О, а только существенность  $x_{n-1}$ . Отсюда следует, что представление О, а значит, и восприятие О невозможны.

На первый взгляд это возражение нацелено исключительно против одной характерной черты теории перспективистов. А именно: эта теория действительно принимает тезис об умножении *species* в среде. Тогда, естественно, встает вопрос о том, каким образом последняя в ряду умножающихся *species* все еще представляет предмет, стоящий у начала ряда. Перспективисты, вероятно, ответили бы на этот вопрос, что все *species* в ряду, сколь бы длинным он ни был, суть отображения предмета. Роджер Бэкон, ранний представитель перспективистской теории, прямо называет *species* образами того предмета, от которого они исходят<sup>14</sup>. На этом основании он мог бы выдвинуть тот довод, что и последняя *species*, попадающая на орган чувства, всегда является отображением предмета и представляет именно его, а не, скажем, предпоследнюю *species*. Однако затем он должен был бы точнее объяснить, как может возникнуть длинный ряд образов, из которых каждый отображает один и тот же предмет. Как именно отображающий характер

<sup>13</sup> См.: *In II Sent.*, q. 73 (III, 84).

<sup>14</sup> *De multiplicatione specierum* I, 1 (ed. Lindberg, 1983, 4): «Dicitur autem similitudo et ymagi respectu generantis eam, cui assimilatur et quod imitatur» [«Она (*species*) называется подобием и образом по отношению к тому, что ее порождает, чему она уподобляется и чему подражает»].

передается от одной *species* к другой? На этот вопрос Бэкон не дает никакого внятного ответа. Поэтому неудивительно, что Оливи сосредоточивает свою критику именно на этом пункте.

Но возражение Оливи имеет целью и еще одну фундаментальную проблему, с которой сталкивается любая теория, признающая опосредующие существенности в процессе чувственного восприятия. Благодаря чему эти существенности действительно представляют предмет, а не просто другие опосредующие существенности? Что придает каждой из них «направленность» на предмет? Вряд ли одно только отношение отображения: ведь даже если все опосредующие существенности суть совершенные отображения предмета, каждая из них является также отражением любой другой, и точно так же можно было бы утверждать, что одна опосредующая существенность направлена на другую, ей подобную. Поясним это одним примером. Допустим, что мы находимся в зеркальном зале, где видим некоего человека десятикратно отраженным. Откуда нам знать, что мы видим действительно этого человека, а не всего лишь десятое зеркальное отражение, отнесенное к девятому отражению? Если «направленность» зеркального отражения гарантирована одним лишь отношением отображения, то можно также сказать, что десятое отражение направлено на девятое, ибо между тем и другим в любом случае существует отношение отображения. Чтобы иметь возможность считать, что каждое отражение действительно направлено на человека и представляет именно его, нужно указать на некий дополнительный момент, а именно на отношение (например, причинное отношение) к человеку. Только тот факт, что даже десятое отражение в конечном счете (пусть через посредничество других отражений) имеет своей причиной человека, — только он гарантирует, что это отражение относится к человеку, а не просто к другому отражению.

Примечательно, что сам Оливи проводит параллель с ситуацией зеркального отражения, хотя и не говорит о зеркальном зале. Он задает вопрос: что видит человек, когда смотрит на некий предмет в зеркале, — просто отражение (*species*) предмета или сам предмет? Его ответ однозначен: мы видим сам предмет. Правда, он признает, что видим мы предмет лишь постольку, поскольку он отражен в зеркале; но при всем том, подчеркивает Оливи, видим

мы предмет, а не просто отражение<sup>15</sup>. Абсолютно неважно, каким образом опосредован предмет: в акте чувствования мы вступаем в отношение с самим предметом, а не с опосредующей инстанцией. Исходя из этого, Оливи тоже посчитал бы, что в зеркальном зале мы видим самого человека, а не его девятое или десятое зеркальное отражение. По его мнению, перспективистская теория ошибается не только в том, что 1) на орган чувства попадает последнее отображение в длинном ряду, но и в том, что 2) лишь это отображение и воспринимается. Допущение 2 ложно, ибо в нем опосредующая инстанция (если она действительно существует) безоговорочно отождествляется с объектом восприятия.

Критика этого допущения присутствует и в еще одном аргументе, который выдвигает Оливи против теории *species*. Если человек чувствует лишь *species*, попадающую в глаз или на другой орган чувства, но не сам предмет, то этот человек неспособен судить о том, далеко или близко находится предмет<sup>16</sup>. Он схватывает только *species*, безотносительно к расстоянию до предмета. Но это абсолютно неправдоподобно, ибо удаленный и близкий предметы мы воспринимаем по-разному.

Этим возражением Оливи ясно дает понять, что теория чувственного восприятия должна объяснить в существенных чертах не только то, каким образом может восприниматься предмет. Она должна также объяснить, как именно он может быть воспринят в определенной ситуации с определенными характеристиками перспективы. Действительно, есть разница, стоим ли мы непосредственно перед предметом или смотрим на него с расстояния десяти метров, глядим ли на него спереди или сбоку и т.д. Но именно эту разницу теория *species* не в состоянии объяснить, ибо она подразумевает, что схватывается *species*, переносимая на орган чувства. Эта *species* представляет собой в лучшем случае верную копию предмета, но не дает никакой информации о конкретной ситуации восприятия.

<sup>15</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 498): «...species rei secundum veritatem non videtur in speculo, sed potius ipsa res videtur per radios reflexos in speculo» [...поистине, в зеркале мы видим не *species* вещи, а скорее саму вещь благодаря лучам, отраженным в зеркале].

<sup>16</sup> *In II Sent.*, q. 73 (III, 85): «Ergo per speciem obiecti praedicti non videbitur quantitas seu distantia spatii intermedii ac per consequens nec obiectum videbitur ut dictans ab ipso vidente» [«Следовательно, через *species* указанного объекта не будет видима величина, или размер опосредующего пространства, а значит, для смотрящего и объект не будет видим как отстоящий»].

Наконец, Оливи формулирует еще одно возражение, затрагивающее онтологический статус *species*. Идет ли речь о вещах, обладающих «природным и воспринимаемым бытием», или о существенностях, обладающих «интенциональным и духовным бытием»<sup>17</sup>? Оба ответа возможны, говорит Оливи, но оба неудовлетворительны. Если *species* обладают природным бытием, они суть не что иное, как материальные частицы, попадающие на орган чувства; а если они к тому же обладают чувственно воспринимаемым бытием, то видимы именно они, а не предмет, от которого они исходят. Тогда любой чувствующий человек видит только крохотные частицы в своем глазу, что, разумеется, неверно. Если же *species*, напротив, представляют собой существенности, обладающие «интенциональным и духовным бытием», то непонятно, как они могут оказаться в глазу и вызывать в нем ощущение. Ведь невозможно, чтобы существенность, не обладающая природным бытием, исходила от наделенного природным бытием тела, переносилась через наделенную природным бытием светоносную среду и аффицировала глаз, равным образом наделенный природным бытием<sup>18</sup>.

Этой критикой Оливи нащупывает слабое место теории *species*. Эта теория либо подразумевает абсурдные следствия, принимая за объекты чувственного восприятия материальные частицы в органе чувства, а не материальные предметы; либо порождает неразрешимые онтологические проблемы, вводя существенности, обладающие не-природным статусом. Если принять вторую возможность, придется не только объяснить, как вообще возникают подобные существенности. Нужно к тому же объяснить, как возможен переход от природного предмета к не-природным *species* и, далее, от не-природных *species* к природному органу чувства. Коротко говоря, нужно объяснить причудливые онтологические

<sup>17</sup> *In II Sent.*, q. 73 (III, 87). Оливи говорит о «*duo genera specierum, una scilicet habens esse naturale et sensibile et alia habens solum esse intentionale et spirituale et simplex*» [«двух родах *species*, из которых один обладает природным и чувственным бытием, а другой обладает только интенциональным, духовным и простым бытием»].

<sup>18</sup> *In II Sent.*, q. 73 (III, 87): «...*impossibile est quod una harum specierum non habeat esse reale seu naturale, sed tantum intentionale, et tamen quod vere et naturaliter fluat a forma naturali et corporali et vere ac realiter informet corpus naturale, puta, aerem et oculum*» [«...невозможно, чтобы одна из этих *species* не обладала реальным, или природным, бытием, но только интенциональным, и, однако, поистине и по природе происходила от природной и телесной формы и поистине и реально оформляла природное тело, то есть воздух и глаз»].

трансформации. Оливи отвергает подобные трансформации, тем самым давая понять, что он придерживается *натуралистического подхода* к проблеме чувственного восприятия: процессы чувствования должны объясняться исключительно через отсылку к природным предметам и природным расположениям. Существенности, наделенные особым «интенциональным бытием», не имеют никакой объяснительной силы, так как их происхождение и отношение к природным существностям равно темны. Настойчиво указывая на то, что воспринимаются сами предметы, а не какие-то материальные частицы или особые существенности, Оливи подчеркивает к тому же свою позицию *эпистемологического реализма*: чувствующий человек направлен на сами природные предметы, а не на опосредующие существенности, и познает в норме эти предметы. Оливи прямо исключает модифицированный эпистемологический реализм (например, в том варианте, в каком он обнаруживается у Фомы Аквинского), согласно которому человек хотя и воспринимает сами природные предметы, однако воспринимает их с помощью особых когнитивных существностей. Оливи считает эту позицию неприемлемой, так как она неспособна объяснить, каким образом эти существенности — как бы ни определялся их онтологический статус — могут запустить акт чувствования. Произвести такой акт может лишь активная чувственная способность. И когда она производит акт чувствования, то делает это так, что он направляется на природные предметы, а не на опосредующие существенности.

Тот факт, что в теории чувственного восприятия Оливи не принимает никаких опосредующих *species in medio*, не означает, однако, что он полностью отвергает подобные существенности. В физикалистском контексте, где нужно объяснить распространение света или воздействие одного материального предмета на другой, он сплошь и рядом ссылается на *species*<sup>19</sup>. Его критика направлена исключительно против ссылок на *species* в контексте теории чувствования, ибо в этом контексте *species* вовсе не выполняют того,

<sup>19</sup> Например, в *In II Sent.*, qq. 24–25 (I, 434–446). Как указывает Pasnau, 1997a, 168–169, в одном позднем письме Оливи специально предостерегает против неверного понимания, согласно которому он в *Комментарии к Сентенциям* полностью отвергает *species*. Это отвержение затрагивает только приписываемую им когнитивную функцию.

что они якобы способны выполнять. Они не могут непосредственно запустить акт чувственного восприятия; они не могут опосредовать восприятие конкретной ситуации, в которой схватывается предмет; и прежде всего они не могут обеспечить прямое восприятие предмета. Поэтому они не выполняют той когнитивной функции, которую им приписывают сторонники теории *species*.

Но проблематика чувственного восприятия составляет только часть проблематики интенциональности. По меньшей мере столь же важны интенциональные акты воображения и мышления. Не требуются ли опосредующие существенности хотя бы для них? Относительно актов воображения Оливи дает краткий, но ясный ответ: для адекватного объяснения этих актов нет нужды допускать какие-то особые существенности в способности воображения. Ведь кто воображает нечто, тот воображает сам предмет, а не какую-то внутреннюю существенность. Даже тот, кто воображает нечто вымышленное, вроде золотой горы или химеры, тот вступает в отношение не с особой существенностью в способности воображения, а с некоторым — пусть даже невозможным в реальности — соединением внешних предметов<sup>20</sup>. К тому же, саркастически добавляет Оливи, невозможно, чтобы в способности воображения, укорененной в столь малом органе, сохранялось такое множество *species* и между всеми этими существенностями не возникало путаницы<sup>21</sup>. Правда, сторонники теории *species* могли бы опровергнуть эти полемические высказывания. Они ведь вовсе не считают, что *species* — это протяженные тельца, как бы наслаивающиеся друг на друга и сохра-

<sup>20</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 504–505): Оливи замечает, что мы вообще не можем представить себе движение фиктивных существенностей, так как они суть просто *species* в способности представления. Ведь тогда мы должны были бы представлять себе, что в нас движутся телесные сущие, что абсурдно. Однако сторонник теории *species* опроверг бы этот довод. Действительно, кто представляет себе бегущую химеру, тот воображает не телесную *species*, которая бежит, а нечто, что является содержанием такой *species*. Описания, имеющие целью некоторое содержание (например, нечто бегущее), неприложимы к его когнитивному носителю в способности представления. Такое различие между носителем и содержанием не принимается во внимание у Оливи.

<sup>21</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 503): «*Impossibile enim videtur quod in organo imaginationis quod est tam modicae quantitatis possint species quasi innumerabiles absque omni confusione et commixtione earum conservari*» [«Ибо представляется невозможным, чтобы в столь малом органе, каков орган воображения, могли сохраняться почти бесчисленные *species* без всякого их смешения и путаницы»].

няемые в определенном месте. По их мнению, *species* — это чисто когнитивные сущности, отмеченные определенным содержанием. Оливи, однако, вряд ли удовлетворился бы таким ответом. Ведь если *species* — не крошечные телесные вещи, то о каких сущностях идет речь? Являются ли они хотя и реальными, но чисто интенциональными сущностями? Но тогда как они могут сохраняться? Именно на эти онтологические затруднения направлена критика Оливи. Действительно, коль скоро *species* не являются природными вещами, невозможно понять, каким образом они могут присутствовать в природной способности.

Но эта критика онтологических оснований еще не означает окончательного опровержения теории *species*. Защитник этой теории мог бы утверждать, что, по крайней мере, для акта мышления необходимо когнитивное вспомогательное средство: так называемые *species intelligibiles*. Ибо только с помощью таких *species*, отличных как от *species in medio*, так и от *species* в способности воображения, интеллект обретает направленность на предмет и схватывает природу предмета. Как было ясно показано в предыдущем параграфе (§ 6), Фома Аквинский ссылается на такие *species*, и, как будет еще подробнее показано в следующем параграфе (§ 17), Иоанн Дунс Скот также отстаивает их существование. Против допущения умопостигаемых *species* недостаточно объявить непостижимым, каким образом маленькие телесные частицы способны достигать интеллекта и как бы складироваться в нем. Ведь интеллект и все, что пребывает в нем, принципиально бестелесны. Поэтому, что касается умопостигаемых *species*, речь не может идти о материальных частицах, а только о *нематериальных* когнитивных сущностях. А такие сущности вполне могут существовать в интеллекте.

Оливи, однако, отвергает также существование умопостигаемых *species*. Он настойчиво проводит тот тезис, что интеллект не нуждается ни в каких опосредующих сущностях для того, чтобы своими актами направляться на предметы<sup>22</sup>. Интеллект сам

<sup>22</sup> Оливи формулирует этот тезис в тексте: *In II Sent.*, q. 58 (II, 463), и q. 74 (III, 114). Следует подчеркнуть, что он тщательно отличает умопостигаемые (или интеллектуальные) *species* от *species in medio* и от *species sensibiles*. Поэтому вряд ли здесь можно выдвинуть то возражение, сформулированное в L. Spruit, 1994, 223, согласно которому отрицание *species* у Оливи «связано, видимо, с конкретной теорией *species*, по-

по себе обладает внутренне присущей ему активной силой, благодаря которой он в состоянии относиться к чему-либо. Что именно следует понимать под такой силой и каким образом устанавливается интенциональное отношение, будет подробнее рассмотрено в следующих параграфах. Пока же следует внимательнее взглянуть на основания, побудившие Оливи отбросить умопостигаемые *species*.

Главное основание связано с предполагаемой когнитивной функцией этих *species*. Действительно, сторонники теории *species* полагают, что их важнейшая функция — обеспечить присутствие предмета в интеллекте. На это Оливи выдвигает возражение, которое можно реконструировать следующим образом<sup>23</sup>:

- 1) *Species* делает объект присутствующим в интеллекте лишь при условии, что интеллект когнитивно обращается к *species* и схватывает ее.
- 2) То, что схватывается интеллектом, выполняет функцию объекта.
- 3) Если интеллект схватывает, как первое, саму *species*, то она выполняет функцию первого объекта.
- 4) Следовательно, первым объектом интеллекта выступает не внешний предмет, а *species*.
- 5) Следовательно, *species* препятствует непосредственному когнитивному доступу интеллекта к предмету.

нятой исключительно в терминах чувственных сущностей, напечатлеваемых в умной душе, а значит, уязвимой для множества оправданных возражений». Оливи отдает себе отчет в том, что умопостигаемые *species* не сводятся к сущностям во внутренних или внешних чувствах и что они не просто механически напечатлеваются в интеллекте. В q. 58 (II, 459–460) он прямо говорит о «*species intellectuales*» и обсуждает различные объяснения их генезиса.

<sup>23</sup> В сжатой форме это возражение сформулировано в *In II Sent.*, q. 58 (II, 469): «*Praeterea, nunquam species actu repraesentabit obiectum ipsi potentiae, nisi potentia aspiat ipsam, ita quod convertat et figat aspectum suum in ipsam. Sed illud ad quod convertitur aspectus potentiae habet rationem obiecti, et illud ad quod primo convertitur habet rationem primi obiecti. Ergo species istae plus habebunt rationem obiecti quam rationem principii intermediarii seu repraesentativi*» [«Далее, *species* актуально представит самой потенции объект лишь при условии, что потенция будет взирать на нее: что она обратит на нее свой взор и сосредоточит его на ней. Но то, на что обращается взор потенции, имеет характер объекта; причем то, на что он обращается в первую очередь, имеет характер первого объекта. Следовательно, эти *species* имеют скорее характер объекта, чем характер промежуточного, или репрезентативного, начала»]. Под потенцией в этом контексте всегда следует понимать интеллектуальную способность. Ср. также: q. 74 (III, 122–123).

В завершение своей аргументации Оливи замечает, что *species* вклинивается, как внутренний объект, между интеллектом и предметом, и добавляет:

Если бы между взором потенции и самим объектом вклинилось нечто иное, оно скорее скрыло бы вещь, словно покровом, и скорее препятствовало бы тому, чтобы она была увидена в своем присутствии сама по себе, нежели способствовало бы этому<sup>24</sup>.

Здесь присутствует давно, с эпохи нововременной критики «покрова идей», известная метафора «скрывания под покровом» (*velare*): *species* не являет предмет, делая его присутствующим в интеллекте, а скрывает его, словно покровом, предъявляя саму себя в качестве первого объекта и тем самым препятствуя прямому доступу интеллекта к предмету. Здесь перед нами, естественно, классическая критика репрезентативизма, ставшая позднее, начиная с нападок Томаса Рида на нововременную теорию идей, общим местом теории познания<sup>25</sup>. Что подтолкнуло Оливи к этой критике уже в XIII в.?

Рассмотрим его аргументацию шаг за шагом. Шаг 1 ясен и не вызывает вопросов. Действительно, некая существенность способна сделать нечто присутствующим лишь в том случае, если она сама схватывается. Если бы *species* «вселялась» в интеллект незаметно и, можно сказать, украдкой, она не выполняла бы никакой когнитивной функции и не могла бы делать предмет присутствующим. Это вынуждены признать даже защитники теории *species*. Так, Фома Аквинский прямо говорит, что интеллект способен схватывать *species*<sup>26</sup>. А вот шаг 2, напротив, проблематичен. Оливи исходит из того, что схваченное всегда выполняет функцию объекта. С одной стороны, это безобидное допущение, вытекающее уже из анализа выражений «схватывать» и «различать» (или, на метафорическом языке Оливи, *aspicere* [усматривать] и *figere aspectum* [фиксировать взгляд]). При этом речь идет о переходных

<sup>24</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 469): «...si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspicere in se ipsa quam ad hoc adiuveret».

<sup>25</sup> См. об этом Perler, 1996a, 3–10.

<sup>26</sup> Он даже считал, что интеллект схватывает *species* в первую очередь. Так, в *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 2, corp., он называет ее «первым постигаемым». См. обсуждение этого места выше, в § 7.

глаголах; «схватывать» всегда означает «схватывать нечто», то есть «схватывать некий объект». Стало быть, схваченное должно выполнять функцию объекта. С другой стороны, допущение 2 фатально, если не уточнить, как именно надлежит понимать «объект». Действительно, объект может рассматриваться либо сам по себе, либо как нечто, что указывает на иное. Когда мы, например, рассматриваем портрет какого-то человека, мы можем рассматривать его, с одной стороны, сам по себе, то есть как кусок полотна, покрытый масляными красками; а с другой стороны, как нечто указывающее на иное: на изображенное лицо. Сторонники теории *species* могли бы настаивать на том, что и *species* следует рассматривать двояко: с одной стороны, саму по себе, то есть в качестве акциденции интеллекта; с другой стороны, как нечто указывающее на иное: на предмет вне интеллекта. Они придерживались бы той позиции, что интеллект, схватывая *species* как первый объект, схватывает ее вторым способом: как нечто, что указывает на другое. Именно на этом основании сторонники теории *species* делают упор на то, что *species* представляет собой репрезентирующую существенность, то есть существенность, которая делает нечто присутствующим, и что интеллект схватывает ее именно в таком качестве<sup>27</sup>. Поэтому, начиная с шага 3, они могли бы пересмотреть аргумент следующим образом:

- 4) *Species* выполняет функцию первого объекта, поскольку она первичным образом нечто репрезентирует.
- 5) *Species* первично репрезентирует некий предмет.
- 6) Следовательно, интеллект первично схватывает *species*, поскольку она первично репрезентирует некий предмет.
- 7) Следовательно, *species* открывает интеллекту доступ к репрезентированному предмету, а не препятствует ему.

Различие между Оливи и защитниками теории *species* состоит, очевидно, в том, что первые подчеркивают: интеллект схватывает *species* в качестве объекта только в определенном отношении, а именно поскольку она нечто репрезентирует и благодаря этому

<sup>27</sup> То, что *species* нужно понимать как репрезентирующую существенность, прямо утверждает и сам Оливи в *In II Sent.*, q. 58 (II, 468–469). Он подчеркивает, что *species* нужна *ad repraesentationem obiecti* [для репрезентации объекта] и поэтому она обладает *ratio repraesentativi* [репрезентативным содержанием].

указывает на предмет вне интеллекта, тогда как Оливи полагает, что интеллект схватывает *species* в качестве объекта *tout court* [безусловно]. Исходя из этого, можно было бы выдвинуть против позиции Оливи то возражение, что он упускает из виду важное уточнение и тем самым фальсифицирует теорию *species*. Она лишь тогда превращается в теорию, которая помещает своего рода покров между интеллектом и предметом, когда упускает из виду решающую функцию репрезентации<sup>28</sup>.

Однако от критики теории *species* со стороны Оливи так легко не отделаться. Следует обратить внимание по меньшей мере на два пункта. Если *species* действительно выполняет репрезентативную функцию, встает, во-первых, вопрос о том, в силу чего она выполняет эту функцию. Что делает ее такой существенностью, которая указывает на другое? На это можно было бы ответить, как это делали некоторые авторы после Оливи<sup>29</sup>, что такой специфической функцией она обладает на основании знакового отношения. А именно: *species*, будучи внутренним знаком, указывает на внешнее означаемое. Но такой ответ со своей стороны ставит вопрос о том, в силу чего *species* может быть знаком: в силу отношения отражения, отношения причинности или какого-либо еще? Кроме того, критика Оливи может быть возобновлена в слегка модифицированной форме. Если *species* представляет собой внутренний знак, то интеллект первично схватывает именно этот знак. Лишь вторичным образом он схватывает внешнее означаемое. (Для сравнения: когда мы видим на шоссе предупреждающий знак «Осторожно, коровы!», мы в первую очередь схватываем этот знак и только во вторую очередь, напротив, — живых коров, против которых нас предостерегают.) *Species* в качестве внутреннего знака встает между интеллектом и предметом и препятствует непосредственному доступу к предмету.

Естественно, на вопрос о том, в силу чего *species* указывает на нечто иное, можно ответить также в духе Фомы Аквинского. По его мнению, *species* указывает на некоторый предмет потому, что она

<sup>28</sup> Поэтому представителям классической теории *species* — например, Фоме Аквинскому — нельзя бросить упрек в репрезентативизме. Только когда классическая теория *species* переосмысливается в духе «теории покрова», встает проблема репрезентативизма. Об этом процессе переосмысления см. подробно Perler, 2000.

<sup>29</sup> Об этом прямо говорит Дунс Скот: *Super lib. I Periherm.*, q. 2 (éd. Vivès, I, 541).

по своему содержанию тождественна форме предмета. Но такой ответ опирается на сильные предпосылки, как было показано в § 6–7. А именно: он предполагает, что 1) в предмете имеется универсальная форма, 2) эта форма может реализовываться в разных местах и 3) в интеллекте она реализуется умопостигаемым образом. Только при соблюдении всех трех допущений можно говорить о тождестве между содержанием *species* и самим предметом. Но даже если принять эти предпосылки (а ничто не указывает на то, что Оливи их принимает), остается открытым вопрос о том, каким образом может схватываться сам предмет, коль скоро первичным объектом интеллекта выступает репрезентирующая *species*.

С этим тесно связана вторая проблема, показывающая, что от критики Оливи, обращенной против теории *species*, так легко не отделаться: проблема непосредственного отношения. А именно: сторонник теории *species* мог бы согласиться с тем, что *species* в самом деле схватывается первично, а предмет — лишь вторично. Но это, мог бы он сказать, не создает никакой проблемы, потому что *species* представляет собой всего лишь промежуточную инстанцию. В силу своей репрезентирующей функции она тотчас отсылает к внешнему предмету. Первично схватываемое как бы ведет интеллект дальше, к вторично схватываемому. Поэтому *species* — вовсе не покров, скрывающий предмет, а инстанция, приводящая к предмету.

Оливи прямо отвечает на эту возможную реплику. Он утверждает, что тезис, согласно которому интеллект схватывает *species* как первый объект, можно понимать двояко<sup>30</sup>. С одной стороны, можно понять его так, что *species* не указывает ни на что за пределами самой себя. В таком случае, разумеется, не будет никакого когнитивного доступа к внешнему предмету. Интеллект окажется запертым во внутреннем мире *species*, с чем не согласен никто, в том числе сторонники теории *species*. С другой стороны, этот тезис можно понять в том смысле, в каком его интерпретируют сторонники теории *species*, а именно: *species* указывают на нечто вне самих себя. Но тогда, заявляет Оливи, предмет схватывается лишь после того, как будет усмотрена *species*, и, стало быть, предмет будет схватываться дважды: сначала как репрезентированный в *spe-*

<sup>30</sup> См.: *In II Sent.*, q. 74 (III, 123).

*cies*, затем сам по себе<sup>31</sup>. В результате, очевидно, будет утрачен прямой доступ к самому предмету. Интеллект окажется способным схватывать его лишь в опосредованном виде: как нечто репрезентированное, а значит, постигаемое лишь вторично.

Здесь обнаруживается проблематичность любой теории, допускающей существование опосредующей инстанции в когнитивном процессе. Когда подобная теория не принимает тождества между содержанием этой инстанции и предметом, как принимает его теория Фомы, она вынуждена опровергать базовое положение эпистемологического реализма. Ей приходится признать, что непосредственное отношение к предмету в мире невозможно. Именно против этого выступает Оливи, настаивая на том, что интеллект, будучи активной способностью, может направляться на предмет без посредничества со стороны *species*. В действительности Оливи не думает, что между интеллектом и предметами в мире нет вовсе ничего опосредующего. Чтобы отношение к предметам было вообще возможным, требуются связующие звенья, ибо предметы не достигают интеллекта сами по себе даже в том случае, когда интеллект направлен на них. Всегда необходимы чувственные впечатления и процессы, происходящие в мозгу. Оливи полностью признает необходимость таких *телесных* промежуточных звеньев. Он приводит, например, подробное физиологическое описание глаза и объясняет, какие изменения происходят в нем при акте зрения<sup>32</sup>. Однако он оспаривает наличие *репрезентативных* промежуточных звеньев, то есть сущестенностей с репрезентативным содержанием, будь то исключительно в телесном органе или в интеллекте. Ибо такие звенья предъявлялись бы интеллекту в качестве его первичных объектов и лишь вторичным образом указывали бы на репрезентированные предметы в мире.

Во-вторых, Оливи указывает и на другой пункт, имевший серьезные последствия для дальнейших дебатов об интенционально-

<sup>31</sup> *In II Sent.*, q. 74 (III, 123): «Si secundo modo, scilicet, quod transeat ultra, ergo post inspectionem speciei inspiciet obiectum adhuc in se ipso, et sic cognoscet ipsum duobus modis, primo scilicet per speciem, secundo in se ipso» [«Если вторым способом, согласно которому она (*species*) отсылает за пределы себя, то после рассмотрения *species* он (интеллект) рассматривает объект еще и сам по себе и, таким образом, познает его двумя способами: во-первых, через *species*, во-вторых, сам по себе»].

<sup>32</sup> См.: *In II Sent.*, q. 73 (III, 95–97). Оливи ссылается на теорию, согласно которой различные части глаза определяются различными «туморами».

сти в конце XIII — начале XIV в. Даже если бы репрезентирующие *species* действительно существовали, говорит Оливи, и даже если бы они указывали на предметы, но не были им тождественны, то Бог мог бы предъявить *species* нашему интеллекту вне зависимости от существования внешнего предмета. Бог мог бы проделать это так ловко, что мы даже не заметили бы, что внешнего предмета не существует. В этом случае мы схватывали бы репрезентирующую *species* совершенно одинаково, существовал бы в действительности внешний предмет или нет<sup>33</sup>.

По своей направленности это, естественно, скептический аргумент<sup>34</sup>. Действительно, если мы схватываем репрезентирующую *species* совершенно одинаково вне зависимости от того, соотносится ли она с внешним предметом или нет, тотчас возникает вопрос: откуда нам знать, что внешний предмет действительно существует? Как мы можем быть уверены в том, что он существует не только во внутреннем мире наших *species*, но и во внешнем мире? Оливи не формулирует этого скептического вопроса открыто; он ограничивается лишь кратким замечанием о возможном вмешательстве Бога. Лишь авторы XIV в., все чаще прибегая к гипотезе о всемогущем Боге, вмешивающемся в когнитивный процесс, прямо указали на скептические следствия<sup>35</sup>. Но подступ к скептической проблема-

<sup>33</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 470): «Praeterea, ponatur quod Deus talem speciem exhiberet aspectui nostro re non existente aut a nobis absente, tunc ita bene videretur res sicut si esset praesens et actu existens, immo non esset ibi nec plus nec minus» [«Далее, предположим, что Бог предъявил бы нашему взору такую *species*, когда вещь не существует или отсутствует. Тогда вещь была бы видима столь же хорошо, как если бы она присутствовала и актуально существовала, причем видима без всяких прибавлений или убавлений»].

<sup>34</sup> Правда, говорить о скептическом аргументе и вообще о скептицизме применительно к средневековым дебатам нужно с осторожностью, по справедливому замечанию Шмитта (Schmitt, 1972, 5–13). Если понимать под скептицизмом, как это предлагает сделать Шмитт, исключительно пирроновский или академический скептицизм, то у Оливи не обнаружится даже намек на скептический аргумент, так как Оливи не был сторонником ни одной из двух главных форм античного скептицизма. Если же под скептицизмом понимать — в более широком смысле — любое философское направление, в котором высказываются сомнения в возможности обладать достоверным знанием наряду с просто мнением, то в названном аргументе прослеживается по меньшей мере подступ к такой скептической позиции.

<sup>35</sup> Например, Николай Астон, Стивен Патрингтон и другие английские авторы XIV в., которые рассматриваются в работах: Kennedy, 1983 и 1985. Хотя уже Оккам сформулировал гипотезу о вмешательстве Бога в процесс познания, он не сделал отсюда никаких скептических выводов. В *Quodl. V*, q. 5 (OTH IX, 498), он подчеркивает,

тике намечен уже у Оливи. Действительно, если интеллект первично схватывает лишь репрезентирующую существенность  $x$ , а не внешний объект  $O$  и если  $x$  схватывается как отличная от объекта существенность, то в принципе возможно отсутствие всякого отношения между  $x$  и  $O$ . Естественно, в нормальном случае мы исходим из того, что такое отношение существует, поскольку мы образуем *species* на основе чувственных впечатлений, а они со своей стороны происходят от внешнего предмета. Но такое отношение не является необходимым. Оно не заложено в самой *species*, которая пребывает в интеллекте как отличная от предмета существенность. Поэтому связующее отношение в любой момент может быть разорвано Богом. Бог способен воздвигнуть как бы разделительную стену между внутренней *species* и внешним миром. А так как мы схватываем лишь внутренние *species*, мы не знаем, существует ли на самом деле внешний мир по ту сторону разделительной стены.

Именно с целью избежать этого скептического вывода Оливи настаивает на том, что мы не должны принимать никаких внутренних *species* и никакой разделительной стены. Когда мы о чем-то думаем, мы в нормальном случае схватываем непосредственно внешний предмет. Тем самым Оливи делает решающий аргументативный ход против скептицизма. Действительно, если скептический вопрос о том, возможно ли достоверное знание о внешнем мире, берет начало в указанных двух допущениях, а именно: 1) между интеллектом и внешним миром находятся внутренние репрезентирующие существенности и 2) интеллект имеет прямой доступ только к этим репрезентирующим существенностям, то на этот вопрос нельзя отвечать попытками показать, каким образом интеллект мог бы от внутренних существенностей делать заключения о предметах во внешнем мире. Через простые заключения к внешним предметам мы вряд ли добудем достоверное знание. Напротив, следовало бы указать на то, что вопрос неверно поставлен, так как опирается на сомнительные допущения. Действительно, 1 и 2 суть допущения, молчаливо предполагающие репрезентативистское объяснение когнитивного процесса. Если их отбросить и придерживаться той позиции, что интеллект в нормальном

---

что Бог в лучшем случае мог бы причинить в человеке «*actus creditivus*» [«акт веры»], на основании которого отсутствующий предмет может быть принят за присутствующий. Но Бог не причиняет актов очевидного знания. См. об этом подробно ниже, § 30.

случае имеет прямой доступ к внешнему миру, не возникнет никаких скептических проблем и нам не придется разрабатывать стратегию преодоления скептицизма. Коротко говоря: скептицизм преодолим, если указать на то, что он опирается на безосновательные репрезентативистские допущения.

Сколько бы Оливи ни подчеркивал, что не следует принимать никаких опосредующих существенностей, он не отвергает теорию *species* целиком, но признает, что в некоторых случаях мы прибегаем к репрезентирующим существенностям, а именно тогда, когда вспоминаем о чем-то отсутствующем. Действительно, тогда нет никакого внешнего объекта, на который мог бы непосредственно обратиться интеллект. Но так как интеллект в своих актах непременно должен быть на что-то направлен, он вынужден направляться на суррогатный объект: на *species memorialis* [*species* памяти]<sup>36</sup>. Поэтому в особом случае — случае припоминания — признание *species* оправданно. Но из того факта, что интеллект в этом особом случае направлен на *species*, не следует поспешно заключать, что он всегда относится в первую очередь к *species* и схватывает именно ее. Этот аргумент обнаруживает, естественно, поразительное сходство с известным доводом, который в XX в. был выдвинут против сторонников теории чувственных данных<sup>37</sup>: из того факта, что в некоторых случаях (например, когда мы нечто воображаем или видим во сне) мы схватываем только внутренние чувственные данные, а не что-то внешнее, нельзя безоговорочно заключить, что мы всегда схватываем всего лишь чувственные данные. Исключительный случай не должен подвергаться поспешной генерализации. В норме, когда предметы действительно предъявлены нам и мы действительно получаем от них чувственные впечатления, мы схватываем непосредственно предметы в мире. Именно этот пункт подчеркивает и Оливи: в нормальном случае мы схватываем предметы в мире, а не просто внутренние репрезентирующие существенности. И особый случай припоминания

<sup>36</sup> См. первый из семи тезисов в *In II Sent.*, q. 74 (III, 114). Говоря о происхождении *species memorialis*, Оливи ограничивается следующим: «...per actum intelligendi generatur species memorialis in materiali utero ipsius intellectus» [«...актом мышления порождается *species* памяти в материальном лоне самого интеллекта»]. Ср. краткий анализ этой метафорической формулировки в работе: Hoeres, 1961, 33–34.

<sup>37</sup> См.: Ayer, 1956, 88.

нения ничего в этом не меняет. Ибо наш интеллект устроен таким образом, что он способен прямо соотноситься с чем-либо вне его самого, если ему предъявлен внешний предмет.

## § 11. «Виртуальное присутствие» интеллекта в интендируемом предмете

Если интеллект действительно способен непосредственно относиться к предметам в мире, встает естественный вопрос: как ему это удастся? Как может он, будучи нематериальной способностью, направляться на материальные предметы и схватывать их? Разве не существует зазора между нематериальным и материальным? Не в последнюю очередь именно это затруднение побудило многих авторов XIII — начала XIV в. (в том числе Фому Аквинского и Иоанна Дунса Скота) отвергнуть непосредственное отношение и признать наличие опосредующих *species*. Согласно их доводам, интеллект неспособен сам по себе обрести доступ к предметам, потому что нематериальное неспособно само по себе схватывать материальное. Когнитивное отношение между интеллектом и предметами возможно только тогда, когда предметы вообще становятся доступными нематериальному интеллекту и приводятся в согласие с ним (то есть делаются ему «соразмерными») <sup>38</sup>. Именно эту функцию и выполняют умпостигаемые *species*. Они абстрагируются от своего основания — материальных фантазм — как нематериальные когнитивные вспомогательные средства и служат своего рода мостами между материальной и нематериальной областями.

В противоположность многим своим современникам Оливи считает такую связующую функцию излишней. С его точки зрения, в каком-либо посредничестве между материальной и нематериальной областями нет нужды, потому что интеллект сам по себе спосо-

<sup>38</sup> В STh I, q. 85, art. 1, corp., Фома формулирует программное положение: «Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivaе» [«Познаваемый объект соразмерен познающей способности»]. Но материальный предмет «соразмерен» нематериальному интеллекту лишь при условии, что он предъявлен ему нематериально, через *species*. Сходным образом Дунс Скот подчеркивает необходимость соразмерности, или уподобления материального предмета нематериальному интеллекту. Оно возможно лишь тогда, когда посредством *species* осуществляется переход от одного порядка к другому («de ordine in ordinem»), то есть от материального к нематериальному. См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 359 (Vat. III, 216–217); подробнее об этом см. § 18.

бен получать доступ к предметам. А именно: он располагает активной силой, которая позволяет ему прямо направляться на материальные предметы. Пользуясь метафорическим языком, Оливи вновь и вновь указывает на это непосредственное отношение, которое устанавливает интеллект, прямо «взирая» на предметы:

Когда интеллект так взирает на объект, что всякое колебание и неопределенность в том, куда склониться, полностью успокаивается и прекращается, и вмещающая способность интеллекта целиком наполняется и утоляется когнитивным схватыванием объекта, причем таким образом, что интеллект не испытывает побуждения взирать на что-либо еще, тогда говорится, что он вполне нацелен на этот объект и достиг в нем завершения.

Когнитивный акт и взор нацеливается на объект, интенционально впитывая его в себя; поэтому когнитивный акт называется схватыванием и схватывающей направленностью на объект. В этой направленности и впитывании акт внутренне согласуется и сообразуется с объектом...

... [интеллект] не может приступить к действию постижения, если сначала актуально не нацелится на объект, обратив и направив на него взор своей интенции<sup>39</sup>.

Из этих высказываний действительно явствует, что Оливи настаивает на прямом отношении, исключаящем отсылку к какому-либо посредничеству между нематериальным интеллектом и материальным предметом. Но голым заявлением о прямом «взоре» еще не объясняется, как именно может быть преодолен зазор между нематериальной и материальной областями. К тому же метафорическая речь о «взирании», «нацеливании» и «впитывании» предельно расплывчата и, видимо, уже заранее предполагает то, что, собственно, призвана объяснить, — а именно феномен интенцио-

<sup>39</sup> *In II Sent.*, q. 73 (III, 66–67): «Quando enim sic aspicit obiectum quod tota inclinatio et impenduntia perfecte quiescit et stabilitur, et tota eius capacitas ex cognitiva apprehensione obiecti repletur et occupatur, et hoc sic quod non praeualet aliquid aliud aspicere ultra: tunc dicitur perfecte figi et terminari in illo obiecto...» Ibid., q. 72 (III, 35): «Nam actus et aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto...» Ibid., q. 72 (III, 9): «...non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud». См. также q. 58 (II, 486–487).

нальности. «Взирать на нечто» и «нацеливаться на нечто» суть не что иное, как описания интенционального отношения.

Ввиду этих затруднений нет ничего удивительного в том, что современные комментаторы не находят в высказываниях Оливи точного анализа или хотя бы какого-то объяснения проблематики интенциональности. Так, согласно утверждению Кэтрин Тэчью, Оливи формулирует лишь частичные доводы, настоятельно требующие дополнения<sup>40</sup>. Роберт Паснау замечает, что Оливи не дает даже приблизительного объяснения «нацеливанию» интеллекта на предметы<sup>41</sup>, а Л. Спраут даже бросает Оливи обвинение в том, что тот зашел в теоретический тупик<sup>42</sup>. Эти пессимистические оценки применительно к несколько смутным формулировкам Оливи объяснимы. Однако они не вполне справедливы по отношению к его позиции. Он не просто провозглашает тот кажущийся абсурдным тезис, что нематериальный интеллект взирает на предметы с помощью каких-то чудесных когнитивных сил: его речь о «взирании» или «нацеливании» опирается на вполне солидное теоретическое основание, пусть даже он не проясняет его в деталях. Чтобы высветить это основание, нужно сначала показать, какой теоретико-познавательный подход выбирает Оливи.

Когнитивные действия, согласно Оливи, возможны лишь тогда, когда некоторая когнитивная способность присутствует в предмете. Это присутствие может пониматься двумя способами:

...некоторая способность может присутствовать в предмете либо существенно, либо виртуально, то есть она может присутствовать в нем либо благодаря тому, что по своей сущности поистине согласуется с предметом, либо благодаря тому, что взор ее силы действительно обращен на предмет, как бы реально достигая его<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Tachau, 1988, 48–49: «Аргумент Оливи остается схемой, скелетом, который нуждается в наращивании плоти на кости...»

<sup>41</sup> Pasnau, 1997a, 175: «Оливи никогда даже близко не подходит к тому, чтобы дать четкое объяснение виртуальному вниманию». В той же работе Паснау говорит даже об «эксцентричной позиции», в то же время предлагая утонченный, детальный разбор этой позиции.

<sup>42</sup> Spruit, 1994, 224: «...он попал в патовую ситуацию между статичным объектом и динамичным интеллектом, интенциональная внешняя направленность которого выглядит недостаточно аргументированной, чтобы обеспечить действенное когнитивное схватывание чувственного мира».

<sup>43</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 486): «...virtus aliqua potest esse praesens alicui aut essentialiter aut virtualiter, hoc est dictum, quod potest esse praesens alicui per hoc quod sua essentia

Существенное присутствие не получает у Оливи дальнейшего объяснения. Однако можно понять его в том смысле, в каком его толкует традиционный аристотелизм. В таком понимании существенное (а не просто акцидентальное) присутствие предполагается тогда, когда когнитивная способность полностью уподобляется предмету и шаг за шагом принимает его форму. В таком понимании существенное присутствие возникает через процесс уподобления предмету. Но, согласно Оливи, когнитивная деятельность не требует присутствия такого рода. По его мнению, требуется лишь *виртуальное присутствие*. Под ним следует понимать актуальную направленность когнитивной способности на предмет, как явствует из цитаты<sup>44</sup>. Подчеркивая, что речь идет только о виртуальном присутствии, Оливи прямо исключает необходимость локального или каузального присутствия. Способность не должна непременно пребывать в том же месте, что и предмет, как не должна и аффицироваться предметом. Она должна быть направлена на предмет.

Такой способ присутствия Оливи приписывает как перцептивным, так и интеллектуальным способностям. Видим ли мы что-либо, слышим, осязаем и т. д., или думаем о чем-либо, во всех этих случаях когнитивная деятельность возможна лишь при условии, что имеется виртуальное присутствие соответствующей способности. При этом Оливи говорит о виртуальном присутствии, поскольку речь идет о присутствии способности (*virtus*), а не о присутствии чисто возможном, но нереальном<sup>45</sup>. Оливи считал, что каждый человек сам по себе воспринимает этот вид присутствия. А именно: каждый в определенных ситуациях чувствует себя направленным на что-либо и способным благодаря этому нечто видеть, слышать и т. д. или о чем-то думать.

На это можно было бы, конечно, возразить, что речь о виртуальном присутствии мало что объясняет. Создается впечатление, что на фундаментальный теоретико-познавательный вопрос о том, в силу чего мы вообще способны вступать в когнитивное отноше-

---

est vere iuxta istum aut per hoc quod aspectus suae virtutis ita efficaciter est directus in ipsum acsi realiter attingeret ipsum».

<sup>44</sup> См. также *In II Sent.*, q. 73 (III, 64), где Оливи говорит об «*actualis aspectus*» [«актуальном взоре»].

<sup>45</sup> Это проявляется уже в том, что Оливи говорит (см. прим. 43) о «действенной» направленности способности на предмет и о том, что она достигает его как бы «реально». См. дополнительный материал в Pasnau, 1997a, 172.

ние к чему-либо, Оливи отвечает ссылкой на присутствие когнитивной способности. Но, когда он вновь описывает это присутствие как некую когнитивную направленность, он тем самым не объясняет эту направленность, то есть интенциональность, а уже предполагает ее. Тем самым он, по-видимому, совершает фатальную ошибку *petitio principii* [предвосхищения основания]: подлежащий объяснению феномен интенциональности вновь фигурирует в самом объяснении.

Если бы цель Оливи состояла в том, чтобы объяснить феномен интенциональности в строгом смысле, то вследствие такой отсылки к виртуальному присутствию он в самом деле пал бы жертвой *petitio principii*. Действительно, кто хочет дать чему-то объяснение, тот должен свести подлежащий объяснению феномен к другому, уже известному, в идеальном случае более фундаментальному феномену, не воспроизводя то, что подлежит объяснению, в самом объяснении как уже известное. Однако решающий пункт в аргументации Оливи заключается в том, что он не собирается что-либо в строгом смысле объяснять. Он не ставит своей задачей свести интенциональность как неизвестный феномен к неким известным, более фундаментальным феноменам. Согласно его точке зрения, интенциональность уже есть базовый общеизвестный феномен, не сводимый к какому-либо более фундаментальному феномену. Оливи прямо указывает на то, что каждый из нас в самом себе констатирует такую когнитивную направленность<sup>46</sup>, и утверждает, что она настолько же фундаментальна для нашей когнитивной способности, насколько фундаментально для куска железа притяжение к магниту<sup>47</sup>. В лучшем случае мы можем объяснить интенциональность отдельных когнитивных действий ссылкой на интенциональность соответствующей когнитивной способности: на «виртуальное присутствие». Но эту интенциональность уже не объяснить сведением к чему-то более фундаментальному. Она уже представляет собой самое фундаментальное из того, что по природе вложено в любую когнитивную способность.

<sup>46</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 487): «...sentimus in nobis ipsum aspectum virtualiter magis ac magis ad exteriora dirigi, acui et protendi...» [«...мы чувствуем в себе, как сам взгляд виртуально все сильнее и сильнее направляется, нацеливается и устремляется вовне...»]

<sup>47</sup> См.: *In II Sent.*, q. 73 (III, 64).

При таком нередукционистском подходе Оливи, естественно, абстрагируется от всех теоретико-познавательных позиций, которые пытаются объяснить феномен интенциональности через сведение его к другим феноменам. В особенности он отделяет себя от двух подходов, широко распространенных в его время. С одной стороны, он отвергает подход с позиций теории причинности, то есть попытку объяснить интенциональность через обращение к причинным отношениям между когнитивной способностью и внешним предметом. По его мнению, объяснения вроде: «Акт зрения направляется на дерево, потому что дерево воздействует на глаз и тем самым на зрительную способность» или «Акт мышления направляется на кошку в саду, потому что кошка активирует мышление» неприемлемы. И не только неприемлемы, потому что материальные предметы вообще не в состоянии воздействовать на нематериальные способности, но и к тому же бесполезны, потому что всегда уже предполагают направленность соответствующей способности. Ведь даже если дерево действительно воздействует на зрительную способность, человек не видит, пока не обратит ее на дерево. Направленность не возникает через причинное отношение, а должна уже наличествовать в соответствующей способности. Оливи иллюстрирует этот центральный пункт конкретным примером<sup>48</sup>. Когда некто спит с открытыми глазами, ушами и ноздрями, его внешние органы чувств подвергаются аффицированию. Но, несмотря на это, такой человек не видит, не слышит и не ощущает запаха просто потому, что его способности зрения, слуха и обоняния ни на что не направлены. Очевидно, что причинное отношение само по себе еще не вызывает никакой направленности на видимое, слышимое или обоняемое. Поэтому перцептивная (как и интеллектуальная) интенциональность необъяснима ссылкой на такое отношение. Коротко говоря, это означает: причинные отношения не порождают интенциональность, но всегда уже предполагают ее в когнитивном контексте.

С другой стороны, Оливи отделяет себя от подхода, представленного современными ему аристотеликами. По его мнению, интенциональность не объяснить и тем, что человек принимает предмет в когнитивную способность, в частности, в интеллект.

---

<sup>48</sup> См.: *In II Sent.*, q. 58 (II, 484) и q. 73 (III, 89–90).

Вновь и вновь указывает Оливи на то, что допущение такого рецептивного процесса безосновательно, и его современники совершенно напрасно следуют в этом пункте Аристотелю. «Без достаточного основания, — пронизательно замечает он, — и почти вообще без основания Аристотель выступает в поддержку этого утверждения. Безосновательно ему верят, словно богу века сего»<sup>49</sup>. Согласно Оливи, нет никаких правдоподобных доводов, которые доказывали бы, что когнитивная способность нечто претерпевает и нечто принимает в себя, ибо при этом речь идет об *активной* способности. И даже если бы способность должна была каким-то образом принять в себя предмет, она могла бы это сделать лишь после того, как нацелилась бы на этот предмет. Тот, кто ссылается на рецептивность, должен признать также активную направленность когнитивной способности. Так что и здесь будет верным, что в когнитивном контексте рецептивность всегда уже предполагает интенциональность.

Если принять во внимание этот теоретико-познавательный подход, в котором интенциональность понимается как базовый, далее не редуцируемый феномен, вряд ли можно будет бросить Оливи упрек в том, что он недостаточно объясняет этот феномен. Ведь суть его подхода в том и состоит, что он определяет интенциональность как нечто такое, что не подлежит дальнейшему объяснению: как нечто известное и фундаментальное, что не может быть сведено к чему-то еще более известному и фундаментальному. Конечно, это не означает, что его подход по этой причине вообще лишен проблематичности. Можно усомниться в том, что интенциональность как таковая представляет собой известный и базовый феномен; равным образом можно усомниться в том, что интенциональность уже вложена в любую познавательную способность. Но если критиковать теорию Оливи, исходя из подобных сомнений, то нужно сперва показать, что, во-первых, действительно существует более известный и более фундаментальный феномен (а это вовсе не простая задача), и, во-вторых, нужно показать, каким образом интенциональность может быть сведена к этому феномену (что тоже отнюдь не просто). Коротко говоря,

<sup>49</sup> *In II Sent.*, q. 58 (II, 482): «...Aristoteles nulla sufficienti ratione, immo fere nulla ratione probat suum dictum, sed absque ratione creditur sibi tanquam deo huius saeculi».

нужно опровергнуть нередукционистскую стратегию Оливи. А ограничиться упреком в том, что его теория не дает никакого объяснения, — означает промахнуться мимо сути его подхода.

Вряд ли можно упрекнуть Оливи и в том, что он не объясняет связь между нематериальным интеллектом и материальными предметами, — образно говоря, схватывание предметов со стороны интеллекта. Ведь такое объяснение требуется, только если исходить из того, что интеллект каким-то образом уподобляется предметам и принимает их в себя. Действительно, если допустить такое уподобление, нужно объяснить, как именно нечто нематериальное способно уподобиться чему-то материальному. Если же отбросить уподобление, как это делает Оливи, то не нужно будет и объяснять этот своеобразный переход. Тогда нужно будет признать лишь направленность нематериального на материальное. А поскольку эта направленность свойственна интеллекту как нечто базовое, исходящее из него самого, она не составляет проблемы. (Для сравнения: тот факт, что конечный человеческий разум мыслит бесконечную вселенную, перестает быть проблематичным, если не считать, что бесконечное должно каким-то образом быть поглощено конечным. Когда мышление о бесконечном понимается как просто когнитивная направленность, без какого-либо уподобления, оно вполне может приписываться человеческому разуму: не требуется никакого особого посредничества между конечным и бесконечным.)

Можно также промахнуться мимо сути теории Оливи из-за невнимания к деталям. Действительно, Оливи не довольствуется указанием на интенциональность как на базовый феномен. Он также проясняет структуру этого феномена, уточняя, что речь идет об отношении между двумя терминами отношения<sup>50</sup>. Первым термином, «формальным и внутренним», служит когнитивная способность, ибо направленность исходит именно из нее. Речь идет именно о внутреннем термине, потому что он не вложен в когнитивную способность извне, а уже наличествует в ней от природы. Когнитивная способность сама по себе расположена к тому, чтобы относиться к чему-либо. Второй, «объектный» термин, напротив, представляет собой соответствующий предмет, на который на-

---

<sup>50</sup> См.: *In II Sent.*, q. 73 (III, 66).

правлена когнитивная способность. Главное, с точки зрения Оливи, заключается в том, что здесь речь идет лишь о втором термине отношения, а вовсе не о причине. Внешний предмет не воздействует на когнитивную способность и ничего в ней не производит. Оливи настойчиво указывает на то, что предмету не следует приписывать никакой причинной функции<sup>51</sup>. Предмет лишь «завершает в качестве термина» [«терминирует»] ту направленность, которая уже наличествует в когнитивной способности, то есть он фиксирует ее на определенной точке. Точный механизм этой фиксации Оливи не объясняет, но можно проиллюстрировать его простым примером. Представим себе, что мы ищем ключ в помещении, где его потеряли. Когда наш взор блуждает по комнате, то зрение исходит только и исключительно из нашей зрительной способности: в ней заключен его «формальный и внутренний термин». Пока мы ищем, наше зрение не задерживается ни на одном предмете, но движется от одного предмета к другому. И только когда мы обнаруживаем ключ, наше зрение «терминируется», то есть фиксируется на чем-то определенном. Мы больше не блуждаем взглядом по комнате, а смотрим только на ключ. Именно в этом смысле нужно понимать речь Оливи о «терминации». Всякая направленность есть когнитивное отношение, исходящее из соответствующей способности, но фиксируемое благодаря предмету (в нормальном случае благодаря материальному предмету) на определенной цели.

Оливи не объясняет в деталях, каким образом направленность берет начало в когнитивной способности и каким образом достигается фиксация на определенном предмете. Можно исключить, однако, два возможных объяснения. Во-первых, речь не идет о каком-то таинственном когнитивном или интенциональном излучении, которое якобы исходит из когнитивной способности и направляется на предмет. Нет никаких текстуальных подтверждений тому, что когнитивной способности (интеллектуальной или перцептивной), которую Оливи неизменно понимал как естественную способность, он приписывал некую сверхъестественную, в саму способность невложенную направленность. Как уже было показа-

<sup>51</sup> *In II Sent.*, q. 73 (III, 103): «...mutatio aspectus non ponitur fieri ab obiecto sicut ab efficiente, sed solum sicut a terminante...» [«...следует считать, что изменение взгляда вызывается объектом не как производящей причиной, а только как термином...»]

но в предыдущем параграфе, он отдает предпочтение натуралистическому подходу к проблемам интенциональности и отвергает допущение особых интенциональных существенностей или отношений. Во-вторых, речь не идет и о некоем материальном излучении, то есть пучке частиц, исходящем из способности и наталкивающимся на предмет. Это исключено, потому что направленность исходит из интеллекта, а он представляет собой нематериальную способность. Более того, даже применительно к перцептивной способности (прежде всего зрительной) Оливи исключает исхождение материальных существенностей. Он прямо выступает против оптической теории эмиссии, согласно которой зрительная способность «испускает» некие сущие, наталкивающиеся на видимый предмет<sup>52</sup>.

Направленность когнитивной способности следует ближайшим образом понимать как природное, вложенное в саму способность *внимание*: такое внимание, которое не причиняется материальным предметом, а, напротив, находит в нем свой конечный пункт и тем самым свой «термин». Блуждая взглядом по комнате, мы не испускаем никакого таинственного излучения и не «эмитируем» никаких материальных пучков частиц. Мы просто направляем наше внимание на ключ. Речь идет при этом о естественной форме внимания, которым мы, как существа познающие, уже обладаем. (Как именно понимать это внимание — например, как потребность открыть определенную дверь, — здесь второстепенно. Главное заключается в том, что внимание не причиняется воздействием материального предмета.) Но хотя внимание не причиняется ключом, оно как бы утоляется или восполняется им. Ибо, как только ключ найден, внимание достигает конечной точки, на которую оно было нацелено изначально.

Понятые в таком смысле высказывания Оливи о внутренней направленности когнитивной способности призваны описать интенциональность как форму нацеленного внимания. При этом речь идет, заметим, только об описании, не об объяснении. Оливи понимает интенциональность как базовый, всем известный феномен, который в строгом смысле объяснению не подлежит. Что же касается структуры этого феномена, ее, по мнению Оливи,

<sup>52</sup> См.: Pasnau, 1997a, 173 (с подробной аргументацией).

легче понять, если учесть, что интенциональность представляет собой естественное когнитивное отношение, которое всегда исходит из некоторой когнитивной способности и на что-то направлено. Но в этой направленности нужно различать две стадии: первую — стадию незавершенной направленности (простой внимательности к чему-либо) и вторую — стадию завершенной направленности («терминации» внимания внешним предметом)<sup>53</sup>. На обеих стадиях когнитивная способность служит единственной причиной направленности, и на обеих стадиях речь идет о непосредственной направленности. Если отвлечься от припоминания как особого случая, то на первой стадии когнитивная способность направляется не на внутреннюю *species*, и не *species* «терминирует» ее на второй стадии. Напротив, когнитивная способность прямо направляется на внешний предмет и «терминируется» им.

Высказывания Оливи о структуре интенционального отношения свидетельствуют о том, что за его метафорическими фразами о «взирании» на предмет или о «впитывании» предмета кроется тонко разработанная теория интенциональности. Но, даже если речь идет о продуманной теории, а не просто о беглом наброске, в этой теории некоторые вопросы остаются открытыми. Первый такой пункт касается базовой направленности, которая присуща когнитивной способности. Можно согласиться с Оливи в том, что такая направленность, в смысле фундаментальной внимательности, должна уже наличествовать в способности, а не вкладываться в нее извне. Но спросим себя: в силу чего внимание направляется на определенный предмет, а не на предметы вообще? Каким образом нам удастся, например, направить внимание на утерянный ключ и ни на что другое? На подобные вопросы Оливи не дает ответа. Он исходит из того, что мы обладаем не только общим, но

<sup>53</sup> *In II Sent.*, q. 73 (III, 64). Оливи проводит здесь даже терминологическое различие между двумя видами направленности в этих двух фазах. В первой фазе имеет место «обращение» (*conversio*), во второй — «актуальное видение» (*actualis aspectus*). *Conversio* всегда предшествует «актуальному видению»: «*Motio tamen istum aspectum praecedens et causans vocatur conversio potentiae ad obiectum; non enim haec conversio est ipse aspectus, quia ipsa cessat esse perseverante aspectu super eodem obiecto*» [«Движение, предшествующее этому видению, называется обращением потенции к объекту; действительно, это обращение не есть само видение, так как прекращается после того, как видение зафиксировается на том же объекте»].

и специфическим вниманием, вложенным в способность как таковую. Но это предположение как раз и может быть оспорено. Так, сторонники теории причинности или уподобления могли бы указать на то, что общее внимание действительно наличествует: ведь если способность ни на что не направлена, она не может ничем аффицироваться и ничего не может в себя принять<sup>54</sup>. Но специфическое внимание не может быть уже наличным; способность не направляется *сама по себе* на тот или другой специфический предмет. Специфическое внимание возникает лишь в силу того, что когнитивная способность связана или была связана причинным отношением к специфическому предмету. Только если я однажды уже видел ключ, я позднее могу направить на него свое внимание и заняться его поисками. Это решающее различие между общим вниманием, уже вложенным в когнитивную способность, и специфическим вниманием, возникающим только в силу контакта со специфическим предметом, не получает объяснения у Оливи.

Второй пункт касается того, что внимание определяется внешним предметом. Как уже было сказано, Оливи подчеркивает, что под этим не следует понимать какое-либо воздействие предмета на когнитивную способность. Однако он не поясняет, как именно нужно понимать определение, или «терминацию», если не усматривать в ней причинного отношения. Каким образом ключ фиксирует на себе наше внимание так, что оно задерживается именно на этом предмете? Как можно благодаря этому достигнуть завершенного внимания? Здесь сторонники теорий причинности или уподобления тоже могли бы указать на пробелы в концепции Оливи. Ведь, согласно их точке зрения, для фиксации внимания на определенном предмете требуется причинное отношение. Например, ключ должен вызвать в нас чувственное возбуждение, чтобы блуждающий взгляд зафиксировался.

Наконец, следует обратить внимание на третий пункт. Обсуждая проблематику интенциональности, Оливи в целом ориентируется на такие случаи, когда мы перцептивно или интеллектуально направляемся на индивидуальные, непосредственно присутству-

<sup>54</sup> На это прямо указывает Фома Аквинский в ScG I, cap. 55, n. 458: «Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio...» [«Познавательная сила актуально не познает ничего в отсутствие внимания...»] См. также *De veritate* 13, q. 3, corp., и анализ в работе: Pasnau, 1997a, 134–138.

ющие предметы<sup>55</sup>. Он не рассматривает ситуации, когда мы вступаем в отношение к чему-то универсальному<sup>56</sup>. Но теория интенциональности должна учитывать и этот второй тип. Мы ведь должны объяснить не только то, как и в силу чего мы способны устанавливать отношение к тому или иному ключу, но и то, как и в силу чего мы вообще способны устанавливать отношение к ключу. Что позволяет нам схватывать такую вещь, как природа ключа? В предыдущей части было показано, что не в последнюю очередь именно этот вопрос побудил Фому Аквинского признать существование умопостигаемых *species*. По его мнению, только с помощью этого когнитивного средства возможно постигнуть общую природу предмета. Отвергая такое вспомогательное средство, Оливи может отстаивать строго реалистическую позицию в познании, однако он не в силах показать, как возможна направленность на нечто универсальное. Ведь даже если направленность или внимание суть базовые свойства когнитивной способности, все равно нужно объяснить, в силу чего возможны разные типы направленности (направленность на индивидуальное и на универсальное) и каким образом эти разные типы взаимно зависят друг от друга.

## § 12. Непосредственная языковая интенциональность: критика *verbum*-теории

Отнесенность к чему-либо возможна не только в перцептивных актах видения, слышания и т. д., а также не только в интеллектуальных актах постижения и мышления. В языковых высказываниях мы тоже способны относиться к чему-либо. Как объясняет Оливи эту форму интенциональности? В кратком «*Tractatus de verbo*» [«Трактате о слове»], представляющем собой начало *Комментария к Еванге-*

<sup>55</sup> Исключение составляют ситуации, когда Оливи обсуждает воспоминание; см. *In II Sent.*, q. 74 (III, 115–117). Но и в этом случае, для которого мы нуждаемся в *species memorialis* (*species* памяти), исходным пунктом служит присутствие индивидуального предмета. Только после того, как некто воспримет индивидуальный предмет, он может образовать соответствующую *species*, которая и будет приводить ему на память этот предмет.

<sup>56</sup> В тексте *In II Sent.*, q. 74 (III, 116), Оливи коротко показывает, что универсальное не может быть схвачено через *species*. Однако он не объясняет, каким образом оно может быть схвачено иначе.

лию от Иоанна, отчасти содержится ответ на этот вопрос<sup>57</sup>. Оливи прежде всего исходит из того тезиса, что языковая референция возможна только при помощи «внутреннего слова» (*verbum interius*). Действительно, сами по себе языковые высказывания суть просто последовательности звуков. Только будучи привязанными к внутреннему слову, они способны к чему-то относиться. Или, выражаясь современным языком: только связь фоном с ментальными состояниями обеспечивает референцию к чему-либо.

Этот тезис, опирающийся отчасти на аристотелевские, отчасти на августиновские представления<sup>58</sup>, отнюдь не нов. Он встречался у Фомы Аквинского, как было показано в § 8, и у большинства авторов XIII в. На самом деле важен не тезис как таковой, а конкретная интерпретация его составных частей. А именно: следует показать, что надлежит понимать под внутренним словом: ментальный акт, ментальный образ или особую ментальную существенность? Далее следует объяснить, каким образом внутреннее слово связано со звуками речи, с одной стороны, и с предметами в мире — с другой. Оливи подходит к этой проблеме, вступая в противоборство с позицией, которую он в своей критике характеризует следующим образом:

Некоторые говорят, что наше ментальное слово есть нечто следующее за актом мышления, или актуального умозрения, и образованное им. И только после того, как оно будет образовано, вещь (говорят они) ясно мыслится, или созерцается в нем, словно в зеркале<sup>59</sup>.

В этой позиции, заключающей в себе все центральные элементы *verbum*-теории, следует выделить три пункта. 1) Ментальное

<sup>57</sup> Этот текст был написан между *Комментариями к Евангелию от Матфея* (между 1279 и 1281) и к *Сентенциям* (между 1286 и 1287). См. Введение издателя: *Tractatus de verbo* (ed. Pasnau, 1993, 122).

<sup>58</sup> С одной стороны, он восходит к известному аристотелевскому тезису (*De int.* 1, 16a, 3–8) о том, что устные слова суть знаки «претерпеваний в душе»; с другой стороны — к августиновскому тезису о *verbum in corde* [слове в сердце], не принадлежащем ни к греческому, ни к латыни, ни к какому-либо вообще языку (*De trinitate* XV, 10). Об этом фоне см. Panaccio, 1999, 36–52 и 94–119.

<sup>59</sup> *Tractatus de verbo* 6.1 (ed. Panacio, 1993, 138): «Quidam enim dicunt quod nostrum verbum mentale est quiddam subsequens actum cogitationis seu actualis considerationis et ab ipso formatum, et tandem postquam est formatum <dicunt> rem in ipso <verbo> quasi in speculo clare intelligi seu speculari». Похожие формулировки также см.: *In II Sent.*, q. 74 (III, 120–121).

слово есть отдельная сущность, которая хронологически и каузально следует за актом постижения. Как именно следует понимать каузальную зависимость, не уточняется, однако, судя по всему, ее нужно понимать в смысле непосредственного ментального причинения: когда некто схватывает предмет *x*, схватывание *x* тотчас причиняет образование ментального слова для этого *x*. 2) Ментальному слову приписывается наглядно-образный характер. А именно то выражение, что предмет созерцается в нем, «как в зеркале», показывает, что слово должно быть некоей разновидностью интеллектуального отражения. 3) Ментальное слово считается первым постигаемым, а внешний предмет — лишь вторым<sup>60</sup>. Кто употребляет устное слово как слово значащее (а не просто как комбинацию звуков), тот схватывает тем самым в первую очередь ментальное слово, то есть внутреннее отражение, и лишь во вторую очередь материальный предмет.

Кому следует приписать такую позицию? Как это обычно для схоластических текстов, Оливи довольствуется ссылкой на «некоторых авторов» и не называет никаких имен. Можно, правда, догадаться, что одним из представителей этой позиции является Фома Аквинский<sup>61</sup>, во всяком случае, в отношении пунктов 2 и 3. Действительно, Фома говорит о том, что ментальное слово есть отдельная сущность, и понимает его как первое постигаемое<sup>62</sup>. Как было показано в § 8, Фома не приписывает ему наглядно-образного характера; однако его высказывание о том, что ментальное слово есть *similitudo* [подобие] предмета, можно было бы понять в этом смысле — во всяком случае, тогда, когда этот *terminus technicus* понимается нестрого. А именно: когда выражение «*x* есть *similitudo* *y*» не понимается непременно как «*x* имеет ту же форму, что *y*», тогда в самом деле может сложиться впечатление, что ментальное слово есть внутреннее отображение внешнего

<sup>60</sup> *Tractatus de verbo* 6.1 (ed. Pasnau, 1993, 138): «Istudque verbum vocant intellectum primum, id est, id quod primo est intellectum ab intellectu et quod est primum obiectum eius; rem vero per ipsum intellectam vocant intellectum secundum» [«И это слово они называют первым постигаемым, то есть тем, что в первую очередь мыслится интеллектом и является его первым объектом; а вещь, мыслимую через него, они называют вторым постигаемым»].

<sup>61</sup> Такую догадку высказывает Паснау в своем «Введении»; см. *Tractatus de verbo* (ed. Pasnau, 1993, 125–126).

<sup>62</sup> См.: *De potentia*, q. 8, art. 1, corp.; *ibid.*, q. 9, art. 9, corp.; *De veritate*, q. 4, art. 1, corp.

предмета. И тогда можно понять представленную позицию как семантический репрезентативизм, то есть как теорию, согласно которой устное слово лишь косвенно обозначает предмет: постольку, поскольку он репрезентирован внутренним отражением.

Такая теория действительно плохо согласуется с решительно антирепрезентативистским подходом, избранным Оливи для объяснения интеллектуальной и перцептивной интенциональности. Поэтому нет ничего удивительного в том, что он категорически отвергает эту теорию, находя ее ложной и внутренне противоречивой. Наряду с несколькими доводами от авторитета он приводит и два содержательных аргумента против нее<sup>63</sup>. Первый аргумент направлен против (1), то есть против того допущения, что ментальное слово есть отдельная ментальная существенность, следующая за актом постижения. О какой существенности, спрашивает Оливи, здесь может идти речь? Это не может быть существенность, каким-то образом остающаяся в уме после акта. Такой существенностью является *species memorialis*, позволяющая нам мыслить предмет даже тогда, когда он более не присутствует и мы не воспринимаем его актуально. Но было бы излишним допускать наряду с этой *species* еще и другую существенность, как бы отображаемую в уме. Однако ментальное слово не может быть и такой существенностью, которая пребывает в уме, только пока длится акт постижения. По мнению Оливи, сторонники репрезентативистской позиции противоречат сами себе, когда приводят такое объяснение. А именно: они, с одной стороны, считают согласно пункту 3, что ментальное слово есть первый постигаемый объект, причем объект акта, отличного от акта постижения. С другой же стороны, они подчиняют ментальное слово акту постижения и считают его длящимся столько, сколько длится этот акт. Но в этом есть непоследовательность. Если ментальное слово действительно представляет собой отдельный объект, то он способен существовать дальше и тогда, когда акт постижения более не существует. А если он действительно существует дальше, то вряд ли он может быть чем-то иным, нежели *species memorialis*. В противном случае мы признавали бы некую странную существенность, которая имеется некоторым образом в дополнение к этой *species*.

<sup>63</sup> См.: *Tractatus de verbo* 6.2.2 (ed. Pasnau, 1993, 141).

Своей критикой Оливи высвечивает фундаментальное онтологическое затруднение репрезентативистской *verbum*-теории. Эта теория признает наличие в уме отдельной существенности, в которой как бы отображается внешний предмет, однако не объясняет, каков статус этой существенности. Но такое объяснение необходимо, если сторонники этой теории хотят представить ее чем-то большим, чем просто мнение. Тогда они должны разъяснить, какого рода ментальная существенность причиняется актом постижения и остается в нашем уме, когда этот акт уже не существует. Два возможных кандидата на роль такой существенности можно, согласно Оливи, исключить сразу. Речь не может идти об особом ментальном акте, ибо тогда пришлось бы признать, что в уме одновременно сосуществуют два акта — акт постижения и отличный от него акт, выполняющий функцию объекта. Но акт (за исключением актов рефлексии) не имеет функции объекта. Не может идти речь и об особой расположенности [*dispositio*]. Действительно, расположенность позволяет уму схватывать или производить объект, но ментальное слово само понимается как объект. Тогда о каком виде существенности идет речь? Пока сторонники репрезентативистской теории не ответят на этот центральный вопрос, их теория остается голой декларацией.

Второй аргумент, выдвинутый Оливи против репрезентативистской *verbum*-теории, направлен против мнимой необходимости считать ментальное слово отдельной существенностью. «Ибо нет никакой нужды или пользы в том, — утверждает он, — чтобы полагать такое слово»<sup>64</sup>. Кто считает, что такая необходимость существует, должен привести для этого основание. Но те основания, которые приводят сторонники репрезентативистской теории, неубедительны<sup>65</sup>.

а) Прежде всего они ссылаются на то, что каждый из нас знает по себе об образовании такого слова. Но такое обращение к личному опыту никоим образом не является убедительным доводом. Единственное, что, по мнению Оливи, мы можем констатировать в самих себе, — это ментальные акты и в случае воспомин-

<sup>64</sup> *Tractatus de verbo* 6.2.3 (ed. Pasnau, 1993, 144): «Nulla enim est necessitas aut utilitas ponere tale verbum».

<sup>65</sup> См.: *Tractatus de verbo* 6.2.3 (ed. Pasnau, 1993, 144).

ний *species memoriales*. Но у нас нет никакого опыта относительно того, что наряду с актами и *species* в нашем уме наличествуют еще какие-то особые существенности. Кто так считает, тот приписывает опыту нечто, что является простой условностью.

- б) Представители репрезентативистской теории указывают далее на то, что особое ментальное слово необходимо для мышления универсального. А именно: когда мы не просто схватываем индивидуальное, но абстрагируем от него универсальные аспекты, мы образуем ментальное слово. Этот аргумент Оливи тоже никоим образом не считает веским. Когда мы абстрагируем универсальное, возражает он, мы достигаем этого через акт абстракции, а не через образование ментального слова. В этом случае тоже нет никакой необходимости в том, чтобы вдобавок к акту принимать еще какую-то особую ментальную существенность.

Репрезентативистская *verbum*-теория, согласно Оливи, обречена на провал. Она неспособна ни убедительно обосновать, почему вообще необходимо постулировать ментальное слово как отдельную существенность в уме, ни объяснить, о какого рода существенности при этом идет речь. Следует заметить, что Оливи ограничивается этими возражениями<sup>66</sup>. Он не касается тезиса о том, что ментальное слово имеет наглядно-образный характер и как бы отображает внешний предмет. Как показали выводы относительно семантической теории Фомы Аквинского (см. § 8) и как еще яснее покажет обсуждение позиции Оккама (см. § 32), этот тезис весьма уязвим. Если вообще принимать существование ментального слова, его можно понять и как существенность, имеющую чисто лингвистический характер, то есть как существенность, которая составляет часть ментальной речи и обнаруживает определенные синтаксические, а не наглядно-образные признаки. Также бросается в глаза, что Оливи не затрагивает фундаментального репрезентативистского тезиса. Он не оспаривает того утвержде-

<sup>66</sup> Прочие возражения, которые здесь неуместно обсуждать, имеют чисто богословскую природу или же указывают на то, что допущение отдельной ментальной существенности не согласуется с мнением Августина. См.: *Tractatus de verbo* 6.2.1 (ed. Pasnau, 1993, 138–141 и 145–146).

ния, что внешний предмет может быть обозначен лишь постольку, поскольку репрезентируется, или отображается в ментальном слове. Но этот тезис тоже весьма уязвим. Можно было бы вслед за Фомой Аквинским указать на то, что содержание ментального слова тождественно форме внешнего предмета, и в этом нет никакого репрезентативного отношения<sup>67</sup>. Или можно было бы утверждать, как это позднее сделает Оккам, что внешний предмет всегда обозначается прямо, даже при наличии ментального слова (которое для Оккама было составной частью ментальной речи): ментальным словом предмет обозначается естественно, а словом устным, напротив, — конвенционально<sup>68</sup>. Оливи воздерживается, однако, от подобной аргументации, видимо, потому, что считает объяснение семантической функции ментального слова излишним, пока убедительно не доказано, что такая существенность вообще должна быть признана.

Но как именно следует понимать языковое отношение к предмету, если не понимать его в смысле семантического репрезентативизма? Оливи лишь намекает на ответ на этот вопрос. Однако его возражения против репрезентативизма свидетельствуют о том, что ответ его привязан к онтологическому принципу экономии: языковое отношение посредством ментального слова не следует понимать как отношение посредством особой существенности в уме. Ибо в нормальном случае в уме нет ничего, кроме ментальных актов, а в особом случае припоминания — *species memoriales* в дополнение к актам. Поэтому ментальное слово в нормальном случае может быть только ментальным актом. Стало быть, образовать ментальное слово для некоторого предмета означает не что иное, как произвести ментальный акт.

Однако такой простой ответ был бы неудовлетворительным. Неоспоримо, что ментальный акт должен быть выполнен; сторонники репрезентативистской теории тоже признают это. Но главный вопрос, на который должна ответить семантическая теория, состоит в том, каким образом через такой акт или на основании такого акта в уме может возникнуть нечто связанное с устным словом — так, что это слово окажется соотнесенным с вполне определенным

<sup>67</sup> См.: *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 1, lect. 1 (ed. Cai, 1952, 8), где Фома утверждает: внутреннее слово есть то, в чем (*in quo*) интеллект познает нечто.

<sup>68</sup> См.: *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 8).

предметом. Например, каким образом в результате схватывания некоторого дерева может возникнуть нечто ментальное, благодаря чему слово «дерево» ставит меня в отношение именно к дереву и ни к чему другому? На этот вопрос не ответить простой ссылкой на ментальный акт и отбрасыванием добавочных ментальных существенностей. Акт как таковой еще не обеспечивает референции к дереву. Это всего лишь акциденция интеллекта. Референция становится возможной, когда этот акт принимает специфическое *содержание*, которое хотя и не представляет собой отдельной ментальной существенности, однако придает акту специфическую направленность. Именно это содержание и нужно объяснить. В одном месте Оливи затрагивает эту проблему. Он заявляет:

Все, что мы постигаем через актуальное рассмотрение нашего интеллекта как первое и само по себе, мы постигаем в самом акте рассмотрения. Ведь в его внутреннем постижении и порождении постигается не только сам акт, но и его объект, поскольку он интенционально, то есть репрезентативно, существует в самом акте<sup>69</sup>.

Очевидно, что в интеллекте имеется не только сам акт, но и объект, который существует *в самом акте*, причем существует особым интенциональным, то есть репрезентативным, существованием. Именно благодаря этому акт обладает содержанием. Следовательно, на вопрос о том, в силу чего я в слове «дерево» вступаю в отношение к дереву, ответ Оливи гласит: в силу того факта, что дерево интенционально существует в ментальном акте. Через это «внутреннее существование» [*Inexistenz*] акт принимает специфическое содержание и соотносится с деревом, а не с чем-то другим.

При таком объяснительном подходе бросается в глаза, что Оливи использует для истолкования языкового отношения *теорию акта*: для того, чтобы мы могли в устном слове отнестись к предмету, требуется только и исключительно связь этого слова с некоторым ментальным актом. Нет нужды допускать какую-то особую существенность, которая стояла бы наподобие зеркала между этим актом и предметом. Однако Оливи придерживается отнюдь не

<sup>69</sup> *Tractatus de verbo* 6.2.3 (ed. Pasnau, 1993, 144–145): «...quicquid per actuale considerationem nostri intellectus concipimus primo et per se, hoc concipimus in ipso actu considerandi. In eius quidem interna conceptione et formatione non solum ipse actus concipitur sed etiam suum obiectum, in quantum intentionaliter seu repraesentative in ipso actu existit».

наивной теории акта: он вовсе не считает, что отношение к предмету обеспечивает акт как таковой, как простая составная часть интеллекта. Отношение возможно только благодаря специфическому содержанию акта. Между тем в кратком разъяснении этого содержания у Оливи заключается главное затруднение его теории. Действительно, что следует понимать под объектом, «поскольку он интенционально, то есть репрезентативно, существует в самом акте»? Безусловно, под ним не имеется в виду какой-то внутренний заместитель внешнего предмета: это противоречило бы всей аргументации Оливи против репрезентативизма. Говоря о «репрезентативном существовании» (*repraesentative existere*), вряд ли он мог подразумевать существование внутреннего *representans* [репрезентирующего], которое отсылает к внешнему *repraesentatum* [репрезентированному]. Скорее под этим понимается существование самого предмета, поскольку он присутствует в ментальном акте. Такое присутствие имеется тогда, когда сам предмет — не какой-то его внутренний заместитель — интенционально существует в ментальном акте. Но Оливи не объясняет, каким образом возникает такой особый способ существования. Как было ясно показано в § 11, он в отличие от Фомы Аквинского и других аристотеликов не прибегает к процессу нематериального уподобления предмету. Поэтому вопрос о том, каким образом ментальный акт способен иметь своим содержанием сам предмет в его интенциональном, то есть репрезентативном, существовании, остается открытым.

Хотя теория акта у Оливи оставляет без ответа важный вопрос, она тем не менее решительно намечает дальнейшие пути дискуссии о языковой референции. А именно: она показывает, что этот вид отношения не может быть объяснен через простое обращение к особой ментальной существенности, именуемой «внутренним словом». Пока эта существенность не получит точного определения и не будет высвечена в ее отношении к другим ментальным существенностям, обращение к ней ничего не объясняет, а лишь ведет к умножению сущих<sup>70</sup>. Кроме того, Оливи привлекает вни-

<sup>70</sup> А также, естественно, это ведет к умножению эпистемологических отношений. Наряду с отношением схватывания внешнего предмета необходимо тогда признать также отношение схватывания или созерцания внутреннего слова. Однако неясно, что следует понимать под этим вторым видом схватывания: взгляд, обращенный на

мание к тому моменту, который после него подчеркивали также Оккам, Вудхэм и другие авторы: кто хочет объяснить языковую референцию, тот должен растолковать, каким образом мы способны посредством устных слов *прямо* относиться к предметам в мире, не прибегая к внутренним «отражениям» или другим опосредующим инстанциям.

### § 13. Активность и креативность интеллекта

Оливи был не единственным автором второй половины XIII в., критиковавшим теоретический подход, в котором интенциональность пытались объяснить как преимущественно пассивный процесс: как принятие умопостигаемых объектов. Немецкий доминиканец Дитрих Фрайбергский тоже решительно отвергал такой подход. Так же, как и Оливи, он подчеркивал, что в интенциональности нужно видеть активный процесс: нацеливание на подлежащие пониманию предметы, более того, категориальное конституирование этих предметов. И так же, как и Оливи, он указывал на то, что интеллект не нуждается для этого ни в каких опосредующих существенностях и действующей извне инстанции. Напротив, интеллект сам по себе способен нацеливаться на умопостигаемые предметы. Однако в противоположность Оливи Дитрих развивал свою концепцию интенциональности, выбрав в качестве исходной точки не анализ акта восприятия, а исследование интеллекта. Поэтому сначала мы должны выявить и обсудить основные пункты этого исследования. После того как будет установлено, что такое интеллект и как именно он функционирует, станет понятным и то, каким образом он способен «нацеливаться» на предметы и осуществлять их категориальное конституирование<sup>71</sup>.

Когда речь идет об интеллекте и его специфических способностях, прежде всего следует, по мнению Дитриха, провести различие-

---

внутреннее зеркало? Говоря о зеркальном отражении (см. прим. 59), Оливи лишь намекает на это затруднение, не разбирая его в деталях.

<sup>71</sup> Дитрих развивал свою теорию интеллекта в нескольких сочинениях. В дальнейшем я буду придерживаться двух самых важных из них: это *Tractatus de visione beatifica* (=De visione; ок. 1290) и *Tractatus de intellectu et intelligibili* (=De intellectu; ок. 1296). О датировке см. издательские введения в *Opera omnia* I, 7 и 128. Кроме того, я опираюсь на *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu* (=Quaestio): текст, который следует считать приложением к *Tractatus de visione beatifica*.

ние между тремя видами когнитивных операций, к которым способно познающее существо<sup>72</sup>. Во-первых, есть операции чувственного познания (*cognitio sensitiva*). Они осуществляются посредством внешних и внутренних чувств и направлены на индивидуальное, чувственно воспринимаемое. Во-вторых, есть операции рассудочного познания (*cognitio rationalis*). Они осуществляются посредством рассудочной способности и распространяются на все принадлежащее к области рационального мышления: схватывания, суждения и умозаключения. Такие операции всегда направлены на общее. Действительно, общее схватывается в понятиях (например, бытие-человеком, бытие-живым существом), об общем формулируются суждения (например, о том, что человек есть живое существо), об общем положении дел составляются умозаключения, в идеальном случае в форме силлогизмов. В-третьих, есть, наконец, операции интеллектуального познания (*cognitio intellectualis*). Они осуществляются только посредством интеллекта и абстрагируются как от индивидуального, так и от общего, будучи нацелены исключительно на «простые сущности» предметов.

В определении первых двух видов операций Дитрих следует традиционной классификации, которая в его время обнаруживается во многих трудах по теории познания. Признавалось неоспоримым, что, с одной стороны, существуют действия, направленные на индивидуальные материальные предметы, а с другой — действия, направленные на универсальное. Равно неоспоримым было то, что действия, направленные на универсальное, в свою очередь, разделялись на три различных класса. Именно такое членение (схватывание, суждение, умозаключение) использовалось Фомой Аквинским и другими философами прежде Дитриха. Но эти авторы понимали три класса действий как типичные интеллектуальные операции; они говорили о «трех операциях интеллекта»<sup>73</sup>. Дитрих, напротив, говорил лишь о рассудочных операциях. Интеллектуальные операции в строгом смысле имеются, по его мнению, лишь там, где не познается ни индивидуальное, ни универсальное,

<sup>72</sup> См.: *Quaestio* 1.1, 1–10 (Opera III, 293–294). В кратком названии указывается сначала номер главы, а затем, согласно предложенной издателями нумерации, номер раздела.

<sup>73</sup> См. у Фомы Аквинского *Exp. libri Peryhermenias* I, 1 (Leonina I\*1, 5), и STh II–II, q. 83, art. 1, ad. 3.

а только «простые сущности»<sup>74</sup>. Вводя эту третью, дополнительную область, он выходит за границы традиционного подхода. Но что следует понимать под этой областью? Что это означает — что через интеллектуальные операции познаются только простые сущности?

На первый взгляд можно предположить, что под этим понимается просто абстракция общей сущности, то есть природы предмета; и абстракция эта всегда осуществляется на основе фантазмы, восходящей к индивидуальному предмету. Но такое предположение, в котором теория конституции у Дитриха понимается в смысле Фомы Аквинского, можно отбросить сразу: не только потому, что Дитрих в различных местах решительно дистанцируется от Фомы<sup>75</sup>, но и потому, что это предположение прямо противоречит его классификации. Действительно, познание сущности для Дитриха — отнюдь не абстрагирование общей сущности от индивидуального. Более того, он подчеркивает, что в этом виде познания мы отвлекаемся как от индивидуального, так и от общего. К тому же то, что Фома называет схватыванием общей сущности, Дитрих однозначно приписывает рассудочному познанию. А именно: первая форма рассудочного познания как раз и состоит в схватывании общей природы, например, бытия-человеком или бытия-живым существом. *Apprehensio* [схватывание], в котором Фома видит первую и базовую форму интеллектуального познания, классифицируется Дитрихом как первая форма рассудочного познания.

Как тогда понимать интеллектуальное познание, если не понимать его просто в смысле Фомы — как абстрагирование общей природы? Дитрих разъясняет это следующим образом:

<sup>74</sup> *Quaestio* 1.1.9 (III, 294): «...intellectivum autem in sui cognitione abstrahit ab utroque istorum modorum cognoscendi [...], eius scientia non est universalis nec particularis, sed simplici intellectualitate versatur circa obiectum suum, quod est eius simplex essentia...» [«...интеллект, познавая, абстрагируется от обоих этих способов познания [...], его знание не универсально и не индивидуально, но в простой интеллектуальности обращается на свой объект — на его [объекта] простую сущность...»]

<sup>75</sup> Об этом антитомизме Дитриха см.: Flasch, 1978, 15–17, и 1983, XVII–XXVI и XLI–LX, а также Imbach, 1997. Благодаря точному анализу совокупности мест, в которых Дитрих упоминает Фому, Имбах сумел показать, что его критика затрагивает не только маргинальные пункты. Imbach, 1997, 257: «Томистские тезисы, отвергаемые Дитрихом, принадлежат к сердцевине томизма с доктринальной и методологической точек зрения».

Интеллектуальное абстрагируется от обоих, то есть от рассудочного и чувственного, так что в акте интеллектуального познания, коим познает Бог, актуально пребывают оба названных вида познания и присущий им модус достоверности, однако простым и несравненно превосходнейшим способом, нежели в них самих<sup>76</sup>.

Очевидно, что интеллектуальное познание трансцендирует познание чувственное и рассудочное. Оно направлено не просто на индивидуальный или универсальный аспект предмета, но поднимается над связанностью этих аспектов<sup>77</sup>. Дитрих подчеркивает, что Бог познает предмет именно так, поскольку Бог не связан ни индивидуальным, ни универсальным аспектами. Однако Дитрих присовокупляет к этому высказыванию важное дополнение: такой способ познания присущ *любому* интеллекту, если он действительно интеллект; в том числе человеческому<sup>78</sup>. Поэтому к третьему виду познания способен не только божественный, но и человеческий, богоподобный интеллект.

Этим, естественно, еще не дано объяснения тому, что следует понимать под познанием простой сущности. Требуется к тому же разъяснить, в чем эта сущность состоит и каким образом она может быть схвачена через трансцендирование двух других форм познания. Но параллель, которую проводит Дитрих между божественным и человеческим интеллектом, уже показывает, что в своей теории познания он исходит из следующего фундаментального тезиса: человеческий интеллект тоже способен трансцендировать чисто чувственное и чисто рассудочное познание,

<sup>76</sup> *Quaestio* 1.2, 3 (III, 295): «Intellectivum autem ab itroque dictorum, scilicet rationali et sensitivo, abstrahit, ut in actu intellectivae cognitionis, qua Deus cognoscit, utraque dictarum cognitionum et modus certitudinis utriusque sit in actu, modo tamen simpliciter et incomparabiliter eminentiore, quam sint in se ipsis».

<sup>77</sup> Mojsisch, 1977, 62, считает, что это трансцендирование означает «протест против формальной логики, против метафизики, погрязшей в различении индивидуального и универсального и допускающей исключение только для Бога...». Можно, разумеется, согласиться с Мойзишем в том, что Дитрих — новатор, выходящий за пределы схематической метафизической дистинкции индивидуального-универсального. Однако возникает вопрос: является ли это именно «протестом против формальной логики»? Ведь то, что не универсально и не индивидуально, необязательно не поддается объяснению в рамках формальной (двузначной) логики. Под этим — как будет подробнее показано ниже — можно понимать также категориальную структуру: то, что отличает предмет как принадлежащий к определенной категории (субстанции, качеству и т. д.).

<sup>78</sup> См.: *Quaestio* 1.3.4 (III, 296).

потому что он есть подобие Божие, а значит, вполне способен к познанию, выходящему за пределы пассивных чувствований и абстрагирующемуся от них. Подобно божественному интеллекту интеллект человека — это интеллект продуктивный, имеющий источник действия в самом себе.

Этот содержательный тезис, однако, тотчас побуждает поставить вопрос о том, что следует понимать под богоподобием и образом Божиим. В каком смысле интеллект человека есть *imago* [образ] божественного интеллекта<sup>79</sup>? И какие следствия проистекают из этого богоподобия для специфической деятельности человеческого интеллекта? В «*Tractatus de visione beatifica*» [«Трактате о блаженном видении»] Дитрих объясняет свое употребление термина «*imago*». Он утверждает здесь, что некоторое сущее *x* служит образом сущего *y* не просто в силу того, что *x* и *y* похожи: «*imago*» [образ] — не просто *similitudo* [подобие]<sup>80</sup>. «Одно яйцо не является образом другого яйца, сколь бы ни было ему подобным, потому что не выражено из него»<sup>81</sup>. Очевидно, что *x* делает образом *y* не отношение подобия, а особое отношение «выраженности» (*esse expressum*). Под ним можно было бы на первый взгляд понять просто отношение причинности (в смысле естественной *causa efficiens*, производящей причины), то есть можно было бы предположить, что *x* является образом *y* потому, что «*икс*» каким-то образом произведен «*игреком*». Но Дитрих отвергает такую интерпретацию. Он подчеркивает, что, если бы один человек собственными руками создал другого, этот другой человек не был бы образом первого. Простое причинное отношение еще не превращает *x* в образ *y*: ведь причиненное состоит из чего-то совсем другого, нежели причиняющее, и поэтому в причиненном не сохраняется ничего от причиняющего. Причиненное будет образом причиняющего лишь

<sup>79</sup> То утверждение, что человеческий интеллект есть *imago* божественного, Дитрих прямо высказывает в *De visione* 1.2.1, 1 (I, 36). Но это относится только к действующему, не к возможностному интеллекту.

<sup>80</sup> Как показал Flasch, 1986, 129, здесь Дитрих проводит тщательное различие. Если *x* является подобием *y*, между ними имеется, по словам Флаша, лишь акцидентальное соответствие (например, в отношении внешней формы, цвета или фигуры). Если же *x* является образом *y*, то между ними имеется субстанциальное соответствие, обусловленное тем, что *x* происходит от *y*.

<sup>81</sup> *De visione* 1.2.1.1.6, 1 (I, 41): «Ovum enim non est imago alterius ovi, quantumcumque sit simile, quia non est expressum ab eo».

при наличии совершенно особого вида причинного отношения, а именно «проистекания» причиненного из причиняющего. Ибо тогда причиняющее будет присутствовать в причиненном. Дитрих подчеркивает:

Производить таким образом — означает истекать вовне себя и создавать нечто отличное от себя. Отображенное выражено в образе, как бы выражая себя в другом<sup>82</sup>.

В этой формулировке ясно проступает неоплатоническое по своему характеру понимание причинности. «Причинять нечто» означает в неоплатонической традиции, представленной в XIII в. прежде всего «Книгой о причинах» (*Liber de causis*), именно «проистекать из себя», то есть «изливаться». Или более коротко: это означает понимать причинность в смысле эманации<sup>83</sup>. Дитрих примыкает к этой традиции, когда подчеркивает, что, для того чтобы *x* был образом *y*, требуется наличие не какого угодно причинного отношения, а отношения «проистекания». Решающим для такого отношения будет то, что «источник истечения», то есть источник эманации, всегда сохраняется и присутствует в «истеченном», то есть в продукте эманации. А это означает, что *x* тогда будет образом *y*, когда возникает в результате эманации из *y*, и благодаря этому *y* присутствует в *x*. Следовательно, если человеческий интеллект есть отображение божественного, как полагает Дитрих, то это означает: человеческий интеллект отображает божественный, так как возник в результате эманации из божественного интеллекта и так как божественный интеллект благодаря этому присутствует в человеческом.

Для адекватного понимания *imago*-отношения важен и еще один пункт. Человеческий интеллект не просто возник из божественного, не просто был им сотворен в качестве его продукта, но исходит из божественного интеллекта в длящемся процессе, вновь

<sup>82</sup> *De visione* 1.2.1.6, 2 (I, 41): «Efficere enim in quantum huiusmodi est extra se fluere et facere aliud a se. Imaginatum autem expressivum est suae imaginis quasi sui ipsius in altero». См. также *ibid.*, 1.2.1.1.6, 6 (I, 42).

<sup>83</sup> Так, в *Liber de causis* I, 1 (ed. Pattin, 1966, 46), говорится, что первая причина изливается («est influens») в другие; и там же, I, 17 (49), сказано, что всегда, когда вторичная причина нечто причиняет, действие первой причины тоже вливается в ее действие. О центральном положении этой неоплатонической мысли во всей немецкой доминиканской школе см.: de Libera, 1994a, 25–30.

и вновь обретая в этом процессе свое начало<sup>84</sup>. В силу этого между двумя интеллектами существует динамичное отношение, причем в двух аспектах: с одной стороны, в метафизическом аспекте, поскольку человеческий интеллект исходит из божественного поэтапно, а не просто сотворен однажды; с другой стороны, в эпистемологическом аспекте, поскольку человеческий интеллект шаг за шагом познает божественный интеллект. Подчеркивая, что не только божественный интеллект познает интеллект человеческий, но и наоборот — человеческий интеллект тоже познает божественный, Дитрих дистанцируется от простой схемы, принимающей во внимание только направленность первой Причины на «проистекающее». Для Дитриха главным является то, что всегда можно обратиться от «проистекающего» к его Причине. Именно в этом заключается следующий важнейший аспект богоподобия: равно и как божественный интеллект, интеллект человека тоже по своей сущности есть интеллект активный, *познающий*.

Это неоплатоническое объяснение богоподобия имеет многочисленные теологические и метафизические следствия, которые здесь не место подробно обсуждать. В данном контексте важны лишь следствия для теории интенциональности. Так как человеческий интеллект произошел от божественного посредством эманации (а не какого угодно причинного отношения), божественный интеллект присутствует в человеческом, и человеческий интеллект столь же активен и креативен, что и божественный. Поэтому человеческий интеллект способен к творческой деятельности *сам по себе*, с момента сотворения. Он не связан необходимостью активироваться воздействием внешнего предмета или другого интеллекта. Подобная концепция интеллекта оказывает, естественно, прямое воздействие на общую постановку вопроса в дискуссиях об интенциональности. Действительно, если человеческий интеллект способен к когнитивной деятельности на основании своего богоподобия, то и теория интенциональности не должна ставить

<sup>84</sup> Дитрих прямо говорит о *procedere* [длящемся исхождении]. *De intellectu* II.34, 3 (I, 172): «Procedere autem inquantum imago est procedere cognoscendo eum, a quo procedit, ita, quod ipsa talis cognitio sit ipsa processio et acceptio suae essentiae...» [«Происходить же в качестве образа означает происходить, познавая то, от чего он (интеллект) происходит, — так, что само такое познание будет самим исхождением и принятием его сущности...»] См. об этом: Flasch, 1986, 128–130.

своей целью объяснить, почему человеческий интеллект вообще может быть когнитивно деятельным и направляться на что-либо. Такая теория скорее должна искать объяснение тому, каким образом интеллект, активный сам по себе, может быть направлен на нечто. Какого рода эта активность, в которой интеллект направляется на предметы? И что производит эта активность в предметах? Вот вопросы, на которые адекватная теория интенциональности должна дать ответ. Речь идет не о том, чтобы объяснить генезис интеллектуальных операций (скажем, через обращение к актам восприятия), а о том, чтобы объяснить специфический характер и последствия этих операций.

Дитрих дает такое объяснение в рамках подробного рассмотрения различных тезисов теории интеллекта<sup>85</sup>. Особенно значимы для теории интенциональности два тезиса из пяти. Первый тезис гласит: действующий интеллект актуально деятелен всегда и всегда актуально понимает нечто<sup>86</sup>. Уточняя, что этот тезис относится только к действующему, но не к возможностному интеллекту, Дитрих поясняет, что лишь часть интеллекта всегда актуально деятельна. В противоположность радикальным аверроистам он понимает эту часть как индивидуальный интеллект: каждый человек обладает собственным действующим интеллектом, и каждый человек, стало быть, обладает интеллектом, который всегда актуально деятелен<sup>87</sup>. А то, что интеллект всегда актуально деятелен, следует, согласно Дитриху, из определенного понимания выражения «интеллект»<sup>88</sup>. Действительно, это выражение означает нечто такое, что в силу своей сущности обладает интеллектуальностью, а значит, сущностно (а не просто привходящим образом) интеллектуально деятельно. Но то, что интеллектуально деятельно по своей сущности, должно быть деятельным *всегда*, причем само по себе. Оно не может быть чем-то таким, что деятельно в силу некоего внешнего воздействия. Стало быть, интеллект не может быть способностью, деятельной лишь тогда, когда на чувства воздей-

<sup>85</sup> Дитрих излагает эти тезисы в *De visione* 1.1.3.6, 2 (I, 22). См. краткое обсуждение всех пяти тезисов в работах: Flasch, 1978, и Halfwassen, 1997, 354–358; о втором тезисе, имеющем в виду самопознание интеллекта, см. Putallaz, 1991b, 329–380; о теории действующего интеллекта в целом см. Mojsisch, 1977, 46–71.

<sup>86</sup> См.: *De visione* 1.1.2 (I, 22–25).

<sup>87</sup> См.: *De intellectu* II. 13, 1 (I, 155).

<sup>88</sup> См.: *De visione* 1.1.2.1, 2 (I, 23).

ствуют материальные предметы и тем самым запускают интеллектуальные операции.

Однако традиционные аристотелики могли бы тотчас выдвинуть возражение против этого тезиса. Мы согласны, могли бы сказать они, что наряду с возможным интеллектом имеется действующий, активный по своей сущности. Мы также признаем, что он ничего не претерпевает (как говорил уже и сам Аристотель)<sup>89</sup>, а воздействует на нечто другое. Но из того, что он деятелен по своей сущности, не следует, что он деятелен *всегда*. Это означает лишь то, что в момент времени, когда он активен, он активен как интеллект действующий, а не претерпевающий. Но для того, чтобы он вообще мог быть активным и понимать нечто, требуется воздействие внешних предметов. Конкретно это означает: для того чтобы интеллект мог понять природу дерева, должно быть сначала установлено причинное отношение к дереву. На основе этого отношения возникает фантазма дерева, от которой действующий интеллект абстрагирует *species* дерева. Только производя абстракцию от фантазмы, интеллект вообще способен быть активным и только таким образом он может постигнуть природу дерева. Он не в состоянии схватить и понять природу дерева без всякого соприкосновения с этим деревом.

Такого рода возражение мог бы выдвинуть Фома Аквинский. Действительно, Фома подчеркивает, что тезис, согласно которому интеллект всегда деятелен и всегда нечто постигает, нужно понимать лишь в том смысле, что он всегда постигает нечто не актуально, а хабитуально<sup>90</sup>. Интеллект *может* всегда понимать нечто, однако актуально понимает нечто лишь тогда, когда находится или находился в контакте с некоторым предметом. Действительно, интеллект — не самодостаточная способность, сама по себе актуально деятельная в любой момент времени, независимо от всякого отношения к внешнему миру. В нормальном случае он нуждается в эмпирическом основании для того, чтобы стать деятельным.

<sup>89</sup> См.: *De anima* III, 5 (430a, 18).

<sup>90</sup> STh I, q. 93, art. 7, ad. 4: «Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter» [«И отсюда явствует, что душа всегда постигает и любит себя — не актуально, но хабитуально»]. Ср. также STh I, q. 84, art. 2, corp., где Фома подчеркивает, что человеческий интеллект лишь тогда активно деятелен, когда нематериально принимает в себя предметы. В противоположность божественному интеллекту человеческий интеллект не всегда деятелен в силу своей сущности.

Именно такое допущение и отвергает Дитрих<sup>91</sup>. Приписывать действующему интеллекту лишь хабитуальное, а не актуальное понимание означает, по мнению Дитриха, редуцировать интеллект к способности, которая наподобие памяти лишь в определенные моменты времени переходит из потенциального состояния в актуальное. Но такая редукция недопустима. Интеллект не переходит в активное состояние в определенные моменты времени — он *всегда* находится в таком состоянии. Поэтому он способен не только вновь активировать уже схваченное, как это делает память, но *всегда* схватывает и постигает нечто. Коротко говоря, действующий интеллект не подлежит активации, но всегда уже активен.

Но как возможна постоянная активность? По мнению Дитриха, чтобы ответить на этот вопрос, нужно отказаться от рецептивной модели понимания, то есть отбросить ту мысль, что интеллект лишь тогда способен нечто понимать, когда когнитивная способность активируется внешним предметом, запускающим образование фантазм и умопостигаемых *species*. Правда, Дитрих не оспаривает наличие фантазм и *species* как вспомогательных когнитивных средств, но указывает на то, что не следует приписывать их интеллекту. Фантазмы образуются во внутреннем чувстве, а *species* — в когнитивной (рассудочной) способности, пригодной к рассудочному познанию<sup>92</sup>. Как уже было сказано, Дитрих проводит ясное различие между рассудочным и интеллектуальным познанием. Поэтому тот факт, что для рассудочного познания требуются вспомогательные когнитивные средства, не означает, что они равно нужны и для интеллектуального познания, которое, конечно, превосходит рассудочное. К тому же Дитрих указывает на то, что когнитивные вспомогательные средства никакие не сущности, которые впервые активируют интеллект и делают его постигающим. Они представляют собой всего лишь «акцидентальные расположенности» [*dispositiones*]<sup>93</sup>. Хотя Дитрих подробно не объясняет, что следует понимать под такой расположенностью, это можно понять с помощью примера.

<sup>91</sup> Он прямо не называет Фому представителем этого мнения, а лишь ссылается на «некоторых» (*quidam*), которые отстаивают такую точку зрения. Однако, как показывает Мойшиш в критическом аппарате к своему исследованию (I, 25), Дитрих однозначно имеет в виду Фому.

<sup>92</sup> См.: *De visione* 4.3.2, 9 (I, 115).

<sup>93</sup> См.: *De intellectu* II.3, 2 (I, 148).

Если я хочу понять, что такое дерево, это удастся мне легче всего, если я всмотрюсь в дерево, сравню его с другими предметами и благодаря этому выясню, какие особенные признаки явно присущи дереву. Именно в таком целостном процессе созерцания и сравнения я обрету фантазмы и *species*, которые сделают дерево присутствующим для меня. Но фантазмы и *species* лишь позволят мне приобрести по возможности наглядное понимание того, что такое дерево. Они «располагают» меня к такому пониманию, но не причиняют его. Строго говоря, причиной понимания служит мой интеллект: ведь именно он совершает акт, направленный на дерево; и только благодаря ему созерцаемый предмет постигается как дерево, а не любой другой предмет. По мнению Дитриха, главное — различать между порождением, или причинением, понимания (функцией интеллекта) и всего лишь расположением к пониманию (функцией когнитивного вспомогательного средства). Именно такое различие и упускают из виду авторы, считающие, что умопостигаемые *species* способны вызывать понимание чего-либо со стороны интеллекта.

Подчеркивая, что причиной понимания выступает интеллект и только интеллект, Дитрих демонстрирует замену модели рецептивности моделью креативности: интеллект понимает, что представляет собой некий предмет не потому, что каким-либо образом аффицируется им, а потому, что он сам, *сам по себе*, причиняет понимание. Но тотчас возникает вопрос: в силу чего интеллект к этому способен? Из того факта, что он всегда активен, еще непосредственно не следует, что он также служит причиной понимания любого предмета. Откуда же у интеллекта это особенное свойство? На этот напрашивающийся вопрос Дитрих дает ясный ответ: интеллект обладает такой способностью потому, что он есть «начало и сущностная причина» понятых предметов<sup>94</sup>. Такой ответ, по правде говоря, нуждается в некотором пояснении. Можно спросить, какого рода причиной является интеллект и каким образом он соотносится с другими родами причин. Но именно в этом месте приходится констатировать, что Дитрих совершает поворот, имеющий серьезные последствия. В противоположность многочис-

<sup>94</sup> *De visione* 1.1.2.1, 4 (I, 23): «Relinquitur igitur intellectum agentem esse principium intellectorum et causam essentialem».

ленным аристотеликам своего времени он исходит не из того, что имеется уже готовый, полностью конституированный предмет, который посредством когнитивных существенностей предъявлен интеллекту и вызывает в нем понимание. Дитрих переворачивает причинное отношение. Для него решающим является не то, каким образом предметы предъявлены интеллекту и вызывают понимание, а то, каким образом интеллект воздействует на предметы, то есть каким образом он выступает их «сущностной причиной» и в силу этого их понимает.

## § 14. Категориальная конституция предметов

Если вечно активный интеллект действительно служит началом и сущностной причиной предметов, нужно яснее показать, в каком смысле он может быть такой причиной. Является ли он действующей, формальной причиной или причиной другого вида? И создает ли он предметы в буквальном смысле подобно тому, как ремесленник создает материальные вещи, или производит нечто в уже существующих предметах? В «Трактате о происхождении категориальных вещей» (*Tractatus de origine rerum praedicamentalium*), этой метафизической разработке проблемы категорий, Дитрих подробно разбирает названные вопросы<sup>95</sup>. В противоположность своим многочисленным современникам он рассматривает проблему категорий не как логико-семантическую проблему. Его не интересует вопрос о том, каковы собственные семантические функции категориальных выражений «субстанция», «качество», «отношение» и т. д. Столь же мало заботит его вопрос о том, в чем состоит соответствие между языковым выражением определенной категории, ее ментальным представлением и категорией во внementsальной реальности<sup>96</sup>. Дитрих скорее сосредоточен на фундаментальных метафизических во-

<sup>95</sup> Эта разработка выросла из трудов по теории интеллекта, вероятно, в начале восьмидесятых годов XIII в., но, несомненно, до 1286 г. См. издательское Введение L. Sturlese (III, 131–133). Об отношении к трудам по теории интеллекта см.: Flasch, 1983, 41–42.

<sup>96</sup> Как показал Sturlese, 1996, 188, в этом пункте Дитрих явно дистанцируется от модистов, признававших применительно к категориям точное соответствие между *modi significandi* [способами обозначения], *modi intelligendi* [способами мышления] и *modi essendi* [способами бытия]. Сочинение Дитриха о категориях не в последнюю очередь представляет собой контрпроект по отношению к проекту модистов.

просах: почему вообще имеется нечто, что мы обозначаем категориальными выражениями, почему существуют субстанции, качества, отношения и т. д., какова причина этих категорий? Из этих ведущих вопросов исходит Дитрих и пытается ответить на них, определив прежде всего различные типы причин<sup>97</sup>.

Под причиной может пониматься, во-первых, то, чем производится некий предмет или чем он назначается к определенной цели. Таковы, в традиционной терминологии, производящая или целевая причины, которые Дитрих определяет как внешнюю причину. Во-вторых, под причиной может пониматься то, что заключено в самом предмете, а именно его форма или материя. В таком смысле под причиной — опять-таки в традиционной терминологии — могут пониматься формальная и материальная причины, в которых Дитрих усматривает причину внутреннюю. Он, однако, не довольствуется указанием на эти традиционные четыре типа причин, но утверждает, что имеется еще один, до сих пор не названный вид причин, а именно та, «через которую нечто извлекает содержание своей существенности (*rationem suae entitatis*) из другого»<sup>98</sup>. Этот вид причины есть начало предмета, то есть то, что лежит в основании предмета.

Речь о причине, наделяющей некий предмет «содержанием», тотчас вызывает вопрос о том, что следует понимать под таким содержанием. Если мы хотим ответить на этот вопрос, нам необходимо пристальнее взглянуть в те метафизические рамки, в которых Дитрих развивает свое учение о причинах. Вслед за Аристотелем он исходит из того, что выражения «сущее» (*ens*) и «существенность» (*entitas*) могут употребляться разными способами, но важнейшее употребление указывает на сущность вещи: на то, что делает вещь именно этой вещью и выражено в ее определении. Следовательно, если мы говорим, что «х есть сущее», мы тем самым высказываем не только то, что х существует, но и то, что х обладает определенной сущностью. Предикатом «сущее» мы нацеливаемся именно на эту сущность<sup>99</sup>. Однако имеются разные роды существенностей, а зна-

<sup>97</sup> См.: *De origine* 1, 2–5 (III, 138–139).

<sup>98</sup> *De origine* 1, 5 (III, 138): «Est et tertius modus, quo aliquid ex alio rationem suae entitatis trahit, innominatus quidem...»

<sup>99</sup> *De ente et essentia* 1, 8 (II, 28): «Et sic apparet de significatione huius nominis “ens”. Importat enim in sua significatione totam essentiam eius, de quo praedicatur...» [«И это

чит, и разные роды сущего. Два важнейших рода — субстанция и акциденция. Действительно, субстанция отличается тем, что не пребывает в ином или через иное, но субсистентна и может выступать носителем для иного. Именно этот *независимый* способ бытия и делает субстанцию тем, что она есть. Акциденция, напротив, всегда пребывает в ином или через иное. Она всегда нуждается в носителе и, стало быть, обладает *зависимым* способом бытия<sup>100</sup>. Поскольку имеются эти два разных способа бытия, при определении существенности следует проводить первое и фундаментальное различие: кто говорит «х есть сущее» и тем самым указывает на существенность, тот говорит либо «х обладает независимым способом бытия», либо «х обладает зависимым способом бытия». Именно в этом различии и состоит разное содержание (*ratio*) сущего, а стало быть, и разное содержание существенности<sup>101</sup>.

Но откуда черпает существенность свое содержание? Субстанция как независимая и потому фундаментальная существенность обладает своим содержанием от себя самой; она не опирается ни

---

явствует в отношении этого имени, “сущее”. Ибо оно заключает в своем значении всецелую сущность того, чему предикцируется...»] Далее Дитрих объясняет, что «ens» и «entitas» означают одно и то же, однако разными способами, так как значение «ens» конкретно, а значение «entitas», напротив, абстрактно. Главное заключается в том, что «ens» не означает ничего отличного от того, что обозначено как «essentia». Прямо дистанцируясь от Фомы Аквинского, Дитрих придерживается того тезиса, что между этими двумя значениями нет никакого реального различия. Об этом анти-томистском тезисе, стоящем в центре трактата *De ente et essentia*, см. Imbach, 1996a, и Michon, 1996 (об употреблении «ens» и «entitas» см. в особенности 138–140).

<sup>100</sup> Так как акциденция обладает зависимым способом бытия, она, строго говоря, не имеет даже самостоятельной сущности. Она представляет собой всего лишь «modus seu dispositio substantiae» [«модус или расположение субстанции»], как подчеркивает Дитрих в *De accidentibus* 17, 9 (II, 77). Тем самым он выступает против той точки зрения, что акциденция сама по себе есть некая сущность, а поэтому может быть отделена от субстанции и существовать независимо от нее. По мнению Дитриха (прямо противоположному мнению Фомы Аквинского), говорить об отдельной, независимо существующей акциденции есть «*contradictio in adiecto*» [противоречие в терминах]. Подробно об этом различии см. Imbach, 1996b, 274–281.

<sup>101</sup> Отсюда полное объяснение «ens» (первую часть цитаты см. в прим. 99) звучит так: «Importat enim in sua significatione totam essentiam eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, quamvis sub diversa ratione de ipsis praedicetur, sicut et diversa ratione convenit eis esse, et hoc essentialiter, utriusque modo sibi proprio essentiali» [«Ибо оно заключает в своем значении всецелую сущность того, чему предикцируется, будь то субстанция или акциденция, хотя и предикцируется им по-разному, как и по-разному им свойственно бытие, причем сущностно, каждой своим, ей свойственным сущностным способом»].

на какую другую существенность<sup>102</sup>. Качество, вернее, акциденция качества, будучи зависимой существенностью, отчасти принимает свое содержание от субстанции; нет качества, независимого от субстанции<sup>103</sup>. (Для иллюстрации: деревья и дома существуют независимо от других вещей, но нет бытия-зеленым или бытия-белым независимо от этого зеленого дерева или от того белого дома.) Но качество черпает свое содержание не исключительно из субстанции. Действительно, имеются разные виды качеств, и все они обладают собственным содержанием как зависимые существенности и отличаются друг от друга. (Бытие-зеленым отличается от бытия-белым, даже если эти качества всегда пребывают в той или другой субстанции.) Согласно Дитриху, каждое из них принимает собственное содержание от природы; именно природа производит изменения и движения, и она способна на это лишь потому, что производит также качества с их специфическим содержанием: ведь качества суть не что иное, как начало изменения и движения<sup>104</sup>. Так, дерево изменяется в силу того, что вместо зеленого цвета принимает коричневый. Строго говоря, началом изменения служит не то или иное качество, а смена качеств. Примерно то же самое справедливо в отношении количеств: они тоже служат началом изменений. Поэтому содержание количеств, равно как и качество, тоже причиняется природой. А вот все принадлежащее к остальным категориям (отношения, места, времени и т. д.) не является началом изменения и не производится природой. Причиной содержания всех этих существенностей служит, напротив, интеллект. Он конституирует их в их соответствующей категориальной структуре, то есть в их «существенностном бытии»<sup>105</sup>.

Дитрих подробно разъясняет, каким образом отдельные категории отличаются друг от друга, и указывает критерии, с помощью

<sup>102</sup> См.: *De origine* 1, 23 (III, 143).

<sup>103</sup> Исходя из этого, Дитрих подчеркивает в *De origine* 1, 5 (III, 139): «Et sic se habent res aliorum generum respectu substantiae, inquantum sunt entia...» [«И таково расположение вещей других родов по отношению к субстанции, поскольку они — сущие...»]

<sup>104</sup> См.: *De origine* 1, 16 (III, 142).

<sup>105</sup> *De origine* 1, 20 (III, 143): «Haec autem entia, de quibus sermo est, sic sunt ab actu intellectus, quod intellectus determinat ea circa res naturae tamquam formas quasdam et modos entium naturae, et hoc secundum diversas diversorum generum determinatas naturas» [«А эти сущие, о которых идет речь, так обладают бытием от акта интеллекта, что интеллект определяет их применительно к природным вещам как некие формы и модусы природных вещей и делает это сообразно определенным природам разных родов»].

которых можно определить различные виды категориальных структур. У нас нет возможности более внимательно рассматривать здесь все эти разработки, имеющие целью обоснование и объяснение (а отчасти и модификацию) аристотелевской таблицы категорий<sup>106</sup>. В связи с этим решающее значение имеет основной тезис Дитриха о том, что интеллект служит основанием содержания всех категорий, кроме субстанции, качества и количества. В некоторых местах Дитрих выходит за пределы даже этих тезисов, а именно: он считает, что и в отношении субстанции, качества или количества природа служит их основанием только как природных вещей. Но специфическое содержание придает этим вещам интеллект<sup>107</sup>. Только интеллект способен схватывать нечто как субстанцию, качество и т. д. Коротко говоря: только интеллект в состоянии схватывать вещь вкупе с ее категориальной структурой. Отсюда Дитрих делает вывод:

Существенное бытие, видимо, заключается только в интеллекте, потому что вещь обладает данным модусом лишь постольку, постольку ее собственные начала такого рода определяются интеллектом<sup>108</sup>.

Это, естественно, радикальный тезис, нацеленный на категориальное определение всех существенностей. Ведь даже когда Дитрих признает, что различные виды существенностей существуют по природе, он тем не менее утверждает, что своим существенным бытием (а это всегда означает: своей категориальной структурой) они обладают не от природы, но получили ее от интеллекта. Интеллект служит причиной или основанием этого бытия<sup>109</sup>. Конкретно это означает: хотя деревья и бытие-зеленым имеются по природе, при-

<sup>106</sup> См. подробное изложение в работе: Flasch, 1972, а краткий обзор — в Flasch, 1983, LXIV–LXV.

<sup>107</sup> См. *De origine* 2, 32 (III, 151) и *ibid.* 51 (III, 156), где Дитрих говорит, что природа выступает причиной всех существенностей лишь «ratione fundamenti» [«в качестве основания»]. Напротив, что касается «ratio sui proprii generis» [«их собственного родового содержания»], его причиной является интеллект.

<sup>108</sup> *De origine* 5, 39 (III, 192): «Esse enim quiditativum non videtur esse nisi apud intellectum eo, quod res non habet hunc modum, nisi in quantum sibi ab intellectu determinatur propria principia huiusmodi».

<sup>109</sup> Дитрих прямо говорит о причинении, а не просто об истолковании или описании. *De origine* 5, 43 (III, 193): «...intellectus habet aliquot modo rationem causalis principii respectu rerum» [«...интеллект некоторым образом выступает причинным началом в отношении вещей»].

чиной структуры дерева как субстанции и структуры бытия-зеленым как качества выступает интеллект, и выступает именно в силу того, что постигает эти существенности как субстанции или качества. Ибо, постигая деревья и цвета, интеллект определяет их как нечто и тем самым придает им категориальную структуру.

Если принять во внимание, что интеллект нечто фундирует или производит только в отношении категориальной структуры, станет понятным, в каком смысле он является причиной. С одной стороны, он, конечно, не причина в том смысле, в каком ремесленник — причина материального предмета. Действительно, интеллект не производит деревья из древесины или дома из камней. То, что он не должен быть причиной в этом наивном смысле, явствует уже из того, что он представляет собой нематериальную способность, которая не может вмешиваться в природу и создавать нечто материальное. С другой стороны, интеллект — возможно, вопреки ожиданию — не является и такой причиной, которая производит чисто ментальные вещи. Он, конечно, в состоянии производить ментальные вещи: например, выдумывать какие-нибудь золотые горы или химеры. Но его деятельность не ограничивается созданием подобных фиктивных вещей, которые существуют исключительно в нем самом. Интеллект способен также, и даже в первую очередь, причинять *реальные* предметы, которые действительно существуют или могут существовать вне интеллекта: причинять в качестве категориально конституированных предметов.

То, что этот тезис о категориальном причинении применим не к одним лишь фиктивным предметам, явствует не только из того, что Дитрих без ограничения относит его ко всем сущим. Это очевидно также из того замечания Дитриха, что интеллект причиняет предметы как второй, так и первой интенции<sup>110</sup>. Согласно общепринятой в XIII в. терминологии, предметы первой интенции — те, что обозначаются высказываниями объектного языка, то есть высказываниями, референтами которых выступают вещи в мире, а не исключительно языковые или ментальные объекты<sup>111</sup>. Так, предметами первой интенции будут деревья и дома, а также бытие-зеленым и бытие-отцом; они обозначаются соответствующи-

<sup>110</sup> См.: *De origine* 1, 20 (III, 143 и 144); *ibid.* 5, 52–55 (III, 196–197).

<sup>111</sup> О терминологии см.: Pinborg, 1974, и Knudsen, 1982. О возникновении этой терминологии в рамках арабской логики и психологии см.: Gyekye, 1971, и Maierù, 1987.

ми выражениями объектного языка. Предметы второй интенции, напротив, не обозначаются подобными выражениями. Классические примеры таких предметов — вид и род. Действительно, соответствующие выражения «вид» и «род» обозначают не объекты в мире, а ментальные понятия для вида и рода. Вопрос о том, имеют ли эти понятия какое-либо основание во внемысленной реальности, и если да, то какое, был спорным в конце XIII в.; но бесспорным было то, что они — всего лишь понятия, а значит, продукты интеллекта. Дитрих присоединяется к этому мнению. Он утверждает, что предметы второй интенции суть «определенные формы» в интеллекте, посредством которых постигаются предметы вне интеллекта<sup>112</sup>. Тем самым он поясняет, что предметы второй интенции в противоположность предметам первой интенции существуют только в интеллекте. Подчеркивая, что интеллект фундирует, или причиняет, предметы *первой* интенции, он усиливает свой главный тезис: интеллект фундирует предметы, которые существуют (или, по крайней мере, способны существовать) в реальном мире и обозначаются высказываниями объектного языка. Фундирующая функция интеллекта не ограничивается предметами, существующими лишь в нем самом, выдумывает ли он их сам (вроде золотой горы или химеры) или производит их путем абстракции (вроде понятий вида и рода).

Конечно, интеллект не в абсолютном смысле фундирует предметы в реальном мире; он фундирует их только в отношении их категориальной конституции. Дитрих настаивает на том, что при анализе фундирования, или причинения, предмета, следует иметь в виду по меньшей мере три разных аспекта<sup>113</sup>. 1) Если рассматривать предмет со стороны его внутреннего строения, то причинами следует признать его форму и материю. Конкретно это означает: если рассматривать дерево со стороны строения его ствола, ветвей, листьев и т. д. и задаться вопросом о том, почему оно так устроено, то ответ будет гласить: потому что оно состоит из специфической формы и специфической материи. 2) Если рассматривать предмет со стороны цели, на которую он направлен, то причиной придется назвать природу: ведь именно благодаря ей дере-

<sup>112</sup> См.: *De origine* 1, 19 (III, 143), и 5, 53 (III, 197). О том, как именно определяет Дитрих предметы второй интенции, см.: de Libera, 1984.

<sup>113</sup> См.: *De origine* 1, 6 (III, 139), и 5, 37 (III, 192).

во растет и достигает определенной высоты<sup>114</sup>. 3) Наконец, если рассматривать предмет со стороны его категориальной структуры, то следует указать, как причиной нужно будет назвать интеллект. Именно интеллект схватывает дерево как субстанцию и тем самым категориально структурирует его.

Против тезиса 3 может быть, однако, тотчас выдвинуто возражение. Почему природа не может быть тем, чем категориально структурируется предмет? Ведь именно от природы дерево есть субстанция, а бытие-зеленым есть всего лишь качество. Природа структурирует предметы определенным образом. Лишь *после того*, как они таким путем структурируются, они могут соответствующим образом схватываться интеллектом и разделяться по категориям.

Подобное возражение Дитрих тотчас бы опроверг. Действительно, под природой он понимает исключительно целевой принцип, то есть принцип, согласно которому все вещи имеют определенную цель или назначение<sup>115</sup>. Так, дерево растет не случайным образом, а согласно природе; природа от начала его существования определяет, что дерево должно расти и достигнуть определенной высоты. Но природа не задает дереву его категориальной структуры. А так как все обладающее категориальной структурой получает ее либо от природы, либо от интеллекта<sup>116</sup>, то дерево, как и любой другой предмет, должно получить ее от интеллекта. Только интеллект превращает растущее от природы дерево в субстанцию. Или точнее говоря: именно интеллект придает дереву «существенное бытие» субстанцией и тем самым наделяет его категориальной структурой.

Здесь вновь проявляется выдающаяся роль, которую Дитрих отводит интеллекту (причем не только божественному, но и челове-

<sup>114</sup> В рамках аристотелевского объяснения следовало бы, естественно, сказать, что природа являет себя в специфической форме дерева. Дерево растет не потому, что природа воздействует на него извне, а потому, что оно по природе располагает формой, определяющей его рост. Отношение между формой и природой, однако, не проявляется у Дитриха.

<sup>115</sup> *De origine* 1, 12 (III, 141): «...unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, inquantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem finem» [«...всякое сущее называется природной вещью в отношении его причин, то есть постольку, поскольку актом природы назначено к некоторой цели»].

<sup>116</sup> См. прямое утверждение в *De origine* 1, 19 (III, 142).

ческому). Интеллект — не просто способность принимать самой природой структурированные предметы или каким-то образом уподобляться им в процессе познания. Дитрих вновь и вновь подчеркивает, что интеллекту следует приписывать не одни лишь рецептивные функции. Схватывая и постигая предмет, интеллект выполняет *активную* функцию: он определенным образом структурирует предмет через приложение к нему категориальных начал.

Только это и означает постигать, а именно схватывать вещь согласно определению таких ее начал<sup>117</sup>.

Следовательно, понять предмет — означает всегда постигнуть его как субстанцию, качество, количество и т. д. Или, говоря современным языком, понять предмет означает подвести его под определенную категорию. А такое подведение всегда есть дело активного интеллекта. Если бы никакого интеллекта не было, не было бы и никаких категориально структурированных предметов, а имелись бы только композиты, состоящие из материи и формы.

Но предметы структурируются интеллектом не произвольно, а согласно определенным критериям. Дитрих приводит четыре таких критерия<sup>118</sup>. Два важнейших таковы: во-первых, следует принять во внимание существенное и формальное содержание предмета (например, идет ли речь о едином предмете или о множестве предметов); во-вторых, следует обратить внимание на то, является ли он субъектом в техническом смысле слова, то есть носителем других существенностей. Только если предмет обладает существенным и формальным содержанием единого сущего и способен служить субъектом для иного, он конституируется интеллектом как субстанция: как нечто принадлежащее к первой и фундаментальной категории. Указание Дитриха на конкретные категории свидетельствует о том, что он осознает ограничения, которым подчиняется интеллект. Действительно, хотя интеллект обладает собственной продуктивностью, он не может произвольно конституировать предмет как относящийся к категории субстанции, качества или какой-либо другой. Как субстанция, предмет может конституиро-

<sup>117</sup> *De origine* 5, 26 (III, 187): «Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem...» См. также *ibid.*, 33 и 39 (III, 190 и 192).

<sup>118</sup> См.: *De origine* 2, 2–5 (III, 145).

ваться лишь тогда, когда представляет собой единство и субъект. Тем самым задаются вполне определенные признаки, вложенные в природу. Однако решающий момент, с точки зрения Дитриха, состоит в том, что именно категориальная структура в природу не вложена. Структуру, ориентируясь всякий раз на определенные заданные признаки, утверждает интеллект.

Следует принять во внимание и еще один момент. Интеллект, строго говоря, определяет или причиняет предмет не просто как предмет<sup>119</sup>. Он является причиной не просто дерева или бытия-зеленым, но того, что дерево есть субстанция, а бытие-зеленым есть качество. Тем самым его коррелятом выступает нечто составное. В каком отношении это составное находится к несоставным предметам, Дитрих, правда, не поясняет, но его тезис о том, что причиняющий интеллект относится не просто к несоставному, заслуживает внимания. А именно: он делает очевидным, что Дитрих понимает интеллект как способность, которая в прямую противоположность чисто когнитивным способностям служит не только для схватывания того или иного предмета. Интеллект придает категориальную структуру предметам только как компонентам составного (говоря современным языком, как компонентам положения дел), и это составное схватывается в пропозициях. Поэтому глубинная структура интеллектуальных операций выглядит так: «Интеллект схватывает, что *x* есть *F*», а не просто: «Интеллект схватывает *x*».

Однако Дитрих не довольствуется тем расплывчатым утверждением, что интеллект нечто схватывает. Приписывая предметам категориальную структуру, он, как уже неоднократно упоминалось, формулирует более сильное утверждение, согласно которому интеллект нечто *причиняет*. Это утверждение, естественно, вызывает вопрос: о каком виде причины здесь идет речь? В одном месте Дитрих дает на этот вопрос прямой ответ: он заявляет, что интеллект является производящей причиной<sup>120</sup>. Это утверждение

<sup>119</sup> См. прямое высказывание в *De intellectu* 17, 1 (I, 190).

<sup>120</sup> *De origine* 5, 45 (III, 194): «...intellectus respectu rerum primo et per se intelligibilium habet rationem et modum causae efficientis» [...интеллект по отношению к вещам, умопостигаемым первично и самим по себе, обладает характером и модусом производящей причины]. В дополнение Дитрих утверждает, что интеллект выступает также целевой причиной, но не для предметов, а для того человека, который является его носителем. Ибо когда интеллект деятелен и категориально конституирует предметы, человек достигает своего совершенства.

примечательно по меньшей мере в двух отношениях. С одной стороны, оно показывает, что Дитрих никоим образом не добавляет к традиционным четырем видам причин некий таинственный пятый вид причины. Категориально конституирующий интеллект тоже может быть объяснен в рамках аристотелевского учения о естественных причинах. С другой стороны, утверждение Дитриха свидетельствует о том, что он пользуется дифференцированным понятием производящей причины. Ведь, как мы уже упоминали, интеллект, безусловно, выступает производящей причиной не в том смысле, в каком ремесленник выступает производящей причиной материального предмета. Интеллект не производит предмет из куска материи. Поэтому следует проводить различие между двумя видами производящих причин, а именно: между причиной, которая нечто производит или создает *материально*, и причиной, которая нечто производит *категориально*<sup>121</sup>. Новаторский момент у Дитриха заключается в том, что даже категориальное причинение он понимает как причинение в строгом смысле, то есть как действие производящей причины. Интеллект не просто интерпретирует предметы и не просто прилагает к ним категориальные понятия, но воздействует на предметы, наделяя их категориальной структурой.

## § 15. Средневековый «коперниканский переворот»?

Все предшествующее изложение показало, что Дитрих Фрайбергский приписывает интеллекту креативную и продуктивную функцию: только благодаря интеллекту предметы обретают категориальную структуру. Но какое отношение имеет этот тезис теории интеллекта к проблематике интенциональности? Фундаменталь-

<sup>121</sup> Исходя из этого, Дитрих подчеркивает, что интеллект производит нечто не в натурфилософском смысле, но является лишь «как бы производящим». *De origine* 2, 14 (III, 147): «Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective et rei rationem quasi originaliter et informative» [«Итак, следует понимать их начало и причину применительно к интеллекту — как бы производительно; применительно к субстанции или к сущности вещи — как бы субъектно и применительно к формальному содержанию вещи — как бы начинательно и оформляюще»].

ная взаимосвязь уже была выявлена в конце § 13: если интеллект действительно структурирует предметы, то проблема в целом должна ставиться иначе, нежели у Фомы Аквинского и других авторов, сформулировавших ее в середине XIII в. в рамках дебатов вокруг интенциональности. Вопрос уже не в том, каким образом интеллект способен вступать в отношение с предметами, схватывая их с помощью особых когнитивных существенностей и отождествляясь с ними. Вопрос, наоборот, в том, каким образом интеллект способен словно нацеливаться на предметы и придавать им категориальную структуру. Решающим оказывается не то, как предметы воздействуют на интеллект, а то, как интеллект воздействует на предметы. В одном месте Дитрих прямо выражает это обращение причинного отношения:

Итак, если между интеллектом и такими его объектами имеется некоторая причинность, то она с необходимостью обнаружится скорее у интеллекта по отношению к вещам, нежели наоборот<sup>122</sup>.

В силу этого обращения причинного отношения позицию Дитриха можно было бы обозначить как радикальный поворотный пункт средневековых дискуссий: поворотный пункт, обнаруживающий поразительное сходство с «коперниканским переворотом» у Канта. Как известно, Кант отверг методологический подход традиционной метафизики, согласно которому человеческое познание направлено на предметы в мире. Согласно Канту, «следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием»<sup>123</sup>. Сходное требование за четыреста лет до Канта выдвигал, видимо, Дитрих Фрайбергский: следует допустить, что предметы сообразуются с нашим категориально конституирующим интеллектом, а не наоборот. К. Флаш указал на эту параллель во множестве высказываний и сформулировал тот тезис, что уже у Дитриха совершается «коперниканский переворот», ибо уже у Дитриха обнаруживается «прямо сформулированная теория фундирующей бытие функции

<sup>122</sup> *De origine* 5, 21 (III, 186): «Si igitur inter intellectum et huiusmodi sua objecta attenditur aliqua causalitas, necesse est ipsam inveniri potius apud intellectum respectu rerum quam e converso».

<sup>123</sup> *KrV*, Предисловие ко второму изданию, В XVI.

нашего теоретического мышления»<sup>124</sup>. Это, конечно, не означает, что уже у Дитриха присутствуют все элементы кантовской теории чистого разума. Речь идет о традиционном различии между действующим и возможным интеллектом и о развитой на аристотелевском основании теории продуктивного интеллекта. Точно так же это не означает, что Дитрих просто предвосхищает кантовское учение о категориях. Очевидно, что Дитрих в своем учении о категориях, и особенно в определении отдельных категорий, строго придерживается аристотелевской таблицы категорий, а Кант, напротив, считает ее бессистемной и поэтому отбрасывает. Параллель, на которую указывает Флаш, состоит лишь в том, что Дитрих, как и позднее Кант, приписывает интеллекту продуктивную, «фундирующую бытие», а не чисто рецептивную функцию.

Итак, уже в конце XIII в. совершился «коперниканский переворот»? Этот вопрос требует дифференцированного ответа, в котором были бы приняты во внимание исторические предпосылки позиции Дитриха. Действительно, Дитрих понимал собственную теорию конститутивной функции интеллекта не как отказ от теорий своего времени, а, напротив, как дальнейшее развитие и углубление уже существующих позиций: правда, такое развитие, которое в отдельных пунктах подразумевает также дистанцирование от прочих авторов XIII в.<sup>125</sup> Особенно заметно дистанцирование Дитриха от собрата по ордену — Фомы Аквинского, с которым он прямо или скрыто полемизирует во многих трудах<sup>126</sup>. В сравнении с Фомой у Дитриха отмечается изменение по меньшей мере в трех пунктах.

<sup>124</sup> Flasch, 1972, 196. См. также: Flasch, 1978, 1983 и 1984. В более поздних текстах, правда, Флаш аргументирует более осмотрительно. В частности, в Flasch, 1983, LXXX–IX, он указывает на «различие между двумя разными мирами» и подчеркивает: «Мы чрезмерно сузили бы философское значение Дитриха, если бы прочитывали его только как предшественника Канта». Тем не менее Флаш твердо придерживается своего основного тезиса, сформулированного еще в 1972 г., согласно которому обнаруживается ясная параллель между замыслами Дитриха и Канта.

<sup>125</sup> В *De origine* 1, 9 (III, 138) Дитрих прямо заявляет, что хотел бы исследовать конститутивную функцию интеллекта «secundum philosophos et maxime Peripateticos» [«согласно философам, и особенно перипатетикам»]. Стало быть, уже само его намерение отличается от намерения Канта. Он хочет не преодолеть более раннюю традицию или порвать с ней, а развивать дальше традиционный перипатетический подход.

<sup>126</sup> Как показал Mojsisch, 1980, в некоторых центральных пунктах (например, в том тезисе, что интеллект *сущностно* есть интеллект) он дистанцируется также от Альберта Великого.

Во-первых, Дитрих поддерживает тот тезис, что, как уже утверждалось в § 13, интеллект *всегда* активен, а не просто должен быть активирован. Так как его активность есть когнитивный акт, это означает: интеллект всегда когнитивно деятелен и всегда нечто постигает, не испытывая нужды в активации со стороны внешних предметов. Он способен к этому в силу того, что сам причиняет постигаемое. Этот тезис фундаментально отличен от тезиса Фомы, считавшего, что интеллект способен постигать нечто только тогда, когда он нематериальным образом принимает в себя предметы. Во-вторых, Дитрих полагает, что человеческий интеллект может постигнуть все через свою сущность, тогда как Фома придерживался того мнения, что на это способен только Бог<sup>127</sup>. Согласно Фоме, человеческий интеллект всегда нуждается в когнитивном вспомогательном средстве, опосредующем между областью нематериального и областью материального. Дитрих же отвергает это мнение<sup>128</sup>, полагая, что между нематериальным интеллектом и материальным предметом нет никакого зазора. А именно: то, что постигает интеллект, заведомо нематериально: это категориальная структура предметов. Хотя она присутствует в материальных предметах, а не в одних лишь ментальных сущих, она нематериальна. Так, бытие-сущностью или бытие-качеством не являются материальной составной частью наряду с другими материальными составными частями, но всего лишь нематериальной категориальной структурой. Наконец, в-третьих, Дитрих полагает, как уже неоднократно подчеркивалось, что интеллект в буквальном смысле нечто производит. Он служит производящей причиной, которая наделяет предметы категориальной структурой. Для Фомы, напротив, интеллект вовсе не является причиной в этом смысле. Естественно, Фома тоже приписывает действующему интеллекту причинную функцию: по его мнению, благодаря операции интеллекта потенциально постигаемые предметы становятся актуально постигаемыми в результате абстрагирования умпостигаемых *species*<sup>129</sup>. Но абстрагированием

<sup>127</sup> См.: *De visione* 1.1.5, 1 (I, 30); для сравнения: Thomas Aquinas, STh I, q. 84, art. 2, corp.

<sup>128</sup> Как было показано в прим. 92–93, Дитрих не отрицает огульно существование когнитивных вспомогательных средств. Он лишь отвергает тот тезис, что интеллект нуждается в таких вспомогательных средствах, чтобы перейти в активное состояние.

<sup>129</sup> См.: *Quaestio disp. De anima*, art. 4, corp.; STh I, q. 85, art. 1, corp.

*species* эта деятельность ограничивается. Перед интеллектом стоит задача — через абстрагирование схватить общую природу предмета; однако перед ним не стоит задачи категориально конституировать предметы. Для Фомы предметы уже *in natura* [по природе] категориально конституированы.

Если учитывать эти три различия, позицию Дитриха действительно можно признать самостоятельной, критически дистанцированной от влиятельной в конце XIII в. теории Фома Аквинского. Тем не менее при ее оценке необходима осторожность. Эта позиция представляет собой не столько переворот или разрыв с предшествующими теориями, сколько творческий синтез и переработку уже существующих теоретических элементов. Это обнаруживается при более внимательном рассмотрении трех указанных тезисов. Так, первый тезис о том, что интеллект всегда активен, есть не что иное, как последовательное отстаивание утверждения, которое присутствует уже у Аристотеля. Аристотель прямо заявляет, что действующий интеллект не таков, что «иногда мыслит, а иногда не мыслит»<sup>130</sup>. Напротив, он отличается непрерывной активностью. Именно этот подлинно аристотелевский тезис защищает Дитрих против смягчающих интерпретаций<sup>131</sup>.

Второй тезис, согласно которому интеллект познает все через свою сущность, тоже отнюдь не нов. Он представляет собой последовательное развитие второго главного тезиса «Книги о причинах» («*Liber de causis*»). Действительно, в пропозиции XII (109) этого неоплатонического текста речь идет о том, что всякая умная субстанция постигает собственную сущность; а в пропозиции XIV (124) утверждается, что умная субстанция, постигающая собственную сущность, вновь обращается полным обращением (*reditio completa*) к своей сущности<sup>132</sup>. В основе этих утверждений лежит признание трехступенчатого процесса: сначала ум схватывает свою собственную сущность, затем он познает ее через сущность других сущих и, наконец, вновь полностью обращается к собственной сущности. Решающий момент состоит в том, что он способен по-

<sup>130</sup> См.: *De anima* III, 5 (430a, 22).

<sup>131</sup> Прежде всего он отстаивает этот тезис против его смягчения у Фома, считавшего, что высказывание Аристотеля относится к действующему интеллекту не безоговорочно, а лишь постольку, поскольку он актуален. См. *STh* I, q. 79, art. 4, ad, 2.

<sup>132</sup> См.: *Liber de causis* (ed. Pattin, 1966, 74 и 79).

знавать другие сущие, поскольку они уже вложены в его собственную сущность; поэтому познание его собственной сущности подразумевает познание иного<sup>133</sup>. Трехступенчатый познавательный процесс всегда имеет своим начальным пунктом собственную сущность. Именно эту точку зрения перенимает Дитрих, когда утверждает, что интеллект тем же актом, каким он постигает самого себя, постигает также все внеположное ему самому<sup>134</sup>. Все, что он постигает, всегда уже вложено в его сущность<sup>135</sup>. Поэтому интеллект способен через собственную сущность постигать и все остальное, не нуждаясь в активации извне. Если принять во внимание это разъяснение второго тезиса, окажется, что Дитрих не выдвигает никакого нового утверждения, он лишь прилагает к человеческому интеллекту толкование, которое в «*Liber de causis*» относилось ко всем умным субстанциям вообще.

На этом неоплатоническом фоне становится понятнее также третий тезис Дитриха — главный тезис, если рассматривать его с точки зрения «фундирующей бытие» функции. Очевидно, что интеллект способен категориально конституировать предметы, потому что он уже содержит их в себе. Дитрих даже поясняет, каким образом интеллект содержит их в себе: он есть прообраз (*exemplar*) всех возможных предметов<sup>136</sup>. На этом основании интеллект не должен принимать в себя предметы в процессе абстрагирования: он уже заключает их в себе в виде прообразов и позволяет им изойти из себя; и способен он к этому в силу того, что сам исходит из божественного интеллекта. Как уже было показано в § 13, он есть образ Божий. Тем самым выстраивается законченная причинная цепочка в неоплатоническом смысле: божественный интеллект, как первый и неограниченно активный интеллект, есть первообраз всего сущего; от него происходит человеческий интеллект, который равным образом есть интеллект сущностный и потому равным образом сущностно (хотя и вторично) является прообразом всего сущего. Все сущие исходят из него, но не поскольку он создает их ма-

<sup>133</sup> *Liber de causis* XII. 112 (ed. Pattin, 1966, 75): «Et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea» [«И когда он познает свою сущность, он познает остальные вещи, подчиненные ей, поскольку происходящие из нее»].

<sup>134</sup> См.: *De visione* 1.1.3, 5 (I, 17).

<sup>135</sup> Поэтому Дитрих говорит в *De visione* 1.1.3.1, 3 (I, 28), что интеллект, строго говоря, не постигает ничего, кроме самого себя.

<sup>136</sup> См.: *De visione* 1.1.4, 1 (I, 28).

териально, а поскольку он конституирует их категориально. В этой конститутивной деятельности он подобен божественному интеллекту.

Если принять во внимание эту неоплатоническую по духу аргументацию, которую Дитрих развивает в трудах, посвященных теории интеллекта, то можно в некотором смысле говорить о «фундирующей бытие» функции интеллекта. Действительно, Дитрих отбрасывает теории, приписывающие интеллекту исключительно рецептивную или абстрагирующую функцию. В этом пункте, безусловно, следует согласиться с К. Флашем. Однако теория Дитриха еще не является в силу этого «коперниканским переворотом» или исходным пунктом нововременной философии<sup>137</sup>. Скорее следует охарактеризовать ее как неоплатонический переворот, или, еще вернее, как неоплатоническую трансформацию аристотелевской теории интеллекта, а вместе с ней и аристотелевской теории интенциональности<sup>138</sup>. Проникшись духом «*Liber de causis*», Дитрих

<sup>137</sup> То, что она еще не знаменует начала философии Нового времени, подтверждается уже тем фактом, что Дитрих всегда объясняет человеческий интеллект в его зависимости от интеллекта божественного: человеческий интеллект лишь постольку выполняет свою фундирующую бытие функцию, поскольку происходит от божественного интеллекта, а он в качестве Первопричины лежит в основании всего универсума. Поэтому Halfwassen, 1997, 352, справедливо утверждает вопреки К. Флашу, что «Дитрих прямо называет основанием мира божественное Единое и связывает это основание как с конституированием интеллекта, так и с сотворением природы». Кроме того, когда ставится вопрос о зарождении нововременной философии в Средние века, требуется фундаментальная методологическая осмотрительность. Такая постановка вопроса не только предполагает определенную интерпретацию средневековых элементов теории, но и молчаливо исходит из определенного понимания философии Нового времени. Считается (см. Flasch, 1972, равно как и Halfwassen, 1997), что нововременная философия — это, по сути, теория субъективности. Но если принять во внимание другие теории, существующие внутри философии Нового времени, — например, натурфилософию или теорию науки, — то против такого допущения можно выдвинуть немало возражений. Поэтому в перспективе дифференцированного суждения о нововременной философии мне кажется сомнительным искать в Средних веках теорию автономного творческого субъекта и усматривать в ней исходный пункт философии Нового времени.

<sup>138</sup> Следует принять во внимание, что Дитрих не просто заменяет аристотелевский подход неоплатоническим или вообще игнорирует аристотелевскую теорию. Напротив, он принимает аристотелевский подход и пытается отстоять его перед лицом неверных интерпретаций (например, перед лицом того заблуждения, что интеллект не всегда активен), сочетая его с неоплатоническими элементами теории. Как мы уже отмечали, в *De origine*, Prooemium, 9 (III, 138), Дитрих прямо утверждает, что собирается исследовать вопрос о конститутивной операции интеллекта «secun-

исследует отнюдь не эмпирический вопрос о том, каким образом интеллект на основе чувственных впечатлений способен относиться к предметам в мире. Он скорее сосредоточен на вопросе о том, каким образом богоподобный интеллект человека способен относиться к предметам в мире, *исходя из себя самого*, и каким образом он может через такое отношение конституировать их в определенном смысле. Действительно, Дитрих не просто воспроизводит неоплатоническую идею эманации вещей из интеллекта: он применяет эту идею новаторски, прилагая ее к проблеме категорий. С его точки зрения, интеллект конституирует предметы не безоговорочно, а в отношении их категориальной структуры. И хотя соответствующую структуру Дитрих объясняет ссылкой на аристотелевское учение о категориях, его обоснование конститутивной операции интеллекта имеет однозначно неоплатоническую природу.

Что касается этого неоплатонического основания, здесь мало поможет параллель с кантовской теоретической программой. Намерение Дитриха состоит не в том, чтобы «изменить прежний образ действия метафизики» и «по примеру геометра и естествоиспытателя произвести в ней совершенную революцию»<sup>139</sup>. Он стремится не столько к революционному преобразованию метафизики, сколько к последовательному применению неоплатонических максим, особенно тех основоположений, что человеческий интеллект богоподобен и содержит в себе все предметы в виде первообразов: основоположений, которые чужды Канту. Поэтому Дитрих не ставит себе целью показать, как и почему определенный акт познания возможен без обращения к опыту. Столь же мало озабочен он и объяснением того, что представляют собой категориальные понятия как «чистые рассудочные понятия» и каким образом они могут быть дедуцированы. Скорее он пытается детально прояснить, в чем заключается продуктивность человеческого интеллекта и каковы выводы из его архетипического характера. Коротко говоря, Дитрих трудится над экспликацией тех следствий, которые проистекают из неоплатонической теоретической

---

dum philosophos et maxime Peripateticos» [«согласно философам, и прежде всего перипатетикам»]. Было бы поэтому неуместным безоговорочно противопоставлять его позицию аристотелевской.

<sup>139</sup> KrV, B XXII.

программы для аристотелевского понимания интеллекта, а не над утверждением некоей новой программы.

Приложение неоплатонической программы к проблематике категорий — несомненно, гениальный ход Дитриха. Тем самым ему удастся не только описать категориальную структуру предметов в рамках предикативного анализа по примеру большинства его современников, но и обосновать эту структуру. Однако с точки зрения проблематики интенциональности в его теории обнаруживаются некоторые спорные моменты. Следует указать в заключение на три таких момента.

Первый момент связан с обращением Дитриха к интеллекту как причине. Как было показано в § 13, он обосновывает это обращение тем утверждением, что, когда причина не заключается в самом предмете (например, форма или материя), она должна находиться вне предмета. В таком случае она находится в природе или в интеллекте. Так как причина не находится в природе (природа нацелена лишь на то, посредством чего предмет способен исполнять свои естественные операции), остается, что причиной категориальной структуры может быть только интеллект<sup>140</sup>. В этой аргументации прежде всего бросается в глаза, что Дитрих приписывает природе в высшей степени ограниченную функцию. Утрируя, можно сказать так: ему удастся максимизировать интеллект (считать его не только началом понимания, но и началом причинности) лишь за счет минимизации природы (ограничения природы областью естественных операций, не подлежащих дальнейшему объяснению). А это применительно к природе представляется спорным. Во-первых, можно возразить, что природа в тех контекстах, где осуществляются процессы изменения, выступает в качестве высшего принципа, регулирующего так называемые естественные операции (рост, питание, движение и т. д.); но в иных контекстах, где речь идет о конституировании предметов, ей можно приписывать и другие функции. Так, можно было бы выдвинуть тот довод, что именно природа делает дерево субстанцией, а цвет, напротив, — качеством: природа наделяет сущее определенной структурой, причем независимо от того, познает ли также интеллект эту структуру и приписывает ли ее сущему. Заранее

<sup>140</sup> См.: *De origine* 1., 18–19 (III, 142).

ограничивая природу выполнением так называемых естественных операций, Дитрих существенно сужает область ее действия.

Во-вторых, аргументация Дитриха спорна и в отношении интеллекта. Определяя интеллект как причину исключительно *ex negativo*, он не объясняет, откуда у интеллекта способность причинять категориальную структуру. То, что он обладает именно такой способностью, — не просто следствие не-обладания ею со стороны природы: ведь тем, чем не обладает природа, необязательно обладает интеллект. Для причиняющей способности требуется позитивное обоснование. Можно было бы, вероятно, привести то обоснование, которое содержится в текстах Дитриха о теории интеллекта. Аргументация могла бы выглядеть так: интеллект есть прообраз всех вещей и поэтому способен быть их причиной. Но и такое обоснование недостаточно, если не углубить его. Ведь из того факта, что интеллект есть прообраз, следует только то, что он есть также причина, но не следует непосредственно, что он есть причина в определенном, специфическом смысле. В силу чего интеллект способен причинять некоторое сущее именно как субстанцию, или качество, или количество и т. д.? В силу чего он способен придавать определенному сущему именно категориальную, а не, скажем, формальную или какую-то другую структуру? На эти вопросы в текстах Дитриха ответа нет. Но удовлетворительное объяснение проблематики интенциональности требует ответа. Ведь если тот факт, что интеллект направлен на что-то, означает, что он направлен на что-то как на субстанцию, или качество, или количество и т. д., то следует объяснить, почему конституирующее действие в интенциональном акте направлено именно на *категориальную* структуру. Является ли она фундаментальной структурой, изначально заложенной в интеллекте в качестве прообраза? Или речь идет о структуре, которую выстраивает сам интеллект и проецирует ее на предметы?

Второй спорный момент касается отношения интеллектуальной операции к другим когнитивным операциям. Как было показано в § 13, Дитрих проводит тщательное различие между тремя видами когнитивных операций, а именно: чувственным, рассудочным и интеллектуальным познанием. Он считает, что интеллектуальное познание трансцендирует оба других вида познания, так как направлено не на индивидуальный или универсальный

аспект предмета, а только и единственно на «простую сущность», которая заключается в категориальной структуре. Но Дитрих не раскрывает в деталях, каким способом осуществляется это трансцендирование. Он просто заявляет, что интеллектуальное познание охватывает оба других вида познания и включает их в собственную актуальность, однако не объясняет этого включения<sup>141</sup>. Так как он к тому же утверждает, что интеллектуальное познание не оторвано от чувственного и рассудочного (ведь через свою собственную сущность интеллект причиняет все), возникает вопрос: каково тогда отношение интеллектуального познания к двум другим видам когнитивных операций? Как, например, относится конститутивная операция моего интеллекта, в которой я познаю стол как субстанцию, к моему видению определенного стола, к моему представлению о столе и к моему памятованию стола? На этот вопрос у Дитриха нет ответа. Складывается впечатление, что он понимает богоподобный и постоянно активный интеллект как самодостаточную когнитивную способность.

Против этой критики можно было бы выдвинуть то возражение, что в текстах есть места, где наряду с интеллектом Дитрих принимает во внимание и другие когнитивные способности. Важнейшими являются те места, в которых он вводит понятие *ens conceptionale* [схваченного сущего]. Под *entia conceptionalia* [схваченными сущими] он понимает прежде всего все то, «чье бытие состоит в некоем схватывании»<sup>142</sup>. Но так как схватывание (*conceptio*) может осуществляться разными способами, следует различать также разные виды *entia conceptionalia*. Дитрих называет четыре вида<sup>143</sup>. 1) Прежде всего нечто может схватываться телесными чувствами (точнее: быть зримым, обоняемым, воспринимаемым на вкус и т. д.) и благодаря этому обладать в теле «схваченным бы-

<sup>141</sup> Так, в *Quaestio* 1.2, 4 (III, 295) он ограничивается следующим: «Intellectivum autem ab utroque, scilicet rationali et sensitivo, distinguitur, non cum exclusione eorum, sed, ut ita dicatur, cum quadam collectione et comprehensione utriusque eorum in sui superexcedenti actualitate...» [«Интеллектуальное же (познание) отличается от обоих, то есть от рассудочного и чувственного, не исключая их, но, так сказать, охватывая и включая их в свою сверхпревосходящую актуальность...»]

<sup>142</sup> *De substantiis spiritualibus* 4, 2 (II, 305): «Dico autem entia conceptionalia, quorum esse in quadam conceptione consistit...» См. также *De visione beatifica* 3.2.9.1, 6 (I, 86), о других местах — Mojsisch, 1984.

<sup>143</sup> См.: *De substantiis spiritualibus* 4, 8 (II, 306).

тием». 2) Далее, нечто может схватываться способностью представления и благодаря этому обладать в такой способности «схваченным бытием». 3) Далее, нечто может схватываться интеллектом сообразно началам, внутренне присущим вещи, и обладать соответствующим «схваченным бытием» в интеллекте. 4) Наконец, нечто может схватываться интеллектом сообразно его собственным началам и этим особым способом обладать в интеллекте (вернее, только в активном интеллекте) «схваченным бытием».

В этом списке речь идет, очевидно, об иерархическом порядке различных способов, какими вещь пребывает в когнитивной способности. Только что приведенный пример может служить краткой иллюстрацией этих четырех способов. Когда мы видим стол и касаемся его, мы получаем определенные ощущения, которые позволяют столу определенным образом — визуально или тактильно — существовать в нашем органе чувства. Но мы можем также представить себе стол, даже когда его нет перед нами и когда мы поэтому не получаем никаких визуальных или тактильных впечатлений. Тогда стол существует только в нашей способности представления. Вдобавок к этому мы можем попытаться понять сущностные свойства стола, причем независимо от того, представляем ли мы себе тот или этот конкретный стол. Тогда стол, сообразно его собственным сущностным свойствам, или конструктивным принципам, существует в интеллекте. Наконец — и это решающий пункт, — мы способны, если следовать Дитриху, схватывать стол сообразно тем началам, которые вложены в активный интеллект и прилагаются к столу. Это не что иное, как категориальные начала. А именно: активный интеллект схватывает стол как субстанцию, а не качество или количество. Можно сказать (хотя Дитрих не формулирует этого прямо), что в силу своей категориальной конструкции стол обладает в интеллекте категориальным схваченным бытием.

Трудность заключается только в том, что Дитрих хотя и признает четыре разных вида «схваченного бытия» и тем самым указывает на различные когнитивные способности, однако не поясняет, каким образом эти когнитивные способности соотносятся между собой. Например, как это возможно, что я вижу стол как предмет с определенными свойствами и *одновременно* схватываю его как субстанцию? Или, в терминологии Дитриха: как может стол одновременно обладать в телесной способности телесным «схвачен-

ным бытием», а в интеллекте, напротив, чисто интеллектуальным «схваченным бытием»? Дитрих ограничивается тем указанием, что, поскольку существуют разные когнитивные способности, следует принимать во внимание разные уровни «схваченного бытия». Однако он не объясняет, как отдельные способности связаны друг с другом. Поэтому он упускает из виду ту сторону дела, которую подчеркивали его предшественники (среди них такие разные авторы, как Фома Аквинский и Петр Иоанн Оливи): так как интеллектуальная способность есть только одна из когнитивных способностей наряду с другими и так как все способности, взятые вместе, образуют единство, необходимо объяснить их взаимодействие. Необходимо показать, в каком отношении стоят друг к другу восприятие, представление и мышление. Дитрих, судя по всему, упускает из виду это отношение, сосредоточиваясь на действиях интеллекта и лишь мимоходом упоминая операции прочих способностей (прежде всего чувственного восприятия).

Эта спорная сосредоточенность на интеллекте обнаруживается также в оценке Дитрихом отношения между интеллектом и человеческой душой. С одной стороны, Дитрих подчеркивает вопреки Аверроэсу, что каждый человек обладает индивидуальным интеллектом<sup>144</sup>: он отбрасывает гипотезу о надындивидуальном интеллекте. С другой стороны, он не сторонник того тезиса, что индивидуальный интеллект по своей сущности соединен с прочими душевными способностями и что в силу этого каждый человек обладает индивидуальной душой, в которой на разных уровнях проявляются разные способности: вегетативная, чувственная, интеллектуальная. Дитрих, напротив, считает, что по отношению к душе интеллект выступает внутренним причинным началом (*principium causale*), подобно тому, как сердце выступает причинным началом по отношению к живому существу<sup>145</sup>. Тем самым Дитрих приписы-

<sup>144</sup> *De intellectu* II.13, 1 (I, 155): «...intellectus agens est singulus singulorum et unus uniuscuiusque, secundum singulos homines multiplicatus et numeratus» [«...действующий интеллект — единичный у единичных людей и один у каждого, умножаемый и исчисляемый по числу отдельных людей»].

<sup>145</sup> *De intellectu* II.2, 1 (I, 147): «...intellectus agens est principium causale ipsius substantiae animae, principium, inquam, secundum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali» [«...действующий интеллект есть причинное начало самой субстанции души, а именно некое внутреннее субстанциальное начало, подобно сердцу в живом существе»].

вает интеллекту совершенно особую роль. Действительно, он усматривает в интеллекте — в отличие, например, от Фомы Аквинского — не одну из способностей души наряду с другими, а нечто фундаментальное, без чего остальные душевные способности не могут ни существовать, ни активно действовать. Но тем самым Дитрих изымает интеллект из числа способностей души и создает разрыв между ним и этими способностями<sup>146</sup>. Прежде всего он создает разрыв между интеллектом и способностью восприятия. Интеллект не опирается, как очередная когнитивная способность, на операции способности восприятия, не производит абстракций от предоставляемых ею фантазм, но действует как самодостаточная способность. Такое отграничение интеллекта от способности восприятия опять-таки ставит вопрос о том, каким образом возможна связь между перцептивной и интеллектуальной деятельностью. Как может интеллект на основе чувственных впечатлений и фантазм категориально схватывать предметы? Или, наоборот, как может способность восприятия на основе интеллектуальной деятельности схватывать предметы в определенном ракурсе? На эти вопросы у Дитриха нет ответа.

С этим тесно связан и третий спорный момент. Сосредоточивая внимание исключительно на интеллекте, причем на постоянно активном интеллекте, не нуждающемся в активации со стороны чувственного восприятия, Дитрих получает возможность успешно опровергнуть эмпирические теории, в которых интенциональное мышление пытались объяснить с помощью простых моделей рецепции и аффицирования<sup>147</sup>. Но это лишь одна сторона медали. Другая сторона — определенная недостаточность: Дитрих не сумел объяснить, какую роль играют чувственные впечатления в генезисе интенциональных актов. Если сравнивать Дитриха с Кан-

<sup>146</sup> На этот зазор справедливо указывает Suarez-Nani, 1998, 107: «...приходится констатировать разрыв между душой и ее началом, разрыв тем более парадоксальный, что это начало внутренне присуще душе, более того, представляет собой самое глубинное, что в ней есть». Тем самым Суарес-Нани вносит поправку в слишком примирительную интерпретацию А. де Либера (de Libera, 1994a, 201), который говорит о лишь кажущемся парадоксе. Это действительно парадоксальная ситуация: с одной стороны, интеллект пребывает в душе как ее внутреннее начало, но, с другой стороны, он не является частью души как одна из ее способностей, а, наоборот, отрывается от прочих способностей души.

<sup>147</sup> Flasch, 1983, LXXIX, усматривает в этом особое достижение Дитриха и параллель с Кантом.

том, как предлагает К. Флаш, то придется занять критическую позицию и признать, что Дитрих акцентирует аспект спонтанности, пренебрегая аспектом рецептивности. Это сказывается на всей теории интенциональности. Из всех многочисленных областей, которые могла бы учитывать такая теория, Дитрих анализирует лишь область интеллекта. Но и применительно к интеллекту он в своем подходе сосредоточивается только на категориальном конституировании, оставляя без ответа вопросы о том, в силу чего интеллект способен направляться на определенные составные части предмета (например, на форму или материю) или в силу чего он способен придавать словам содержание, чтобы они могли к чему-то относиться. Вопросам же, которые касаются отчасти чувственного, отчасти интеллектуального когнитивного отношения — например: «Почему мы можем видеть красное яблоко как красное яблоко?» или «Почему некто может слышать верхнее “до”?», — не уделено вовсе никакого внимания. Ответ на подобные вопросы потребовал бы анализа получения и обработки чувственных впечатлений, но напрасно искать такой анализ у Дитриха. Его теоретический подход, в коем новаторски сопрягаются друг с другом аристотелевские и неоплатонические элементы, максимизирует операции интеллекта, но при этом минимизирует операции остальных когнитивных способностей.

## § 16. Заключительные выводы

Два автора, о которых шла речь в этой части, на первый взгляд не имеют между собой ничего общего. Францисканец Петр Иоанн Оливи исходит в своей теории интенциональности из проблематики чувственного восприятия и в ходе ее рассмотрения прямо вступает в полемику с теорией *species* у перспективистов. Немецкий доминиканец Дитрих Фрайбергский, напротив, сосредоточивается на проблеме теории интеллекта и разрабатывает ее решение на неоплатоническом фоне, не углубляясь в теорию восприятия. Но, несмотря на эти различия в исходных пунктах, у обоих авторов обнаруживаются два общих фундаментальных тезиса. Во-первых, оба считают, что интеллект способен направляться на предметы *сам по себе*; и, во-вторых, оба придерживаются того взгляда, что интеллект при этом не нуждается ни в какой репрезентирующей существенности.

Первым тезисом оба автора дистанцируются от объяснительных подходов, исходящих из того, что интеллект сначала должен быть активирован и на что-то направлен, дабы иметь возможность выполнять интенциональные акты. Прежде всего они дистанцируются от такой теории уподобления, согласно которой только после того, как нематериальный интеллект с помощью особых когнитивных существенностей примет в себя материальные предметы, он сможет вступить в отношение к этим предметам. У Оливи такое дистанцирование очевидно. Он хотя и опирается на терминологию теории уподобления, однако утверждает, что под уподоблением следует понимать не рецептивный процесс, а «активное познание, в высшей степени подобное предмету и выражающее его»<sup>148</sup>. Решающим является то, что *активное* познание означает: интеллект сам по себе устанавливает отношение к чему-либо и выполняет акт, который имеет определенный предмет своим содержанием и в силу этого выражает его. Такое отношение — не просто следствие некоего «претерпевания», то есть пассивного принятия определенных впечатлений: Дитрих Фрайбергский настаивает на том, что интеллект сам по себе выполняет интенциональные акты. Это становится особенно ясным из того утверждения, что интеллект всегда актуально деятелен и всегда когнитивно направлен на что-либо<sup>149</sup>. Дитрих также утверждает, что интеллект не нуждается в активации со стороны внешнего предмета.

Вторым тезисом оба автора, естественно, отвергают любую форму репрезентативизма, правда, сосредоточиваются при этом на разных контекстах. Оливи пытается опровергнуть репрезентативистский подход прежде всего в области восприятия и интеллектуального познания. Согласно его точке зрения, ни для зрительного или слухового восприятия предмета, ни для интеллектуального схватывания нет нужды в присутствии репрезентирующей существенности. Дитрих, напротив, отвергает репрезентативизм в отношении категориальной конституции предметов. Для того

<sup>148</sup> *In II Sent.*, q. 74 (III, 130): «...dicendum quod cum dicitur, “omnis cognitio fit per assimilationem ad obiectum”, perinde est acsi dicatur “omnis cognitio fit per actualem cognitionem obiecto simillimam eiusque expressivam”» [«...следует сказать, что, когда говорят: “Всякое познание совершается через уподобление объекту”, — это равнозначно тому, как если бы было сказано: “Всякое познание совершается через актуальное познание, в высшей степени подобное предмету и выражающее его”»].

<sup>149</sup> См. прим. 86.

чтобы интеллект мог схватить некоторую существенность как субстанцию, качество, количество и т. д., он не нуждается ни в какой репрезентирующей идее<sup>150</sup>. Действительно, интеллект как прообраз (*exemplar*) есть причина категориальной структуры любых вещей и поэтому сам по себе способен конституировать определенную существенность как субстанцию, качество, количество и т. д. Основание для такой особой операции, которую Дитрих приписывает интеллекту, лежит не столько в докантовской теории разума, как это отчасти признано в новейших исследованиях, сколько в неоплатоническом по своему характеру понимании интеллекта.

Тем тезисом, что интеллект не нуждается ни в каком репрезентирующем вспомогательном средстве, оба автора, особенно Оливи, дистанцируются не только от репрезентативизма, но и от модифицированного гносеологического реализма. Как было показано в § 10, Оливи начисто отрицает существование умопостигаемой *species*, даже той, которая, как считал Фома Аквинский, служит не первым объектом схватывания со стороны интеллекта, но исключительно вспомогательным средством, через которое интеллект схватывает нечто. Согласно Оливи, если видеть в *species* когнитивное средство, пришлось бы признать, что интеллект сперва схватывает непосредственно данное ему когнитивное средство и лишь во вторую очередь предъявленный ему через это средство предмет. Тем самым пришлось бы признать, что предмет схватывается косвенно и, так сказать, неявно. Именно с целью избежать такого следствия и обеспечить *непосредственное* когнитивное отношение Оливи настаивает на том, что интеллект способен выполнять интенциональные акты без помощи *species*.

За этой аргументацией стоит действительно фундаментальное разногласие с Фомой Аквинским. Действительно, Фома имеет воз-

<sup>150</sup> Следует подчеркнуть, что для объяснения этой особой функции Дитрих не обращается к репрезентирующим сущим. Он не исключает таких сущих (или, выражаясь осторожнее, таких когнитивных вспомогательных средств) при выполнении других функций. Так, в *De origine* 5, 42 (III, 193) он заявляет, что под «интеллигибельным» можно было бы в первую очередь понимать то, «quod uno modo nominat intentionem rei sive formam apud intellectum, qua res intelligitur» [«что определенным способом именуется интенцию вещи, или форму в интеллекте, посредством которой мыслится вещь»]. Следовательно, он не исключает наличия в интеллекте вспомогательного средства, через которое вещь представляется после того, как будет конституирована. Но для конституирования ее как субстанции или качества не требуется никакой *intentio*.

возможность отстаивать существование *species* и в то же время защищать позицию гносеологического реализма, потому что исходит из тезиса о тождестве: согласно его точке зрения, содержание *species* тождественно природе предмета. Именно этот тезис о тождестве и не принимает Оливи в качестве исходного пункта. Поэтому неудивительно, что для него *species* — всего лишь некая существенность в интеллекте, отличная от материального предмета. Кто схватывает *species*, тот, согласно Оливи, имеет непосредственный доступ лишь к этой внутренней существенности, которая в лучшем случае указывает на внешний предмет благодаря своей репрезентирующей функции; прямой познавательный доступ к внешнему предмету невозможен. Отказ Оливи от тезиса о тождестве неизбежно ведет к преобразованию модифицированного реализма в репрезентативизм.

Но и собственный основной тезис Оливи, согласно которому интеллект, говоря метафорически<sup>151</sup>, сам по себе «схватывает» предметы, «направлен», или «нацелен», на них, отнюдь не бесспорен. Он тотчас ставит вопрос о том, откуда у интеллекта такая способность. Сходным образом основной тезис Дитриха Фрайбергского, согласно которому интеллект сам по себе схватывает категориальную структуру предметов, ставит вопрос о том, в силу чего интеллект способен на это. Как уже было показано, на эти вопросы оба автора дают обескураживающе простой ответ: интеллект способен на это потому, что обладает особой интенциональной способностью. К тому же речь идет о фундаментальной интеллектуальной способности, которая не может быть сведена к другим способностям, как и не может быть вложена в интеллект извне. Дитрих Фрайбергский подкрепляет это утверждение тем тезисом, что интеллект богоподобен, а потому всегда в состоянии сам по себе устанавливать отношение к предметам.

Хотя ответ обоих авторов выглядит обескураживающе простым, он с первого взгляда представляется неудовлетворительным. Разве способность к когнитивному отношению не должна разъясняться через обращение к другим способностям или свойствам? Разве не следует объяснить, в силу чего интеллект обладает интенциональной способностью? Суть позиции Оливи заключается в том, что он

---

<sup>151</sup> См. прим. 39.

как раз отрицает эти вопросы. По его мнению, способность к когнитивному отношению не поддается дальнейшему объяснению и сведению к базовым способностям или свойствам: она уже является базовой. Сходным образом Дитрих тоже отбрасывает ту точку зрения, что особую способность интеллекта устанавливать отношение к предметам и категориально структурировать их можно объяснить через обращение к чему-то фундаментальному. Если она вообще поддается объяснению, то лишь через отсылку к интеллектуальной причинности. А именно: интеллект в состоянии категориально схватывать предметы, поскольку он служит причиной их категориальной структуры. Но причинение не предшествует схватыванию; скорее интеллект схватывает предмет, сообщая ему категориальную структуру и тем самым действуя в качестве причины. Поэтому, если мы хотим объяснить способность интеллекта к когнитивному отношению, мы должны объяснять ее вкуче со способностью к категориальному структурированию.

Являются ли себя Оливи и Дитрих Фрайбергский сторонниками «магической теории интенциональности»<sup>152</sup>, когда утверждают, что интеллект сам по себе обладает фундаментальной способностью к когнитивному отношению? На этот критически важный вопрос следует ответить отрицательно. Когда оба автора приписывают интеллекту такую способность, они имеют в виду не какую-то сверхъестественную силу, склонность к некоему таинственному когнитивному излучению. Они лишь придерживаются того мнения, что в интеллекте имеется нередуцируемая и неустранимая способность, которую нельзя не принимать во внимание при объяснении интенциональных актов. А именно: эти акты нельзя объяснить просто ссылкой на причинное отношение со стороны предмета. Кто хочет объяснить, почему человек способен находиться в когнитивном отношении к дереву и даже, как утверждает Дитрих, категориально структурировать его, тот не может ограничиться ссылкой на причинное действие входных данных (например, чувственных впечатлений). Через простое принятие и обработку таких данных человек еще не в состоянии выполнить интенциональный акт. Он в состоянии выполнить его лишь пото-

<sup>152</sup> Это выражение восходит к Putnam, 1981, 3–5 (см. также Введение, § 1), хотя Патнэм употребляет его безотносительно к средневековым авторам.

му, что обладает универсальной базовой способностью направляться на что-то — например, на дерево. Эта способность в лучшем случае активируется входными данными, но не генерируется ими.

Когда Оливи и Дитрих Фрайбергский настаивают на том, что способность к когнитивному отношению следует признать фундаментальной способностью интеллекта, они противостоят, говоря современным языком, попытке натурализовать интенциональность. Действительно, интенциональность, по их мнению, невозможно объяснить исключительно неинтенциональными физиологическими и физикалистскими процессами. С одной стороны, натурализация исключена для них потому, что они (в прямую противоположность многочисленным авторам конца XX в.) всегда исходят из нематериальности интеллекта в целом, не сводимого ни к одному физиологическому процессу и не отождествимого с ним. В силу этого особая способность интеллекта направляться на нечто тоже представляет собой *нематериальную* способность, не сводимую к телесным физиологическим способностям. С другой стороны, натурализация для этих авторов невозможна потому, что интенциональные акты не запускаются просто через естественный ввод данных. Они запускаются лишь тогда, когда имеется в наличии особая интенциональная способность, нацеленная на предмет и устанавливающая отношение к нему как таковое. Только тогда входные данные могут быть приняты и обработаны. Стало быть, прежде всего должно иметься нечто вроде направленного внимания, которое нацеливается на предмет. А такое внимание может исходить только от интеллекта; оно не возникает через физиологические или физикалистские процессы.

Этой аргументацией оба автора указывают на чувствительное, слабое место любой теории интенциональности, пытающейся натурализовать интенциональность. Действительно, полная натурализация достижима лишь при условии, что будет показано: интенциональность возможна *исключительно* в силу физиологических и физикалистских процессов, которые со своей стороны суть не что иное, как причинные процессы<sup>153</sup>. Но каким образом через

<sup>153</sup> Таково по преимуществу понимание натурализации у Куайна. Он подчеркивает (см. Quine, 1969), что «натурализованную» теорию познания и «натурализованную» психологию следует считать частью эмпирической науки. Они призваны описать при помощи эмпирических методов те состояния, которые возникают в челове-

одни лишь причинные процессы возникает нацеленность внимания на определенный предмет? Каким образом через одно лишь воздействие дерева на мои органы чувств возникает моя внимательность к дереву? Ведь на органы чувств одновременно действует множество других предметов в моем окружении. Если бы я не сосредоточился на дереве, то не мог бы вычленить впечатления, исходящие от дерева, из полноты других впечатлений. Такая сосредоточенность на дереве есть нечто, что не может быть дано уже в физиологическом причинном отношении: напротив, она должна быть дана в дополнение к такому отношению и не может быть ни редуцирована к нему, ни отождествлена с ним.

Теоретический подход Оливи и Дитриха, акцентировавший интеллектуальную операцию сосредоточения, или направленности на предмет, стал важным вкладом в средневековые дебаты вокруг интенциональности; тем не менее он не смог реализоваться в качестве нового подхода в университетских центрах конца XIII — начала XIV в. Тому было несколько основных причин<sup>154</sup>. Но одна из них заключается, несомненно, в фундаментальной проблеме, связанной с этим подходом. Проблема эта, отчетливо проступающая у Оливи, рождается из того базового тезиса, что интеллект соотносится с внешними предметами *непосредственно*, не нуждаясь в когнитивных существенностях. Возникает вопрос: как это возможно, если не усматривать в интеллектуальных актах некие таинственные когнитивные лучи, нацеленные на предметы? Даже если внешние предметы суть первые познаваемые объекты и даже если интеллект сам по себе обладает базовой способностью нацеливаться на предметы, они должны каким-то образом сделаться доступными для него. Ведь дерево становится первым познаваемым объектом не просто потому, что стоит перед кем-то, кто наделен интеллектом. Дерево должно сначала стать для этого человека когнитивно доступным как минимум через чувственные впе-

---

ке через определенные стимулы, то есть причинные отношения, и имеют следствием новые состояния.

<sup>154</sup> Они тесно связаны с историей рецепции, до сих пор изученной лишь частично. Тот факт, что Оливи встретил сопротивление внутри собственного ордена и так и не получил титула магистра, существенно ограничивал распространение его трудов. Дитрих Фрайбергский хотя и преподавал в Париже в качестве магистра, но получил признание почти исключительно в рамках немецкой доминиканской школы. Предварительный обзор истории рецепции см. в работе: de Libera, 1994.

чатления; только на основе чувственного восприятия человек способен направить свой интеллект на дерево. Но связь между чувственным основанием и деятельностью интеллекта нуждается в объяснении. Следует проанализировать, каким образом способность интеллекта направляться на предмет благодаря принятию и обработке чувственных впечатлений фиксируется на определенном предмете — например, на определенном дереве.

Не в последнюю очередь именно на этом основании многие авторы после Оливи (например, Дунс Скот и Иоанн из Рединга) отстаивали существование *species* и других когнитивных сущностей: не для того, чтобы ввести репрезентирующие сущности, препятствующие прямому доступу к внешним предметам, но для того, чтобы объяснить, как вообще можно на основе акта чувственного восприятия выполнить нацеленный интеллектуальный акт. К тому же защитники *species* указывали на то, что наряду с направленностью на индивидуальные предметы следует объяснить направленность на общую природу предметов<sup>155</sup>. В силу чего интеллект способен нацеливаться, например, на общую природу, или сущность дерева, если он выполняет только такие акты, которые прямо направлены на то или иное дерево? Разве не нуждается интеллект в особом когнитивном вспомогательном средстве, чтобы иметь возможность схватывать общую природу? Радикально отвергая когнитивные сущности, Оливи хотя и сумел гарантировать прямое отношение к индивидуальному, однако на эти и подобные вопросы вряд ли сумел бы ответить.

Дитрих Фрайбергский вообще не учитывает связь между чувственным основанием и деятельностью интеллекта. Он анализирует исключительно конститутивные интеллектуальные операции. Но тем самым, как уже было показано в конце § 15, он оставляет без внимания кардинально значимый вопрос о том, каким образом интеллект способен нацеливаться на что-либо во взаимодействии с остальными когнитивными способностями. Каким образом способен интеллект схватывать некоторое дерево как дерево, а значит, как субстанцию, притом что одновременно зрительная способность

<sup>155</sup> На это настойчиво указывает Дунс Скот. Он считает, что только с помощью *species* интеллект способен схватить предмет *sub ratione universalis* [как универсальный]. См. подробно § 18. Иоанн из Рединга тоже подчеркивает этот пункт в *De necessitate specierum intelligibilium*, nn. 76–96 (ed. Gál, 1969, 94–99).

схватывает дерево с его определенными визуальными свойствами? Какова связь между интеллектуальной и перцептивной способностями? Вопросы такого рода побуждали многих авторов после Дитриха к исследованию не только особых операций интеллекта, но и операций других когнитивных способностей. Ибо анализ категориальной «нацеленности» на предметы ведет к объяснению лишь части проблематики интенциональности. По меньшей мере столь же важна и другая часть, относящаяся к перцептивному «схватыванию» предметов.

# Часть III

## Модель интенционального объекта: Иоанн Дунс Скот и ранние скотисты

Обе модели объяснения интенциональных актов, которые мы описывали и анализировали до сих пор, были известны и отчасти охотно принимались и много позже конца XIII в. Особенно интенсивно обсуждалась в течение всего позднего Средневековья теория формального тождества, развитая Фомой Аквинским. Однако как раз на рубеже XIII–XIV вв. серьезную конкуренцию этой модели составила теория Иоанна Дунса Скота, которая равным образом оказывала существенное влияние на дебаты вокруг интенциональности в течение всего позднего периода Средних веков. Вплоть до начала Нового времени самые разные авторы прямо или косвенно обращались к этой модели<sup>1</sup>. В краткой форме обозначим ее как *модель интенционального объекта*. А именно: она опирается на тот тезис, что интенциональность можно объяснить как направленность на объекты, обладающие особым статусом. По мнению Дунса Скота, кто когнитивно нацеливается на что-либо, тот нацеливается в первую очередь на объекты, обладающие «интенциональным», или «интеллигибельным», бытием (*esse intentionale, intelligibile*)<sup>2</sup>. Время от времени Скот говорит также об «умень-

---

<sup>1</sup> Прямое обращение к ней мы находим у скотистов XVII в., например, у Джона Панча и Бартоломео Мастри; см. об этом подробно: Hoffmann, 1999, Kap. 7. Косвенные отсылки обнаруживаются прежде всего у Декарта, который говорит об «объективном бытии» предметов в интеллекте; о «схоластическом бэкграунде» Декарта см. Norgmore, 1986, и Perler, 1996a, 100–112.

<sup>2</sup> *Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 3, n. 188 (Vat. XVI, 300): «...obiectum ut cognitum habet esse “intentionale”» [«...объект как познанный обладает “интенциональным” бытием»]. См. также *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, n. 260 (Vat. III, 158); *Ordinatio I*, dist. 36, q. u., n. 66 (Vat. VI, 298); *Quaestiones in Metaphysicam VII*, q. 18, n. 51 (OPh IV, 353).

шенном бытии» (*esse deminutum*), «объективном бытии» (*esse obiectivum*) или о «познанном бытии» (*esse cognitum*)<sup>3</sup>.

С точки зрения терминологии речь об интенциональном, или интеллигибельном, бытии не составляла никакого новшества. Она была привычна авторам XIII в. как минимум со времен латинской рецепции трактата *De anima*<sup>4</sup>. Выражение «уменьшенное бытие» во все не было скотистским изобретением; оно обнаруживается уже в арабской рецепции аристотелевской «Метафизики»<sup>5</sup>. И, естественно, выражения «объективное бытие» и «познанное бытие» тоже были известны еще до Скота: их употребляли различные авторы конца XIII в. в гносеологическом и теологическом контекстах<sup>6</sup>. Новым у Скота был не столько набор терминов, сколько особое применение этой терминологии к формулировке его собственной самостоятельной теории интенциональности. Основной тезис этой теории, однако, тотчас вызывает различные вопросы. Прежде всего встает онтологический вопрос о том, что следует понимать под интенциональным объектом. Идет ли при этом речь об особом виде единиц сущего? Или о существенностях, которые каким-либо способом могут быть сведены к ментальным или внementальным объектам? Далее, встает психологический вопрос о том, как мы получаем доступ к интенциональным объектам. Даны ли они непосредственно нашему уму? Или нам приходится выполнять определенные когнитивные операции для их постижения? Наконец, встает также эпистемологический вопрос о том, какого рода знание мы обретаем в нашей «направленности» на интенциональные объекты. Приобре-

<sup>3</sup> Эти выражения употребляются как синонимы в *Ordinatio* I, dist. 36, q. u., nn. 32–36 и n. 47 (Vay. VI, 283–285 и 289). См. также *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 386 (Vat. III, 235); *ibid.*, Appendix A (Vat. III, 363); *Ordinatio* IV, dist. 16, q. 2, n. 13 (Vivès XVIII, 477b); *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 1, n. 271 (Vat. VII, 526); *Lectura* II, dist. 3, pars 2, q. 1, n. 246 (Vat. XVIII, 307); *Quaestiones in Metaphysicam* V, q. 1, n. 77 (OPh III, 411) и VII, q. 19, n. 32 (OPh IV, 367).

<sup>4</sup> Об истории рецепции см. Sorabji, 1991 (с текстами в Приложении), и Tweedale, 1992.

<sup>5</sup> См. Maurer, 1950, который указывает на соответствующие места у Аверроэса и в «*Metaphysica Nova*» (латинском переводе арабской версии «Метафизики»).

<sup>6</sup> Особенно популярны были эти выражения в дискуссиях вокруг статуса идей в божественном интеллекте. О значении этих дискуссий на исходе XIII в. см. Hamesse, 1990, и Hoenen, 1997. Согласно de Rijk, 1990, перенос этой терминологии из теологического контекста в теоретико-познавательный — прежде всего заслуга Генриха Гентского. Действительно, Генрих подчеркивал, что предмет в качестве объекта интеллекта (в первую очередь божественного, во вторую — человеческого) обладает объективным бытием.

таем ли мы благодаря ей знание лишь ограниченного класса сущест-  
венностей или также знание предметов в мире? Ответить на эти  
вопросы возможно лишь при условии более точного определения  
того более широкого контекста, в котором формировалась скотист-  
ская теория интенциональности. Действительно, эта теория состав-  
ляет часть более обширной теоретико-познавательной программы,  
в которой предпринималась попытка обосновать — в детальном  
опровержении скептических возражений — возможность *естест-  
венного* познания, а значит, и возможность *естественного* интенцио-  
нального когнитивного акта. Что такое интенциональные объекты  
и какого рода знание мы приобретаем, познавая эти объекты, можно  
объяснить лишь при условии, что доказана принципиальная возмож-  
ность естественным образом вступать в отношение к этим объектам.  
Поэтому сначала следует представить доводы Скота в защиту есте-  
ственной интенциональности (§ 17), и только после этого, на следу-  
ющем шаге (§ 18–21), мы сможем подробнее рассмотреть отдельные  
элементы его теории интенциональных объектов, а также разработ-  
ку этой теории двумя непосредственными последователями Скота.

## § 17. Отстаивание естественной интенциональности

Скот разрабатывал свою теоретико-познавательную программу  
в остром противостоянии с соперничающей программой Генриха  
Гентского. На исходе XIII в. она была чрезвычайно влиятельной  
и получила известность как программа божественной иллюмина-  
ции<sup>7</sup>. Основной тезис этой программы можно кратко сформули-  
ровать так: человек не может естественным путем, то есть посред-  
ством только естественных когнитивных способностей, обрести  
знание о предметах в мире. Знание в строгом смысле возможно  
лишь при помощи божественного просвещения [*illuminatio*]. Ген-  
рих обосновывает этот тезис, влекущий за собой серьезные по-

---

<sup>7</sup> Далее я обсуждаю эту программу в том виде, в каком она была воспринята Ско-  
том в его *Ordinatio* и *Lectura*. При этом я не касаюсь вопроса о том, соответствует ли  
эта рецепция собственной теории Генриха Гентского во всех ее пунктах. Я также не  
буду подробно рассматривать августиновское основание этой теории. Детальный  
анализ позиции Генриха и сравнение с ее изложением у Скота проводят Brown, 1984,  
Marrone, 1988, и Pasnau, 1995.

следствия, прежде всего проводя различие между двумя видами познания<sup>8</sup>.

С одной стороны, имеется познание истинного (*cognitio veri*). Оно заключается в схватывании предмета в его конкретной ситуации и в его данности познающему. Чтобы пояснить это современным примером: когда я стою перед зеленым деревом и схватываю его, я обладаю познанием истинного. Ибо в этом случае я схватываю дерево именно таким, каким оно дано и проявляет себя в конкретной ситуации. Генрих признает, что мы, люди, способны обрести естественным путем такого рода знание. Действительно, при правильном употреблении наших способностей чувственного восприятия и интеллекта мы в нормальном случае (то есть не в случае обмана чувств и галлюцинаций) способны схватывать материальные предметы такими, каковы они в действительности. Но этот вид познания весьма ограничен. Он поставляет нам информацию только об актуальном, чувственно воспринимаемом состоянии предметов в конкретных ситуациях. Он ничего не сообщает нам, однако, о том, как эти предметы ведут себя в других ситуациях или каким образом они в силу своей сущностной структуры должны вести себя в любых ситуациях.

С другой стороны, имеется познание истины (*cognitio veritatis*). Оно заключается в установлении соответствия между конкретным предметом и его прообразом, или образцом (*exemplar*)<sup>9</sup>. Согласно Генриху, нужно проводить различие между тварным и нетварным образцами. Тварный образец — это умопостигаемая *species*, которая абстрагируется от чувственных впечатлений и существует в человеческом уме; нетварный образец — идея в божественном уме. Таким образом, тварный образец дерева — это *species* дерева, то есть когнитивная существенность в моем интеллекте, образованная на основе зрительных, тактильных и прочих чувственных впечатлений дерева. Нетварный образец, напротив, — это идея дерева, неизменно и вечно существующая в божественном интеллекте.

<sup>8</sup> См. Генрих Гентский, *Summa quaestionum ordinariam*, а. 1, q. 2 (ed. Badius, 1520, 4vC). Скот суммирует это различие в *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 4, nn. 208–210 (Vat. III, 126–128).

<sup>9</sup> Скот называет это в своем изложении *conformitas ad exemplar* [сообразностью с образцом]; см.: *Ordinatio* ibid., n. 210 (Vat. III, 128).

Познание второго вида более глубокое, чем первого: действительно, на основе «познания истины» мы в состоянии определить, что в любой ситуации будет существенным для предмета. А именно: образец — тварный или нетварный — являет сущностные свойства, которыми непременно должен обладать предмет, чтобы вообще быть предметом определенного вида. Говоря конкретно, это означает: образец дерева являет именно те сущностные свойства, которыми должно обладать любое дерево в любой момент времени и в любой ситуации, чтобы вообще быть деревом. Установив соответствие между конкретным деревом и образцом, мы схватываем тот факт, что конкретное дерево действительно обладает этими сущностными свойствами. Или в краткой форме: мы схватываем тот факт, что универсальный образец подходит к конкретному дереву. Именно такого «познания истины» добиваются в научных исследованиях, ибо в них речь идет о том, чтобы определить не просто изменчивые чувственно воспринимаемые свойства предмета, но свойства сущностные.

Так вот, Генрих Гентский придерживается того тезиса, что «познание истины» возможно только при помощи нетварного образца, то есть через посредство божественной идеи<sup>10</sup>. Возможность такого познания исключительно при помощи тварного образца он исключает на трех основаниях<sup>11</sup>.

- 1) Прежде всего Генрих указывает на то, что предмет, от которого абстрагируется тварный образец, изменчив; поэтому через абстракцию можно получить в лучшем случае изменчивый образец. Но если образец призван выявить сущностные свойства, которыми предмет должен обладать в *любой* момент времени, то он должен быть неизменным, одинаково служащим в качестве прообраза в любой момент. Применительно к дереву это

<sup>10</sup> Генрих Гентский, *Summa quaestionum ordinariam*, a. 1, q. 2 (ed. Badius, 1520, 5vF); Scotus, *Ordinatio* ibid., n. 211 (Vat. III, 128): «Sed quod per tale exemplar, acquisitum in nobis, habeatur omnino certa et infallibilis notitia veritatis de re, hoc videtur omnino impossibile...» [«Но то, что через такой образец, воспринятый нами, вообще возможно достоверное и безошибочное знание истины о вещи, представляется абсолютно невозможным...»]

<sup>11</sup> См.: *Ordinatio* ibid., nn. 211–213 (Vat. III, 128–130). Следует обратить внимание на то, что Генрих никоим образом не исключает образования тварного образца. Но, будучи созданным и примененным, подобный образец, по мнению Генриха, способен привести к «познанию истины» только *вместе* с нетварным образцом.

означает: конкретное, чувственно воспринимаемое дерево изменчиво — в зависимости от времени года оно выглядит по-разному (осенью оно имеет пеструю окраску, зимой стоит голое, весной покрыто цветами и т. д.). Поэтому от него нельзя абстрагировать такой неизменный образец дерева, который являл бы сущностные черты любого дерева в любое время года. В зависимости от сезона от него абстрагируются разные образцы, в которых проявляются разные акцидентальные свойства. Но это означает, что нет единственного и неизменного образца дерева, как нет и единственной сообразности с одним образцом; а есть разные типы сообразности с разными образцами (с осенним деревом, с зимним деревом и т. д.).

- 2) Далее Генрих указывает на тот факт, что душа чувствующего человека тоже изменчива и потому неспособна произвести неизменный образец. Действительно, душа расположена по-разному в зависимости от того, в какой ситуации оказывается человек. В качестве показательного примера: душа бодрого, хорошо выспавшегося человека расположена иначе, нежели душа человека утомленного; вследствие этого человек образует разные образцы дерева: в бодром состоянии — образец ясный и подробный; в измученном состоянии, напротив, — лишь приблизительный. В силу этой изменчивости в расположении человек не в состоянии образовать неизменный образец дерева, который в любой момент времени пребывал бы в его душе одинаковым образом и одинаково служил бы в качестве прототипа.
- 3) Наконец, Генрих утверждает, что нет надежного критерия, с помощью которого обладатель одного лишь тварного образца мог бы отличить достоверную когнитивную ситуацию от недостоверной. Например, человек, располагающий только таким образцом дерева, который образовал он сам, не может отличить состояние бодрствования от состояния сна: в обеих ситуациях образец одинаково представляет ему дерево. Поэтому такой человек не в силах судить о том, соответствует ли этот образец настоящему, существующему дереву или только приснившемуся дереву. А следовательно, не в силах он судить и о том, существует ли в действительности дерево, обладающее выраженными в образце сущностными чертами.

Все три основания восходят к скептической традиции и приводят Генриха Гентского к выводу, что «познание истины» возможно только с помощью нетварного образца. Неизменностью обладает только такой образец, то есть только божественная идея, и только она позволяет нам отличить достоверную когнитивную ситуацию от недостоверной. Однако главное заключается в том, что при нашем чувственном восприятии и прочих когнитивных способностях мы не в силах получить доступ к этому образцу самостоятельно: он сообщается нам через божественное просвещение [*illuminatio*]. Правда, Генрих — по крайней мере, в изложении Скота — умалчивает о способе и характере такого просвещения. Он лишь утверждает, что Бог открывает нам доступ к нетварному образцу не как непосредственному объекту познания (*cognitum*), а как фундаментальному условию познания (*ratio cognoscendi*)<sup>12</sup>. Как солнце служит для нас не объектом, непосредственно видимым, а фундаментальным условием видения, точно так же нетварный образец служит фундаментальным условием познания. Этим сравнением подсказывается следующее объяснение: как вещь становится видимой для нас только в солнечном свете, так предметы становятся познаваемыми для нас только в неизменных идеях или через идеи. Только когда мы познаем дерево «в свете» идеи дерева (или говоря современным языком: только когда мы подводим конкретное дерево под универсальное и неизменное понятие дерева), мы получаем возможность познать его как дерево, а не просто как совокупность чувственно воспринимаемых свойств. Ибо только тогда нам удастся определить неизменные сущностные свойства дерева. Таким образом, первым объектом познания выступает не идея дерева, а конкретное дерево; но мы вообще познаем это дерево как дерево только благодаря идее дерева<sup>13</sup>.

Основной тезис Генриха, согласно которому успешное «познание истины» всегда требует божественного просвещения, имеет решающие последствия для объяснения интенциональности. Дей-

<sup>12</sup> См.: *Ordinatio* *ibid.*, nn. 214–215 (Vat. III, 130–131).

<sup>13</sup> Правда, в таком объяснении остается открытым вопрос о том, как мы вообще можем обладать идеей дерева. Вкладывается ли она в наш интеллект Богом? Можем ли мы схватить ее в божественном интеллекте? Или она в потенциальной форме уже вложена в наш интеллект? В изложении позиции Генриха у Скота указанные вопросы остаются без ответов. Возможные ответы на эти и подобные вопросы у самого Генриха см. в его *Summa quaestionum ordinariam*, a. 1, q. 3 (ed. Badius, 1520, 8v–10v) и краткое изложение у Adams, 1987, 568–571.

ствительно, если мы способны познать дерево как дерево только с помощью божественного просвещения и если мы, стало быть, способны направляться на предмет как на предмет определенного вида только благодаря этой сверхъестественной поддержке, область нашей естественной интенциональности оказывается предельно ограниченной. При помощи естественных когнитивных способностей мы можем в лучшем случае направляться на предмет постольку, поскольку он нам дан с определенными чувственно воспринимаемыми свойствами и в конкретной ситуации. Но мы неспособны установить когнитивное отношение к предмету и определить его сущностные свойства сверх этого уровня простого восприятия. Для такого рода интенциональности мы нуждаемся в когнитивной поддержке, которая лежит всецело за пределами наших собственных способностей.

Как реагирует Скот на эту теорию иллюминации, которая не только оспаривает возможность естественного познания, но и резко сужает область естественной интенциональности? Он решительно отвергает ее. С его точки зрения, подобная теория неспособна заменить собой теорию естественного познания. Она также неспособна одолеть скептицизм, который якобы грозит нам при обращении к чисто естественному познанию. Напротив, теория Генриха со своей стороны влечет за собой скептические следствия: она говорит «в пользу академиков»<sup>14</sup>. А именно: если материальные предметы постоянно изменяются, как подразумевает довод 1, они никогда не смогут стать источником неизменного знания, в том числе и при помощи нетварного образца. Тогда можно лишь описывать, каково состояние предметов в определенный момент времени, но невозможно определить сущностные черты, свойственные им в любой момент времени. Если бы мы могли определить такие черты, мы тем самым уже допустили бы в предметах нечто неизменное, длящееся. Но именно этого и нельзя сделать, если считать предметы всецело изменчивыми. Тогда приходится

<sup>14</sup> *Ordinatio* ibid., n. 218 (Vat. III, 132): «Contra istam opinionem primo ostendo quod istae rationes non sunt rationes fundamentales alicuius opinionis verae, nec secundum intentionem Augustini, sed sunt pro opinione academicorum» [«Против этого мнения, во-первых, я покажу, что эти доводы не являются основополагающими доводами какого-либо истинного мнения и не соответствуют мысли Августина, но говорят в пользу мнения академиков»].

волей-неволей довольствоваться (точно так, как этого требуют скептики) описанием того, как выглядят предметы в тот или иной момент времени — с нетварным образцом или без него<sup>15</sup>.

Скот указывает также на то, что обращение к нетварному образцу никоим образом не лишает силы скептический аргумент, приведенный в пункте 3<sup>16</sup>. Действительно, если у нас нет критерия для отличения бодрствующего состояния от состояния сна, нетварный образец нам в таком различении не поможет: ведь он являет только сущностные свойства предмета, однако ничего не говорит о нашем когнитивном состоянии, как ничего не говорит и о том, схватываем ли мы предмет в бодрствующем состоянии или в спящем. Коротко говоря, нетварный образец не дает ничего для ответа на вопрос, можем ли мы отличить действительно существующий предмет от всего лишь приснившегося, и если можем, то каким образом.

Если мы хотим опровергнуть скептические возражения против возможности надежного познания, нам не следует, согласно Скоту, обращаться к нетварному образцу, то есть к теории сверхъестественного знания (или, по крайней мере, его сверхъестественной опоры)<sup>17</sup>. Напротив, нам следует показать, что, несмотря на многочисленные ложные источники знания, существует область, в которой надежное *естественное* познание возможно. Скот называет три такие области.

Во-первых, это познание самоочевидных принципов. Такое познание не опирается на чувственное восприятие и поэтому неуязвимо для возможных ошибок, берущих начало в чувственно воспринимаемом предмете (например, как указано в пункте 1, в силу его непрестанной изменчивости) или в воспринимающей душе (например, как указано в пункте 2, в силу ее равной изменчивости).

<sup>15</sup> Правда, в этом возражении, лишь кратко намеченном у Скота (см. Vat. III, 133–134), остается без внимания один важный момент. Нельзя заранее исключать, что и в изменчивом предмете присутствуют *неизменные* свойства, на основании которых может быть образован образец. Так, нельзя исключать, что дерево, несмотря на свою сезонную изменчивость, всегда обладает некоторыми неизменными свойствами, являющими его как дерево. Дальнейшие возражения против критики Скота см. в Pasnau, 1995, 72–74.

<sup>16</sup> См.: *Ordinatio* *ibid.*, n. 222 (Vat. III, 134–135).

<sup>17</sup> Согласно Скоту, одновременное обращение к нетварному и тварному образцам тоже неспособно вывести нас за пределы скептицизма, ибо связь постоянного и надежного (нетварного образца) с непостоянным и ненадежным (тварным образцом) точно так же приводит к ненадежному, как связь необходимых и контингентных посылок приводит к контингентному выводу. См.: *Ordinatio* *ibid.*, n. 221 (Vat. III, 134).

Действительно, эти принципы познаются только через интеллектуальное схватывание соответствующих терминов. Когда некто обладает знанием принципа: «Всякое целое больше его части», для такого знания ему достаточно знать термины «целое» и «часть», не воспринимая чувствами то или иное целое и его части. Тем самым он схватывает, что «термины самоочевидных принципов обладают такой тождественностью, что один термин с необходимостью включает в себя другой»<sup>18</sup>. Говоря современным языком, самоочевидные принципы постигаются как аналитические высказывания, которые познаются в качестве истинных исключительно на основании значения их терминов. Кто понимает значение одного термина, тот всегда понимает значение и другого термина, а тем самым также истинность всего предложения. Например, кто понимает значение термина «целое», тот всегда понимает и значение словосочетания «больше, чем его часть», а значит, истинность предложения «Всякое целое больше его части», ибо «целое» означает не что иное, как «нечто, что состоит из частей и больше одной из своих частей». Поэтому для того, чтобы понять такой самоочевидный принцип, не требуется никакого образца, в том числе нетварного. А значит, не требуется и божественного просвещения. Единственное, что требуется, — это понимание значения терминов. И при таком понимании, если только понимающий обладает минимальной языковой и логической компетенцией, ошибка исключена. Согласно Скоту, невозможно понимать термины самоочевидного принципа и формулировать его, но тем не менее не соглашаться с ним<sup>19</sup>.

Этим обращением к пониманию самоочевидных принципов Скот не только утверждает первую область познания, неуязвимого для скептических возражений, но и вводит первую область интенциональных актов, к которым мы, люди, способны без какой-либо сверхъестественной поддержки. Действительно, мы лишь потому способны направляться на самоочевидные принципы, что схваты-

<sup>18</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 230 (Vat. III, 138–139): «...termini principiorum per se notorum talem habent indentitatem ut alter evidenter necessario alterum includat...»

<sup>19</sup> Как справедливо замечает Adams, 1987, 576, Скот не поясняет, однако, в каком смысле для такого человека невозможно не согласиться с этим принципом. С одной стороны, такую невозможность можно понять *психологически*: понимание отдельных терминов вынуждает человека согласиться с принципом. С другой стороны, можно понять ее также *логически*: было бы самопротиворечивым понимать термины, но не соглашаться с принципом.

ваем термины этих принципов. Однако Скот не объясняет, как именно осуществляется чисто естественное схватывание этих терминов. Поэтому критически настроенный скептик по-прежнему вправе спросить: в силу чего мы вообще способны понимать термины? И как мы можем быть уверены в том, что правильно понимаем термины принципов? Каким критерием мы располагаем для отличия правильного понимания от неправильного? На подобные вопросы у Скота нет ответов. Он заранее исходит из того, что мы способны правильно понимать термины принципов; тем самым он принимает важное лингвофилософское допущение, согласно которому существует правильное понимание, которое независимо от любого обмана чувств и любых других ошибок восприятия неуязвимо для любого возможного заблуждения.

Скот вводит и вторую область, в которой возможно достоверное естественное познание. Он считает, что мы способны обретать знание посредством опыта, когда утверждаем, что в большинстве случаев определенная причина имеет определенное следствие. А именно действует принцип: «Все, что совершается в большинстве случаев через действие несвободной причины, является естественным следствием этой причины»<sup>20</sup>. Под несвободной причиной здесь надлежит понимать причину, которая действует неслучайно. Если воспользоваться примером самого Скота: когда я утверждаю, что определенная приправа в большинстве случаев имеет острый вкус, я вынужден полагать, что эта приправа вызывает ощущение остроты. В таком случае я получил знание об отношении причинности, существующем в природе.

Правда, такая отсылка к приобретенному эмпирическим путем знанию не лишена проблематичности. Во-первых, Скот не объясняет, каким образом мы приходим к указанному принципу, который, по его мнению, можем применять к отдельным случаям. Он просто утверждает, что речь идет о «лежащей в душе пропозиции»<sup>21</sup>, термины которой познаются через чувственное восприятие. Более того, Скот считает, что отдельные термины могут познаваться даже через обманчивые восприятия, например, когда мы принимаем за естественное следствие нечто, что таковым не

<sup>20</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 235 (Vat. III, 142): «...quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae».

<sup>21</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 235 (Vat. III, 141–142): «per propositionem quiescentem in anima».

является. Не объясняет он и того, как совершается переход от схватывания отдельных терминов к образованию принципа в целом. Но такое объяснение здесь необходимо, ибо указанный принцип не является аналитическим утверждением. Врожден ли он каждому человеку так, что при наличии отдельных терминов тотчас актуально формулируется? Или принцип в целом тоже познается эмпирическим путем<sup>22</sup>? Во-вторых, Скот не объясняет, как можем мы отличить «несвободную причину» от свободной. Допустим, я десять раз попробовал некую приправу и десять раз ощутил острый вкус. Как я могу быть уверен в том, что именно приправа, а не что-то другое (например, специя, принятая вместе с приправой) служит причиной этого ощущения? Как могу я быть уверен в том, что предполагаемая причина — это настоящая причина, а не просто случайный побочный эффект истинной причины? Наконец, в-третьих, Скот не формулирует критерия, который позволил бы определить, что значит «в большинстве случаев». Допустим, я попробовал приправу десять раз и семь раз ощутил после этого острый вкус, а три раза нет. Можно ли назвать эти семь раз «большинством случаев»? Являются ли они статистически значимым показателем того, что приправу можно считать причиной ощущения? На этот вопрос у Скота тоже нет ответа.

Перед лицом этих ждущих ответов вопросов вряд ли возможно убедить скептика в том, что приобретенное эмпирическим путем знание есть знание безошибочное, как считает Скот<sup>23</sup>. Скептики настаивали бы на том, что, наблюдая взаимосвязь, которая выглядит как причинная связь, мы в лучшем случае способны приобрести мнения, но никоим образом не знание, а именно не знание в строгом смысле. Тем не менее для теории интенциональности Скота высказывания о такого рода познании важны: они свидетельствуют

<sup>22</sup> Только получив ответы на эти вопросы, можно исключить иннатизм со стороны Скота. Nonnfelder, 1979, 205, справедливо указывает на то, что иннатизм исключен применительно к отдельным терминам или понятиям. Но это еще не означает окончательного решения проблемы иннатизма. По-прежнему встает вопрос о том, приобретаются ли не-аналитические принципы эмпирическим путем или же они врожденные. Здесь нужно тщательно различать между а) эмпиризмом или иннатизмом в отношении отдельных понятий и б) эмпиризмом или иннатизмом в отношении принципов в целом.

<sup>23</sup> В *Ordinatio* ibid., n. 235 (Vat. III, 141) он полагает, что таким образом опытный человек способен *infallibiliter* [безошибочно] приобретать знание.

о том, что он — как множество аристотеликов до и после него — исходит из возможности для нас нацеливаться на причинные взаимосвязи в природе, причем нацеливаться просто через наблюдение природы, без какого-либо божественного просвещения. Но, если нам действительно доступна такого рода нацеленность, нужно показать, *каким образом* она доступна. Какие когнитивные процессы позволяют нам мыслить определенные предметы (например, праву) и даже устанавливать причинную связь между отдельными предметами или ситуациями? Отсюда ясно, что отказ от интенциональности, обусловленной божественным просвещением, и признание естественной интенциональности тотчас ставит нас перед вопросами относительно механизма интенциональных актов. Ответы Скота на оба эти вопроса будут более подробно рассмотрены в следующем параграфе.

Наконец, остается рассмотреть третью область, в которой, согласно Скоту, возможно естественное познание: собственные акты и состояния. Всякий раз, когда я нечто вижу, слышу, понимаю и т. д., абсолютно достоверен тот факт, что я вижу, слышу, понимаю и т. д.<sup>24</sup> Действительно, можно сомневаться, корректно ли видим, слышим или понимаем объект (ибо всегда возможен обман чувств или галлюцинация), но невозможно сомневаться в том, что имеется акт видения, слышания или понимания. Правда, это верно только применительно к нашим *собственным* актам; в актах другого человека всегда возможно сомнение. И, естественно, собственные акты не вызывают сомнения лишь до тех пор, пока они действительно совершаются. В актах, оставшихся в прошлом, всегда можно сомневаться.

В этом аргументе, призванном показать безошибочность самопрезентации собственных актов, следует обратить внимание на то, что Скот прямо включает сюда акты чувственного восприятия<sup>25</sup>. Но отсюда возникает вопрос: возможно ли заблуждаться также относительно своих собственных актов восприятия? Ведь мыслима ситуа-

<sup>24</sup> См.: *Ordinatio* *ibid.*, nn. 238–239 (Vat. III, 144–146).

<sup>25</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 239 (Vat. III, 145): «Et sicut est certitudo de “vigilare” sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra (ut “me intelligere”, “me audire”), et de aliis qui sunt actus perfecti» [«И как достоверно, будучи самоочевидным, то, что “я бодрствую”, так имеется достоверность и относительно многих других актов, находящихся в нашей власти (например, “я понимаю”, “я слышу”), и прочих, представляющих собой выполненные акты»].

ция, когда человек неспособен судить, находится ли он в бодрствующем состоянии или спит; а значит, мыслима ситуация, когда человек может и не знать, действительно ли он видит, слышит и т. д. или ему только снится, что он видит, слышит и т. д. Но если он этого не знает, то видение или слышание не будут для него несомненными. Скот отвечает на это прямо сформулированное возражение отнюдь не тем известным аргументом от сновидения, который позднее приведет в своем обсуждении Декарт<sup>26</sup>. В противоположность Декарту Скот не говорит, что такой человек — бодрствует он или спит, — по крайней мере, верит, что видит или слышит, а эта вера представляет собой равно несомненный ментальный акт. Скот выбирает другую стратегию аргументации. Он признает, что человек в действительности может сомневаться в собственном видении или слышании: до тех пор, пока не находится в таком расположении, что в состоянии отличить бодрствование от сна. Но когда он расположен именно так, а когда не расположен, это для него самоочевидно<sup>27</sup>. Стало быть, для человека самоочевидно, в каком расположении он находится. Так как эта расположенность позволяет ему отличать бодрствование от сна, он в состоянии отличить собственное реальное видение или слышание от всякого лишь приснившегося видения или слышания.

Такой ответ показывает, что Скот еще не сформулировал картезианского аргумента от сновидения. Для картезианского аргумента кардинально важно то, что для человека не самоочевидно, каким образом он расположен, и поэтому он не может различать между состояниями бодрствования и сна: оба состояния выглядят для него совершенно одинаково<sup>28</sup>. Правда, Скот нейтрализует возражение тем, что подчеркивает: вообще говоря, эти состояния

<sup>26</sup> Скот формулирует это возражение в *Ordinatio* *ibid.*, n. 254 (Vat. III, 154), Декарт — в известном месте «Размышления» I (ed. Adam et Tannery VII, 19).

<sup>27</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 257 (Vat. III, 156): «...potest potentia indisposita errare, non autem disposita: et quando sit disposita, et quando non, hoc est per se notum» [«...заблуждаться может нерасположенная потенция, но не та, которая расположена; а когда она расположена и когда нет, это самоочевидно»].

<sup>28</sup> Именно поэтому аргумент от сновидения в первом «Размышлении» — это аргумент от сомнения. Ведь если нельзя различить эти два состояния, то всегда можно сомневаться в том, нахожусь ли я именно в состоянии бодрствования. Лишь к концу шестого «Размышления», после преодоления радикального сомнения, Декарт указывает на то, что эти состояния различимы (см. Adam et Tannery VII, 89): в бодрствующем состоянии наши переживания логически взаимосвязаны, в состоянии сна — нет.

различимы. Но ему нужно вдобавок ответить, в силу чего для человека самоочевидно, каким образом он расположен. Отмечено ли расположение, позволяющее провести различие между двумя видами состояний, каким-то определенным феноменальным качеством? Или человек просто прибегает к врожденной способности отличать одно конкретное расположение от другого?

Подводя итоги, можно утверждать, что для Скота существуют три области достоверного естественного познания и, стало быть, по меньшей мере три вида естественных интенциональных актов:

- 1) акты, направленные на термины и связь между ними в аналитических высказываниях;
- 2) акты, направленные на предметы и ситуации в мире, а также на их причинные отношения;
- 3) акты, направленные на собственные акты и состояния.

Все три вида актов подлежат объяснению как с точки зрения их генезиса, так и с точки зрения их структуры. Но особенно проблематичны акты второго вида. Как может человек направляться на предметы и ситуации в мире, если, согласно аргументу Генриха Гентского, проблематично как эмпирическое основание этих актов (изменчивые предметы), так и когнитивное средство схватывания этого основания (изменчивая душа)? И как может человек сделать эти предметы и ситуации содержанием актов познания? Ответы на эти вопросы требуют подробного анализа когнитивного процесса, необходимого для продуцирования подобных актов. Только объяснив, каким образом человек способен естественным путем продуцировать интенциональные акты, можно на втором шаге исследовать, каким условиям должны отвечать эти акты, чтобы быть конкретными интенциональными актами, то есть чтобы нацеливаться на предметы как именно на такие, каковы они на самом деле.

## § 18. Анализ когнитивного процесса

Подобно множеству других аристотеликов XIII в. Скот объясняет когнитивный процесс, необходимый для совершения интенционального акта, отправляясь от чувственного восприятия. Действительно, отношение к предмету в нормальном случае возможно

лишь тогда, когда предмет презентирован в акте восприятия<sup>29</sup>. Такой акт служит исходным пунктом трехступенчатого когнитивного процесса. На первой ступени принимаются чувственные формы предметов; на второй ступени образуется фантазма; наконец, на третьей ступени абстрагируется умопостигаемая *species*. Вполне завершенное отношение к предмету возможно в нормальном случае только с помощью *species*. А конкретное отношение достигается лишь тогда, когда *species* корректно абстрагируется и применяется<sup>30</sup>.

Такое разделение когнитивного процесса на три основных этапа в конце XIII в. вовсе не было нововведением. Оно обнаруживается уже у Фомы Аквинского, как показано в § 5–6, и было привычным для большинства авторов аристотелевской направленности. Но тезис о необходимости трех этапов вовсе не был неоспоримым. Особенно оживленно дискутировалась в Париже и Оксфорде третья ступень. Многие авторы отбрасывали то допущение, что в конце когнитивного процесса существует потребность в специфических существенно-

<sup>29</sup> Как показывает Tachau, 1988, 55–61, Скот сосредоточивается прежде всего на акте зрительного восприятия, который объясняется в привязке к оптическим теориям.

<sup>30</sup> Правда, это касается лишь «абстрагирующего познания» (*cognitio abstractiva*), которое Скот пространно обсуждает в *Ordinatio* и *Lectura* и которое я буду анализировать ниже. В других сочинениях (прежде всего в *Quodl.*, qq. 6 и 13) Скот вводит к тому же «интуитивное познание» (*cognitio intuitiva*). В этой второй форме познания интеллект способен направляться на предмет без помощи *species*. В этом случае он схватывает предмет как нечто непосредственно данное и существующее. (Перечень всех мест, где Скот говорит об интуитивном познании, см. Day, 1947, 48–139. Краткий анализ этих мест предлагают Honnefelder, 1979, 218–267, Tachau, 1988, 68–81, Wolter, 1990b.) Однако следует заметить, что Скот нигде не объясняет, каков тот когнитивный процесс, который делает возможным интуитивное познание со стороны интеллекта. Более того, в некоторых местах он вообще опирается возможность такого познания в земной жизни. Так, в *Quaestiones in Metaphysicam* II, q. 3, n. 81 (OPh III, 225) он говорит: «In intellectu, notitia visionis vel intuitiva — prima cognitio — non est possibilis in via...» [«Для интеллекта познание через усмотрение, то есть интуитивное — первичное познание — невозможно в земной жизни...»] Опираясь на это и подобные ему высказывания, современные интерпретаторы (Dumont, 1989, Pasnau, im Druck) настойчиво указывают на то, что в теоретико-познавательной программе Скота абстрагирующее познание занимает гораздо более важное место, чем познание интуитивное. Adam & Wolter, 1993, 181, даже подчеркивают, что Скот ни в одном месте не утверждает однозначно, что интуитивное познание возможно *ante mortem* [прежде смерти]. Не следует смешивать выдающуюся роль теории интуитивного познания в истории влияния (прежде всего у Петра Авреола и Уильяма Оккама) с относительно скромной ролью, которую играет эта теория в собственных текстах Скота. Об истории влияния см. § 22.

стях — умопостигаемых *species*<sup>31</sup>. В пользу отрицания *species* приводились многочисленные доводы, но решающими были прежде всего два аргумента. С одной стороны, приводилось то возражение, что *species* — это внутренние репрезентации, встающие заслоном между интеллектом и материальными предметами и тем самым препятствующие непосредственному доступу к предметам. Этот аргумент играл важную роль у Петра Иоанна Оливи, как было показано в § 10. Против сторонников теории *species* Оливи выдвигал тезис о необходимости обеспечить непосредственное отношение к материальным вещам. С другой стороны, приводилось то возражение против *species*, что они представляют собой лишние сущности. Для когнитивного процесса достаточно фантазмы и божественного просвещения. Только просвещение [*illuminatio*], а не абстрагирование *species* позволяет человеку получить поверх достоверного образца доступ к интендируемому предмету, и только с помощью такого образца возможно познание этого предмета.

Придерживаясь, несмотря на эту критику, трехступенчатой модели объяснения когнитивного процесса, а следовательно, и теории *species*, Скот решает две проблемы. Во-первых, он должен показать, что *species* выполняют специфическую когнитивную функцию, причем такую функцию, которая не является избыточной и не препятствует непосредственному отношению к внешним предметам. Во-вторых, он должен объяснить, каким образом *species* приобретаются и применяются при помощи одних лишь естественных когнитивных способностей, без всякого божественного просвещения. В критическом противостоянии с Генрихом Гентским Скот прямо обращается к решению этих двух проблем. Сначала он приводит различные аргументы, проясняющие особую функцию *species*. Три важнейших аргумента следует кратко представить и обсудить.

Первый аргумент может быть обозначен и реконструирован как аргумент от аспектной репрезентации<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Как уже было показано в § 10, теория *species* подверглась критике уже вскоре после смерти Фомы Аквинского (у Джона Пеккама, Петра Иоанна Оливи и др.) и была главным предметом споров на протяжении всего конца XIII — начала XIV в. Исторический обзор дискуссий, в которых развевывалась эта критика, дает Spruit, 1994, 175–255.

<sup>32</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 352 (Vat. III, 211–212); *Lectura* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 268 (Vat. XVI, 332). Издатели приводят этот аргумент под заглавием «*Rationes ex parti phantasmatis repraesentantis*» [«Доводы от репрезентирующей фантазмы»].

- 1) То, чем репрезентируется некоторый предмет *x*, всегда репрезентирует этот *x* в определенном аспекте.
- 2) Когда фантазма репрезентирует *x*, она репрезентирует его в аспекте единичности (*sub ratione singularis*).
- 3) Если *x* должен быть репрезентирован полностью, он должен быть репрезентирован также в аспекте универсальности (*sub ratione universalis*).
- 4) Фантазма не может репрезентировать *x* в обоих аспектах.
- 5) Умопостигаемая *species* репрезентирует *x* в аспекте универсальности.
- 6) Для полной репрезентации *x* требуется вдобавок к фантазме умопостигаемая *species*.

Этот аргумент выводится, очевидно, из той не получающей дальнейшего обоснования посылки, что репрезентация всегда совершается в определенном аспекте: «нечто репрезентирует *x*» всегда означает, что «нечто репрезентирует *x* с определенной точки зрения», или, коротко говоря, «нечто репрезентирует *x* как *F*». В действительности эта первая посылка довольно очевидна. Она непосредственно показывает, что невозможно просто репрезентировать предмет, безотносительно к определенному аспекту или определенной точке зрения. Например, если мы пишем портрет некоего лица, то создаем изображение, на котором это лицо представлено с вполне определенной точки зрения: как частное лицо, как политик, художник и т. д. Мы не можем изобразить просто человека, но с необходимостью изображаем его как нечто. То же самое справедливо в отношении когнитивной репрезентации. Репрезентируя предмет, фантазма всегда представляет его как нечто. А так как фантазма всегда приобретается на основе чувственных впечатлений, имеющих своим источником единичный предмет, она представляет этот предмет как нечто единичное, что и утверждается в посылке 2. Так, фантазма дерева, приобретенная на основе зрительного впечатления, репрезентирует конкретное дерево как единичный предмет определенного цвета, определенного размера, определенной формы и т. д. В зависимости от того, в какой ситуации восприятия образуется фантазма, она представляет дерево по-разному.

В посылке 3 говорится о том, что предмет должен быть представлен также в аспекте универсальности. Почему Скот настаивает на

этом утверждении? В тексте не приводится никакого обоснования<sup>33</sup>, однако за посылкой 3 скрывается тезис, определяющий всю программу скотистской метафизики в целом. Согласно этому тезису, конкретный предмет всегда состоит из двух частей, или аспектов (*rationes*): из «общей природы», делающей предмет предметом определенного вида, и «стягивающего», или «индивидуирующего отличия», которое делает его индивидуальным предметом<sup>34</sup>. Ни одна из этих составных частей не существует в материальном мире изолированно от другой, и ни одна не является реальной в отрыве от другой. Но это не означает, что они тождественны. Скорее они различаются между собой формально, как подчеркивает Скот<sup>35</sup>. На основе этого различия их следует разделять в метафизическом анализе. Решающим является то, что эти две составные части, будучи различными, допускают также различные описания, а тем самым и различные репрезентации. С одной стороны, мы можем репрезентировать предмет, например дерево, со стороны его общей природы. Тем самым мы нацеливаемся на то, что делает его именно деревом, а не предметом другого вида, то есть мы концентрируемся на универсальном аспекте. С другой стороны, мы можем представить себе дерево также со стороны его индивидуального отличия. Тогда мы концентрируемся на том, что отличает его от других деревьев и делает индивидуальным деревом, то есть мы нацеливаемся на аспект *единичности*. Полная репрезентация дерева достижима для нас лишь тогда, когда мы учитываем оба аспекта, ибо только тогда в нашей репрезентации мы сводим воедино обе конститутивные составные части.

Если принять во внимание объяснение различных составных частей предмета, которое дает Скот, становится понятным, почему он вводит пункт 3: этой посылкой он указывает на метафизический фундамент своей теории репрезентации. Но почему он дополнительно вводит пункт 4? Можно было бы возразить, что хотя

<sup>33</sup> В *Ordinatio* *ibid.*, n. 348 (Vat. III, 209) Скот подчеркивает: «...certum est enim quod universale potest intelligi ab intellectu» [«...несомненно, что универсальное может мыслиться интеллектом»], однако без какой-либо аргументации. И в *Lectura* *ibid.*, n. 266 (Vat. XVI, 331) он кратко утверждает: «Suppono quod obiectum intellectus potest esse universale» [«Предполагаю, что объектом интеллекта может быть универсальное»].

<sup>34</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 5–6 (Vat. VII, 474–484).

<sup>35</sup> О формальном различии см.: *Ordinatio* I, dist. 2, pars 2, qq. 1–4 (Vat. II, 349–361) и *Ordinatio* II, dist. 3, pars 1, qq. 5–6 (Vat. VII, 483–484). Краткий анализ см. в работе: Adams, 1982, 412–417, и Wolter, 1990a.

и допустимо различать два аспекта, которые следует учитывать в законченной репрезентации, однако сомнительно, чтобы репрезентирующая существенность могла представлять предмет лишь в одном аспекте. Между тем именно такое предположение высказывает Скот, разъясняя свой аргумент:

Репрезентирующее, которое сообразно всей своей силе представляет нечто в одном аспекте, не может одновременно представлять в качестве объекта то же самое или другое в ином аспекте<sup>36</sup>.

На первый взгляд такая позиция вызывает удивление. Почему репрезентирующая существенность не в состоянии одновременно представлять предмет в разных аспектах? Когда мы пишем мужской портрет, он может представлять мужчину как кутилу и как художника. Изюминка удачного портрета в том и заключается, что он одновременно схватывает разные аспекты личности и тем самым выражает ее сложность. Почему же нельзя сходным образом утверждать, что фантазма одновременно репрезентирует разные аспекты предмета и тем самым схватывает его сложность?

Скот отверг бы такую интерпретацию. Действительно, говоря о разных аспектах, он имеет в виду не просто в чем-то несхожие свойства или роли, могущие быть представленными с помощью одной-единственной репрезентирующей существенности. Он имеет в виду два фундаментально различных аспекта: общее и единичное. Различие этих двух аспектов коренится в метафизической структуре предмета, а именно в его составленности из двух категориально разных (пусть даже разных только формально, а не реально) частей. Смешивать эти два аспекта и утверждать, что они могут быть репрезентированы одной и той же существенностью, — означало бы ложно оценивать репрезентативную функцию каждой такой существенности. Поясним это одним сравнением.

Когда мы нацеливаемся на дерево и хотим его представить, мы можем это сделать с разных точек зрения. С одной стороны, мы могли бы нацелиться на него как на материальный предмет, обладающий определенными биохимическими свойствами. В таком аспекте мы наилучшим образом представим его посредством био-

<sup>36</sup> *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 356 (Vat. III, 215): «...repraesentativum secundum totam virtutem suam repraesentans aliquid sub una ratione, non potest simul repraesentare idem vel aliud sub alia ratione obiecti...»

химической формулы. С другой стороны, мы могли бы нацелиться на дерево как на природный предмет, обладающий определенными эстетическими свойствами. Если нацеливаться на него с этой второй точки зрения, мы наилучшим образом представим его в художественном изображении. Главное состоит в том, что здесь речь идет о двух категориально различных аспектах, которые требуют разных форм представления. Мы не можем установить отношение к дереву как эстетическому объекту и представить его посредством химической формулы, как не можем установить к нему отношение с химической точки зрения и представить его в художественном изображении. Тот или иной аспект, в котором мы соотносим себя с деревом, требует специфического средства выражения.

Сходным образом формулирует Скот свою позицию в отношении двух аспектов, в которых может когнитивно репрезентироваться предмет. Мы можем представить себе его *либо* в аспекте единичности, *либо* в аспекте универсальности. Выбрав первый аспект, мы нуждаемся в фантазме; выбрав второй, мы нуждаемся в умопостигаемой *species*. Но у нас нет возможности одновременно репрезентировать предмет в обоих аспектах. Фантазма точно так же не позволяет нам представить его в аспекте универсальности, как *species* не позволяет представить его в аспекте единичности. Если мы попытаемся это сделать, то смешиваем два фундаментально различных аспекта и ложно оценим репрезентативные функции как фантазмы, так и *species*. Тогда мы примем ту ложную посылку, что два фундаментально различных аспекта могут быть представлены одной-единственной существенностью.

Скот подчеркивает, что ограниченность каждой из этих репрезентативных функций не может быть преодолена даже посредством божественного просвещения. Абсолютно неважно, представляет ли фантазма предмет с помощью иллюминации или без нее: она всегда представляет его в аспекте единичности. Ибо она уже обладает такой репрезентативной функцией: обладает еще до того, как будет применена в определенном свете — естественном или сверхъестественном<sup>37</sup>. Это означает: репрезентирующая существенность еще

<sup>37</sup> *Ordinatio* ibid., n. 354 (Vat. III, 213): «Contra. “Hoc repraesentativum” prius naturaliter est aliquid in se quam in tali lumine vel in tali repraesentet...» [«Против. “Это репрезентирующее” по природе, само по себе есть нечто до того, как будет репрезентировать в том или в другом свете...»]

до ее употребления в том или в ином контексте привязана к определенному аспекту. Даже если применить ее в специфическом контексте, эта привязка не изменится. Так, химическая формула привязана к тому, чтобы репрезентировать дерево с химической точки зрения. Даже если применить формулу в эстетическом контексте (или эстетически «просветить» ее), эта привязка не изменится.

Если принять теперь решающую посылку 4, нетрудно сделать вывод, что в дополнение к фантазме необходима уопостижаемая *species*. Согласно общепринятому основанию теории *species*, которое разделяет Скот, *species* возникает именно через абстрагирование от индивидуальных условий предмета. В ней принимается во внимание лишь то, что делает предмет предметом определенного вида. Поэтому *species* всегда представляет предмет в аспекте универсальности, как утверждается в тезисе 5.

Аргумент от аспектной репрезентации значим не только потому, что проясняет специфическую функцию *species*, которую не берет на себя фантазма. Этот аргумент к тому же любопытным образом проливает свет на общее понимание интенциональности у Скота. Очевидно, что для него нацеленность — это всегда нацеленность в определенном аспекте. Поэтому основной вопрос дебатов вокруг интенциональности для него звучит не просто: каким образом интеллект способен вступать в отношение к чему-либо? Основные вопросы звучат так: каким образом интеллект способен вступать в отношение к чему-либо в определенном аспекте? Какое когнитивное вспомогательное средство требуется для того, чтобы когнитивно представить определенный аспект?

Скот приводит также еще один аргумент в защиту *species*. Назовем его *аргументом от активного интеллекта*. Его структуру можно представить следующим образом<sup>38</sup>:

- 1) Активный интеллект есть когнитивная способность, которая совершает реальные действия.
- 2) Реальные действия нацелены на нечто реальное.
- 3) Реальное, на которое нацеливается интеллект, должно лежать в сфере его действия и быть первичным когнитивным объектом.

<sup>38</sup> См.: *Ordinatio* ibid., n. 359 (Vat. III, 216–218); в сокращенной форме также *Lectura* ibid., n. 274 (Vat. XVI, 334–335). Элемент 3 аргумента не присутствует в тексте явным образом, однако следует из высказываний Скота 4 и 5.

- 4) Фантазма не лежит в сфере действия активного интеллекта.
- 5) Интеллектуальные акты не являются первичным когнитивным объектом.
- 6) Следовательно, ни фантазма, ни интеллектуальные акты не могут быть тем, на что нацеливается своими действиями активный интеллект.
- 7) Только умопостигаемые *species* лежат в сфере действия активного интеллекта и являются первичным когнитивным объектом.
- 8) Следовательно, активный интеллект своими действиями нацеливается на умопостигаемые *species*.

Этот аргумент, очевидно, исходит из аристотелевского различения между активным и пассивным интеллектом. То, что активный интеллект нацеливается на нечто реальное (Скот говорит о *terminus realis*, реальном термине), непосредственно следует из строения теории интеллекта. Ведь если активный интеллект понимается как реальная способность, он должен нацеливаться на нечто реальное: способность и ее объект должны соответствовать друг другу. (Для сравнения: зрительная способность нацеливается на зримое, а не на слышимое или осязаемое. В этом случае способность и интендируемый объект тоже соответствуют друг другу.) Проблематичны посылки 3–5. Как следует понимать то, что объект, на который нацеливается способность, должен лежать в сфере ее действия? И почему фантазма не лежит в сфере действия интеллекта? Скот утверждает, что эту реальную цель нельзя понимать как нечто принятое в фантазму, «потому что принятое было бы протяженным, и, таким образом, активный интеллект не совершал бы переноса из одного порядка в другой»<sup>39</sup>. Это загадочное на первый взгляд условие можно объяснить следующим образом: если бы активный интеллект нацеливался только на фантазму, он нацеливался бы на нечто такое, что находится не в нем самом, а в теле. Ведь фантазма образуется внутренними чувствами, локализованными в мозге. Функция активного интеллекта заключается, однако, в том, чтобы локализованное в телесной сфере пере-

<sup>39</sup> *Ordinatio* ibid., n. 359 (Vat. III, 216–27): «Ille terminus realis non recipitur in phantasmate, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret ab ordine in ordinem...»

нести в сферу бестелесного. Он должен совершать перенос из одной области (или одного порядка) в другую<sup>40</sup>. Именно эту функцию он и не смог бы на себя принять, если бы нацеливался только на фантазму. Тогда ему пришлось бы остаться в сфере телесного.

Такое толкование, стоящее за посылкой 4, делает очевидным тот факт, что Скот проводит четкую разделительную черту между телесными чувствами и бестелесным интеллектом. Именно исходя из этого, он различает также сферу телесного, на которую нацелены внешние и внутренние чувства, и сферу бестелесного, уготованную интеллекту. Правда, в свете такого различения все еще было бы возможным отстаивать тезис о том, что интеллект нацеливается на свои собственные акты: ведь они абсолютно бестелесны. Однако второй половиной посылки 3 и посылкой 5 Скот отвергает такую интерпретацию. С его точки зрения, интеллект не нацелен на собственные акты, потому что они не являются первичными когнитивными объектами. Первичные объекты всегда предшествуют актам<sup>41</sup>. Конкретно это означает: интеллект не может первично направляться на собственное мышление о дереве. Акт мышления способен в лучшем случае быть вторичным объектом, на который интеллект направляется в рефлексии. Первичным объектом должно быть то, на что направлен сам акт, в данном случае дерево. Для Скота, однако, решающим является то, что интеллект должен первично направляться не на материальное дерево и не на фантазму дерева. Первично он должен направляться на нечто лежащее в его собственной сфере. А это может быть только *species* дерева, ибо только *species* так же бестелесна, как и интеллект. И только *species*, добавляет Скот, имея в виду уже рассмотренный аргумент от аспектности репрезентации, представляет дерево с точки зрения универсальности. Поэтому интеллект первично на-

<sup>40</sup> Относительно этой функции справедливо утверждает Boulnois, 1999, 84: «Ско-тистская нозтика есть теория перемещения». Решающий момент во всем когнитивном процессе — это переход из телесной области в бестелесную.

<sup>41</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 359 (Vat. III, 217): «...obiectum sub ratione obiecti *praecedit* actum» [«...объект в качестве объекта *предшествует* акту»]. *Ibid.*, n. 370 (Vat. III, 225): «Ad quaestionem ergo dico quod necesse est ponere in intellectu speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, *priorem* naturaliter actu intelligendi» [«Итак, на вопрос отвечаю, что умопостигаемую *species*, представляющую универсальное как универсальное, необходимо полагать в интеллекте природно *предшествующей* акту интеллекта»].

целивается на *species*, которая представляет дерево именно в таком аспекте<sup>42</sup>.

Аргумент от активного интеллекта в целом, естественно, убедителен лишь в том случае, если принимается решающая посылка 3. Только если признать, что интеллект должен нацеливаться на нечто лежащее в его собственной бестелесной сфере, можно исключить в качестве возможных кандидатов материальный предмет и фантазму. И только тогда возникнет необходимость признать *species* единственной существенностью, на которую нацелен интеллект. Если же не принимать посылки 3 и считать, как считал, например, Оливи (см. § 11), что бестелесный интеллект способен нацеливаться на нечто лежащее за пределами области бестелесного, то принимать *species* нет нужды.

Наконец, Скот представляет еще один краткий аргумент в пользу *species*. Он сам называет его *аргументом от презентированности объекта*. Представить его структуру можно следующим образом<sup>43</sup>:

- 1) Интеллект либо способен иметь объект презентированным так, что при этом он не презентирован никакой низшей способности, либо нет.
- 2) Если интеллект к этому не способен, то он всегда несовершенен и привязан к низшей способности.
- 3) Интеллекту не следует без необходимости приписывать несовершенство.
- 4) Если интеллект действительно способен иметь объект презентированным так, что при этом он не презентирован никакой низшей способности, то лишь с помощью *species*.

---

<sup>42</sup> Скот также называет *species* репрезентирующей формой и прямо утверждает в *Ordinatio* *ibid.*, n. 360 (Vat. III, 218): «...actio realis non terminatur nisi ad repraesentativum obiecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem, in existentia, quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actio eius ad universale sub ratione universalis» [«...реальное действие завершается только в том, что репрезентирует объект с точки зрения универсальности; следовательно, реальное действие активного интеллекта завершается в некоей реальной, существующей форме, которая формально репрезентирует универсальное как универсальное: ведь в противном случае действие не могло бы завершаться в универсальном, взятом с точки зрения универсальности»].

<sup>43</sup> См.: *Ordinatio* *ibid.*, n. 366–369 (Vat. III, 222–224); Appendix A, n. 223 (Vat. III, 364); *Lectura* *ibid.*, n. 278 (Vat. XVI, 336).

Этот аргумент явно исходит из иерархии различных способностей души: чувственная часть души, будучи низшей способностью, подчинена интеллекту. Правда, такая иерархическая концепция вызывает вопрос о том, как следует понимать взаимодействие между различными способностями. Согласно посылке 2, можно было бы понять это взаимодействие так, что высшие способности во всяком действии привязаны к низшим. Тогда чувства — особенно внутреннее чувства, отвечающие за порождение фантазмы, — должны приводиться в действие, то есть производить фантазму всякий раз, когда действует интеллект. В таком случае интеллект оказывается не способным к деятельности, независимой от чувств. Именно эту гипотезу отбрасывает Скот в посылке 3. При этом он не отвергает общей аристотелевской концепции, согласно которой интеллект в нормальном случае сотрудничает с чувствами и в нормальном случае исходит из того, что подготовлено чувствами<sup>44</sup>. Скот отвергает лишь то предположение, что интеллект *всегда* вынужден работать вместе с чувствами. Например, понять, что такое треугольник, интеллект способен и не обращаясь к какой-либо конкретной фантазме треугольника. А именно: он способен когнитивно презентировать треугольник исключительно через схватывание определения треугольника, независимо от чувственного присутствия того или другого треугольника<sup>45</sup>. Но такая чисто когнитивная презентация возможна только с помощью *species*: ведь в аргументе от аспектной репрезентации уже было установлено, что только *species* представляет треугольник в аспекте универсального, то есть с точки зрения его общей природы. Поэтому только *species* позволяет интеллекту схватить общую природу и понять определение треугольника.

Три аргумента, которые приводит Скот в защиту *species*, объясняют, что эти когнитивные существенности выполняют опреде-

<sup>44</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 2, n. 187 (Vat. III, 113–114); *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 392 (Vat. III, 239); *Lectura* ibid., n. 300 (Vat. XVI, 345–346). В *Reportatio* II, dist. 23, q. u., n. 3 (Vivès XXIII, 107) Скот прямо утверждает, что интеллект есть «quasi tabula nuda» [«как бы чистая доска»]. По его мнению, интеллект не располагает никакими врожденными понятиями или принципами и поэтому привязан к чувствам. См. об этом Honnefelder, 1979, 205–212.

<sup>45</sup> Кроме того, интеллект может презентировать предмет в воспоминании, независимо от его презентированности чувствам. Все обсуждение теории *species* у Скота не в последнюю очередь служит объяснению того, каким образом возможно когнитивное отношение в случае воспоминания. Это следует из постановки вопроса в *Ordinatio* ibid., n. 333 (Vat. III, 201).

ленные функции, которые не могут быть взяты на себя ни фантазмами, ни интеллектуальными актами: 1) они представляют предметы в определенном общем аспекте; 2) они суть реальные существенности, на которые нацеливается интеллект как реальная способность; 3) они обеспечивают когнитивное присутствие предметов независимо от чувств. Однако в отношении этих трех функций встает уже заданный ранее вопрос: каким образом человек, вернее, его интеллект, может непосредственно относиться к вещам в мире, если в своих когнитивных операциях он всегда нуждается в *species* как репрезентирующих существенностях и если эти существенности суть именно то, на что нацеливается интеллект? Разве признание *species* не ведет к отказу от прямого отношения в пользу всего лишь косвенного? Именно такой вывод сделал в недавно опубликованном исследовании Л. Спраут. Он считает, что Скот своей защитой *species* поместил «завесу между душой и миром» и отбросил гипотезу о возможности прямого контакта с предметами в мире. Когнитивное отношение возможно лишь благодаря осуществляемой человеком операции заключения от своей внутренней, репрезентирующей *species* к внешним предметам<sup>46</sup>.

Такое понимание текста, казалось бы, напрашивается на том основании, что Скот прямо характеризует *species* как *repraesentativa* и приписывает ей *ratio repraesentandi*. Однако я считаю его ошибочным по меньшей мере по трем причинам.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что речь о *repraesentare* не подразумевает у Скота никакого репрезентативизма в сильном смысле слова. Когда он говорит, что *species* репрезентирует предмет, под «репрезентировать» он имеет в виду «представлять», «дать понять», или «презентировать». Но то, что презентировано, есть не просто *species* как когнитивная существенность, а сама внешняя вещь, поскольку она презентирована. К предмету приходят не путем вывода, но он сам презентирован в определенном аспекте посредством *species* или в *species*. Отсюда *species* получает функцию презентации; она представляет предмет

<sup>46</sup> Spruit, 1994, 266: «Дунс не считает *species* первым познаваемым, но, видимо, разделяет ту точку зрения, что *species* подобна завесе между душой и миром [...] Понимание неизбежно подразумевает вывод из промежуточных репрезентаций, или существенностей, и *de facto* лишено всякого (прямого) контакта с миром».

с определенной универсальной точки зрения<sup>47</sup>. Подобно Фоме Аквинскому Скот выступает против наивного прямого когнитивного реализма, согласно которому интеллект сам по себе, без каких-либо вспомогательных средств, способен схватывать предмет. Однако настаивая на том, что *species* в качестве вспомогательного средства необходима, Скот вовсе не считает, что это вспомогательное средство есть первое схватываемое. Даже во втором аргументе, где он утверждает, что интеллект направлен на *species*, он вовсе не говорит, что интеллект действует в два этапа: сначала схватывает *species*, а от нее заключает к внешней вещи. Наоборот, он полагает, что «первым термином операции активного интеллекта служит универсальное в акте»<sup>48</sup>. Но эта цель достигается только в *species* или посредством *species*, ибо только в *species* предмет презентуется в аспекте универсального. Этот решающий тезис проиллюстрируем часто упоминавшимся примером с деревом.

Допустим, мы хотим сделать анализ химической структуры дерева. Это получится у нас только в том случае, если мы воспользуемся определенными техническими инструментами, позволяющими исследовать дерево в этом аспекте. Но то, что мы анализируем и что по итогам исследования описываем, — это не технические инструменты. Мы также не производим никаких заключений от инструментов к структуре дерева. Описываем мы саму химическую структуру, причем именно в том виде, в каком она предстает благодаря техническим инструментам. Сходным образом следует понимать и функцию *species*. В когнитивном процессе мы схватываем не *species* и не производим никаких заключений от *species* к внешнему предмету. Мы схватываем сам предмет в определенном аспекте именно таким, каким он когнитивно презентован благодаря *species*. Если бы *species* не было, мы могли бы схватывать предмет только вкупе с его конкретными вос-

<sup>47</sup> Так, Скот говорит в первом аргументе (*Ordinatio* *ibid.*, n. 352, Vat. III, 212): «Sed intelligere obiectum sub ratione universalis et singularis requirit duplicem rationem repraesentativam vel repraesentandi, et est respectu duplicis rationis “repraesentabilis” formaliter...» [«Но мышление объекта с точки зрения универсального и единичного требует двух репрезентирующих, или репрезентативных средств, причем по отношению к формально двум характеристикам “репрезентируемого”...»] Цель здесь состоит в том, чтобы представить в определенном аспекте предмет, а не *species*.

<sup>48</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 359 (Vat. III, 217): «...primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu...» См. также: Appendix A, n. 217 (Vat. III, 363).

принимаемыми свойствами и только в одном — единичном — аспекте. Поэтому *species* следует уподобить не завесе перед нашим интеллектом, препятствующей прямому видению предмета. Напротив, только через *species* предмет становится видимым и познаваемым в аспекте универсальности. По этой причине Скот называет *species* условием познания (*ratio cognoscendi*) и подчеркивает, что только в этой функции она является средством, стоящим между интеллектом и предметом. Действительно, термин «средство» можно понять двояко<sup>49</sup>. С одной стороны, можно понять его как то, что интеллект познает как первое, тогда как предмет, опосредованный средством, познается лишь вторично. С другой стороны, можно понять его также как условие познания, которое впервые делает познание возможным, однако само не является для интеллекта первичным познаваемым. У Скота *species* однозначно понимается во втором смысле.

Еще один довод говорит против предположения о том, что *species* ведет себя как некая когнитивная завеса. Объясняя то изменение, которое претерпевает интеллект через возникновение *speciēs*, Скот подчеркивает, что следует различать два вида изменения:

...Интеллект не только испытывает реальное претерпевание от реального объекта, напечатлевающего определенную реальную *species*, но также претерпевает от объекта, явленного в *species*, претерпевание интенциональное; и это второе претерпевание есть «принятие умопостижения» — от умопостижаемого как умопостижаемого, явленного в умопостижаемой *species*; и «претерпевать», таким образом, означает «мыслить»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> *Quodlibeta*, q. 14 (Vivès XXVI, 108): «...aliquid esse medium cognoscendi, vel in cognoscendo potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit medium cognitum, sic quod per ipsum cognitum cognoscatur aliud, sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo, quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum, sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi» [«...быть средством познания, или в познании, можно двояко. Одним способом — как познанное средство, так, чтобы через его познание познавалось иное, подобно тому, как заключение познается через начало. Другим способом — не как познанное средство, а только как условие познания, подобно тому, как чувственная *species* в чувстве служит условием чувствования»]. Согласно дальнейшим разъяснениям Скота, не только «*species sensibilis*», но и «*species intelligibilis*» следует понимать во втором смысле.

<sup>50</sup> *Ordinatio* *ibid.*, n. 386 Vat. III, 235): «...intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali, imprimere talem speciem realem, sed etiam ab illo objecto ut relucet in specie patitur passione intentionali: et illa secunda passio est “receptio intellectionis” — quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili — et illud “pati” est “intelligere”...»

Очевидно, что при объяснении когнитивного процесса всегда нужно учитывать два вида изменения. С одной стороны, интеллект испытывает *реальное* изменение, поскольку принимает *species* как реальную сущность (точнее говоря, как реальную акциденцию). С этой точки зрения он ведет себя в точности как стена, которую красят в белый цвет: ведь и она испытывает реальное изменение, поскольку принимает белый цвет. Но интеллект испытывает к тому же *интенциональное* изменение; именно этим он отличается от стены. А именно: в *species*, которую принимает интеллект, «являет себя» (*relucet*) объект. Или говоря современным языком: в *species* становится видимым когнитивное содержание, и оно есть не что иное, как сам объект. На основе этого содержания интеллекту удастся схватить объект. Как именно «являет себя» объект, наделенный интенциональным, или объектным бытием, будет подробнее рассмотрено в § 19. Здесь же достаточно отметить следующий момент: Скот не считает, что интеллект заключает от *species* к предмету. Скорее он отстаивает тот тезис, что предмет сам «являет себя» и тем самым оказывается когнитивно присутствующим<sup>51</sup>.

Наконец, следует принять во внимание еще один момент. При обсуждении семантического вопроса о том, обозначает ли устное слово внешний предмет или умопостигаемую *species*, Скот придерживается того мнения, что слово прямо обозначает *species*. Однако он уточняет, что слово обозначает *species* лишь постольку, поскольку она схватывается в качестве знака — знака внешней вещи. Если она схватывается таким образом, то слово всегда обозначает также и вещь, ибо верно следующее:

Так как всякий знак в качестве знака есть знак означаемого, следует, что слово, обозначающее подобие как знак вещи, обозначает саму вещь<sup>52</sup>.

Скот придерживается, очевидно, следующего тезиса: когда *a* есть знак *b*, а само *b* есть знак *c*, то *a* обозначает также *c*. Отноше-

<sup>51</sup> *Ordinatio* I, Appendix A, n. 232 (Vat. III, 367): «Dico igitur quod “praesentia realis” obiecti est causa realis speciei, et in illa est obiectum praesens...» [«Итак, я утверждаю, что “реальное присутствие” объекта есть реальная причина *species* и в ней присутствует объект...»] Решающим является то, что Скот не просто считает *species* присутствующей, но утверждает, что в *species* присутствует объект.

<sup>52</sup> *Super lib. I Perihermeneias*, q. 2 (Vivès I, 54): «...cum enim omne signum inquantum signum, sit signum signati, sequitur, quod vox significans similitudinem inquantum signum rei, significant ipsam rem...» Подробное обсуждение этого места см.: Perler, im Druck.

ние означивания переходо<sup>53</sup>. Решающим при этом является то, что Скот не говорит: кто обозначает *b*, то есть *species*, направляется только на сущность в интеллекте, а к внешнему предмету может в лучшем случае прийти посредством вывода. В его понимании, всякий, кто обозначает *species*, всегда обозначает также и внешний предмет, так как *species* есть знак этого предмета и прямо отсылает к нему. Эта прямая отсылка свидетельствует о том, что *species* — вовсе не когнитивная завеса, как бы скрывающая внешний предмет. Напротив, поскольку *species* служит знаком предмета и поскольку схватывание *species* как знака всегда означает также схватывание предмета, постольку *species* как бы раскрывает внешний предмет: она непосредственно представляет предмет таким, каким он присутствует в познании.

К настоящему моменту стало ясно, какова собственная функция *species* в когнитивном процессе, и было показано, что важнейшую функцию — репрезентацию предмета в определенном аспекте — не следует понимать в смысле «теории завесы». Однако надлежит ответить и на второй вопрос, заданный в начале этого параграфа: каким образом интеллект способен посредством *species* естественно направляться на предмет? Почему ему не требуется никакой сверхъестественной поддержки? Можно было бы ответить на этот вопрос, просто указав на то, что *species* естественным путем абстрагируется от фантазмы, а фантазма со своей стороны естественным путем образуется в ситуации чувственного восприятия. Но тем самым мы добились бы немногого. Действительно, можно было бы спросить далее: почему *species* вообще может быть абстрагирована естественным путем? Чем обеспечивается возможность естественного продуцирования *species*, а тем самым и естественной презентации предмета?

На этот вопрос в XIII в. давались два крайних ответа. Один ответ имел целью утвердить выдающееся значение интеллекта, а потому подчеркивал, что интеллект сам по себе способен про-

<sup>53</sup> Переходность, естественно, имеет место лишь тогда, когда *a* есть знак *b*, а *b* само является знаком и понимается в качестве знака. Если, например, некий секретный код служит знаком определенного слова, а само слово понимается не как знак некоего предмета, а просто как совокупность буквенных обозначений, то никакой переходности не будет. Слово должно пониматься как знак, чтобы код посредством слова тоже служил знаком предмета.

дуцировать *species* и тем самым обеспечить естественное присутствие предмета. Другой ответ, прямо наоборот, приписывал особое значение материальному предмету и настаивал на том, что предмет в одиночку способен обеспечить себе когнитивное присутствие.

Скот рассматривает оба ответа, но считает оба неудовлетворительными. Первый ответ, по его мнению, упускает из виду причинное отношение к материальному предмету. Ведь если интеллект действительно способен сам по себе обеспечить присутствие предмета, он способен к этому всегда, безотносительно к тому, наличествует ли предмет на самом деле и существует ли на самом деле причинное отношение к предмету. Тогда было бы невозможно понять, почему интеллект в одних случаях презентрует предмет, а в других нет: он мог бы быть когнитивно деятельным постоянно<sup>54</sup>. Второй ответ, наоборот, упускает из виду решающее сотрудничество со стороны интеллекта и «значительно принижает природу души», как подчеркивает Скот<sup>55</sup>. В таком случае интеллект был бы лишь вместилищем впечатлений, принятых от предмета, но не играл бы никакой активной роли. К тому же любая когнитивная ошибка стала бы невозможной, так как предмет был бы всегда когнитивно презентован таким, каков он на самом деле<sup>56</sup>. Однако многочисленные примеры чувственных иллюзий и ложных суждений указывают на то, что мы, люди, в принципе способны презентировать предмет совсем иначе, нежели каков он в действительности.

Ввиду несообразности обеих крайних позиций причиной когнитивной презентации объекта нельзя признать ни исключительно интеллект, ни исключительно материальный предмет. Скорее следует считать причиной тот и другой *вместе*. Скот подчеркивает, однако, что при этом речь идет не о двух равноправных причинах, а о причинах, иерархически упорядоченных друг относительно друга. Причем этот порядок можно понимать по-разному<sup>57</sup>:

<sup>54</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 2, n. 414 (Vat. III, 251).

<sup>55</sup> *Ordinatio* ibid., n. 429 (Vat. III, 261): «Hoc videtur inconueniens, quia vilificat valde naturam animae» [«Это представляется несообразным, ибо значительно принижает природу души»].

<sup>56</sup> См.: *Ordinatio* ibid., n. 435 (Vat. III, 264–265).

<sup>57</sup> См.: *Ordinatio* ibid., n. 496 (Vat. III, 293–294).

- 1) Высшая причина приводит в движение низшую.
- 2) Высшая причина придает низшей силу или форму самодвижения.
- 3) Высшая причина не оказывает воздействия на низшую, но обладает более совершенной силой, чем низшая.

Для упорядоченности типа 1 Скот сам приводит пример. Когда рука и палка производят нечто вместе, то палка всегда приводится в движение рукой. Палка — всего лишь инструмент, который ничего не способен произвести сам по себе. Отношение между интеллектом и предметом не следует понимать в таком смысле, потому что интеллект использует предмет не просто как инструмент. Предмет способен производить нечто и сам по себе. Например, он способен вызывать чувственные впечатления и фантазмы и тем самым активировать интеллект. Для упорядоченности типа 2 Скот не приводит никакого примера, но ее можно помыслить как отношение между механиком и автоматом. Когда механик конструирует автомат, он придает ему определенную функцию, а тем самым и определенную причиняющую способность, в результате чего автомат способен приводить себя в движение. Но сам по себе он ни к какому движению не способен. И не следует понимать так отношение между интеллектом и предметом. Действительно, интеллект не придает предмету никакой причиняющей силы: будучи природной субстанцией, предмет уже заключает в себе определенную причинную способность. Поэтому отношение между интеллектом и предметом надлежит понимать согласно пункту 3: обе причины уже заключают в себе причиняющую способность, но интеллект обладает более совершенной способностью и поэтому стоит выше предмета<sup>58</sup>. Он активизирует эту более совершенную способность, образуя на основе фантазмы *species* предмета. Кон-

---

<sup>58</sup> Такой тип превосходства Скот иллюстрирует примером мужчины и женщины, совместно зачинающих ребенка. Каждый из двоих обладает собственной причинностью, но причиняющая способность мужчины, согласно Скоту, более совершенна, нежели женщины. См. *Ordinatio* *ibid.*, n. 496 (Vat. III, 294) и заключительный тезис *ibid.*, n. 498 (Vat. III, 195): «Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia» [«Итак, обе причины сущностно упорядочены, причем последним способом, то есть так, что одна в абсолютном смысле совершеннее другой, хотя каждая из двух в своей собственной причинности совершенна, независима от другой»].

кретно это означает: чтобы когнитивно презентировать дерево, необходимы интеллект и конкретное дерево в качестве частичных причин. Дерево служит подчиненной причиной; оно воздействует на органы чувств и причиняет фантазму, которая представляет дерево в определенном — единичном — аспекте. Интеллект служит причиной более высокого порядка; он абстрагирует *species* дерева, которая представляет дерево в аспекте универсальности<sup>59</sup>. Хотя в нормальном случае интеллект неспособен активироваться без предмета и, естественно, чувств, он тем не менее использует предмет и чувства не просто как инструмент: они действуют как частичные причины.

В этом объяснении значимы два пункта. Во-первых, хотя Скот подчеркивает более высокое положение интеллекта в иерархическом порядке, он одновременно указывает на его тесное сотрудничество с предметом и чувствами. Когнитивную презентацию предмета следует понимать как сложный процесс, в котором участвуют разные частичные причины. Адекватно описать этот процесс можно лишь при условии, что во внимание принимается вся совокупность причин — пусть даже подчиненных, но реальных частичных причин. Во-вторых, стоит отметить, что Скот выбирает явно натуралистический подход. Во всем этом объяснении отдельных причин и их взаимной упорядоченности он мобилизует исключительно *естественные* причины. Содействие сверхъестественных причин (например, в форме божественного просвещения или божественного воздействия на чувства и интеллект) для него исключено.

Против такого подхода, однако, сторонники теории иллюминации могли бы тотчас выдвинуть возражение: разве многочисленные примеры чувственных иллюзий и ошибочных суждений не указывают на то, что частичных природных причин абсолютно недостаточно для когнитивного процесса, разве не должны они быть скорректированы или по меньшей мере дополнены сверхъесте-

<sup>59</sup> К тому же интеллект активно направляется на предмет — например дерево, а не просто принимает *species*. В *Quaestiones super libros Metaphysicorum* VII, q. 14, n. 29 (OPh IV, 290) Скот подчеркивает: «Nam potentia cognitiva non tantum habet recipere speciem obiecti, sed etiam tendere per actum suum in obiectum» [«Ведь когнитивная потенция должна не только принимать *species* объекта, но также своим актом направляться на объект»].

ственной причиной? Скот отбросил бы такое возражение. Он, конечно, признает, что естественных частичных причин не вполне достаточно, чувственные иллюзии и ошибочные суждения всегда возможны. Однако суть его натуралистического подхода в том и состоит, что, учитывая предрасположенность естественных частичных причин к ошибкам, он в то же время указывает на возможность самокорректировки. Скот поясняет это одним классическим примером<sup>60</sup>. Допустим, мы видим палку, наполовину погруженную в воду, и считаем, что она сломана. Но в действительности, на самом деле, она не сломана. Как можем мы скорректировать наше суждение, образованное исключительно посредством наших естественных когнитивных способностей? Не прибегая к сверхъестественной помощи (вроде «нетварного образца» палки), а дотронувшись до палки и убедившись, что она твердая. Далее мы применяем тот принцип, что ничто твердое не может быть сломано мягким, и исправляем таким образом первоначальное суждение.

Самокорректировка осуществляется, очевидно, в три этапа. На первом этапе мы применяем различные органы чувств и приходим к различным суждениям. На втором этапе проверяем эти суждения с помощью общих принципов, которые со своей стороны получаем эмпирическим, не сверхъестественным путем<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 4, nn. 242–243 (Vat. III, 147–148).

<sup>61</sup> В *Ordinatio* ibid., n. 243 (Vat. III, 147) Скот подчеркивает, что термины принципа «ничто твердое не может быть сломано мягким» постигаются эмпирическим путем. Этот принцип настолько очевиден, что справедливо следующее: «*Haec est ita per se nota ex terminis quod, etiam si essent accepti a sensibus errantibus, non potest intellectus dubitare de illa, immo oppositum includit contradictionem*» [«Они настолько самоочевидны из терминов, что, даже если бы были приняты от заблуждающихся чувств, интеллект не может сомневаться в них, более того, противоположное заключает в себе противоречие»]. Даже если бы я тронул нечто мягкое, ошибочно посчитал его твердым и образовал термин «твердое», я смог бы сформулировать этот принцип безошибочно. Но далее встает вопрос: откуда эта безошибочность? Ее фундамент имеет логико-семантическую, а не чисто психологическую природу, как явствует из заключительной фразы в цитате: кто полагал бы нечто противоположное этому принципу, тот полагал бы противоречие. Действительно, «твердое» означает не что иное, как «не могущее быть сломанным посредством мягкого», так что любой, кто считал бы, что «нечто твердое ломается через соприкосновение с мягким», высказывал бы нечто противоречивое. Однако Скот не объясняет, почему «твердое» должно пониматься именно в таком смысле и почему интеллект, употребляя этот термин в формулировке принципа, не может заблуждаться. Скот исходит — не приводя для этого никаких аргументов — из того, что существует безошибочное понимание неких базовых терминов.

Наконец, на третьем этапе отсеиваем суждения, не совместимые с общими принципами, и таким образом корректируем одностороннюю информацию от единственного органа чувств. Так, шаг за шагом, мы приходим к пересмотренным суждениям и к лучшему пониманию предметов в мире. Правда, и по завершении этого процесса самокорректировки сохраняется возможность ошибки: безошибочных суждений у человека не бывает, во всяком случае, в этой жизни, где мы зависимы от чувств. Но цель когнитивного процесса не в том, чтобы достигнуть безошибочности. Цель заключается скорее в том, чтобы посредством контролируемого применения всех естественных когнитивных способностей (особенно всех чувств) установить максимально правильное отношение к предметам и прийти к максимально правильным суждениям об этих предметах.

## § 19. Предметы в «объективном бытии»

К этому моменту ясно, что многоступенчатый когнитивный процесс, который в деталях высвечивает Скот, нацелен на то, чтобы сделать возможным максимально правильное отношение к предметам. Но к предметам какого рода? Прежде всего можно было бы подумать, что речь идет о материальных предметах. Если я нацелюсь на дерево, то буду когнитивно схватывать то или иное конкретное дерево; стало быть, я направляю свой интеллект на материальное дерево. Но такой простой ответ представляется неприемлемым по нескольким основаниям. Во-первых, как показало обсуждение теории *species*, нематериальный интеллект неспособен просто направиться на нечто материальное. Он первично нацеливается на нечто такое, что лежит в его собственной нематериальной сфере, и это есть не что иное, как *species*, или, вернее, предмет, поскольку он «явлен» в *species*<sup>62</sup>. Во-вторых, следует учитывать, что интеллект направляется на предмет в определенном аспекте. Это аспект универсальности, который опять-таки постижим только в *species* или посредством *species*. Наконец, в-третьих, нужно принять во внимание, что интеллект способен направляться и на такие предметы, которые не имеют никакого материального

<sup>62</sup> См. прим. 50.

существования (например, Цезарь) или никогда его не имели (например, химера)<sup>63</sup>. Такие предметы тоже схватываются только в *species* или посредством *species*.

Исходя из этих оснований, следует предусмотрительно сказать, что интеллект в нормальном случае нацеливается не просто на материальный предмет, а на предмет (будь он сам по себе материальным или нет), поскольку он презентирован в *species*<sup>64</sup>. Скот называет его предметом в «интенциональном», «интеллигибельном», «объективном» или «уменьшенном» бытии, объясняя особый статус этого предмета в следующих немногих словах:

«Универсальный объект в аспекте универсальности» обладает лишь уменьшенным «бытием», «бытием» в качестве познанного (как Гераклес в статуе обладает лишь уменьшенным «бытием», то есть «бытием в качестве репрезентированного в образе»)<sup>65</sup>.

Очевидно, что под уменьшенным бытием следует понимать статус, которым предмет обладает как предмет познанный или репрезентированный. Но о каком онтологическом статусе идет при этом речь? И как предмет в уменьшенном бытии относится к *species*, с одной стороны, и к материальному предмету — с другой? Скот отвечает на эти вопросы не в систематически выстроенном разборе, а в рамках теологической дискуссии о статусе божественных идей<sup>66</sup>. С его точки зрения, содержание божественных идей есть не что иное, как множество всех предметов в объективном, или уменьшенном бытии. Различие между Богом и человеком состоит лишь в том, что для Бога эти предметы обладают таким бытием первично, потому что Бог первично творит их в таком бытии, а для человека они обладают объективным бытием всего лишь вторично. Однако структура этих предметов для Бога и для людей абсолютно тождественна. Поэтому анализ содержания идей в бо-

<sup>63</sup> Скот обсуждает оба примера в *Super lib. I Periherm.*, qq. 7–8 (Vivès I, 549b–557a).

<sup>64</sup> Нужно подчеркнуть, что это справедливо только для абстрагирующего познания. Как уже упоминалось в прим. 30, Скот учитывает также и особый случай — интуитивное познание, в котором интеллект помимо *species* способен нацеливаться на непосредственно присутствующий предмет.

<sup>65</sup> *Ordinatio* I, Appendix A, n. 217: «...“universale obiectum sub ratione universalis” non habet nisi “esse” deminutum, ut cognitum “esse” (sicut Hercules in statua, non habet nisi “esse” deminutum, quia “esse” repraesentatum in imagine)...»

<sup>66</sup> Подробный анализ этой дискуссии см. в работах: Hoffmann, 1999, Kap. 1–4, и Noone, 1998.

жественном интеллекте всегда объясняет также содержание идей в человеческом интеллекте. Скот прямо указывает, что могущее быть сказанным о божественном интеллекте приложимо и к интеллекту человеческому<sup>67</sup>. В действительности этими высказываниями Скот не только указывает на структурную аналогию между божественным и человеческим интеллектом, но и разъясняет пункт, кардинально значимый для всей его теории познания: человеческий интеллект нельзя рассматривать изолированно. Точно так же нельзя исследовать его исключительно в отношении к материальным предметам. Напротив, его всегда следует анализировать в связи с божественным интеллектом, потому что только на основании того факта, что божественный интеллект нечто познает *первично*, человеческий интеллект в состоянии нечто познавать *вторично*. Если бы не было божественного интеллекта (а значит, не было бы и предметов, пребывающих в этом интеллекте в объективном бытии), то человеческий интеллект был бы не способен ни к какой когнитивной деятельности.

Если теперь задать вопрос, что же обнаруживается в божественном интеллекте, или, точнее, каково содержание божественных идей, то на первый взгляд можно сформулировать два ответа. Во-первых, можно было бы ответить, что это содержание составляет множество всех вещей, существующих в тварном мире. Ведь именно эти предметы мыслит Бог, и они тем самым становятся содержанием его идей. Но такой ответ оказывается недостаточным: ведь Бог мыслит не только актуально существующее, но и все то, что существовало раньше, будет существовать позже или только способно существовать. Стало быть, возможное точно так же составляет содержание божественных идей, как существовавшее раньше, существующее актуально или имеющее существовать позже. В связи с этим фактом можно было бы сформулировать второй ответ и заявить, что содержание божественных идей составляет просто сущность всех предметов. Такой ответ отстаивал в конце XIII в. Генрих Гентский, и именно к этому ответу обращается Скот. Однако по ряду причин он находит его столь же неудовлетворительным, что

<sup>67</sup> Скот прямо указывает на эту аналогию в *Ordinatio* I, dist. 36, q. u., n. 28 (Vat. VI, 281): «Omnia etiam motiva quae adducuntur de intellectu divino, videntur posse adduci de intellectu nostro» [«Все соображения, которые приводятся относительно божественного интеллекта, могут быть, видимо, приведены и относительно нашего интеллекта»].

и первый. Действительно, если бы содержанием божественных идей были вечно существующие сущности, то Бог не мог бы ничего сотворить *ex nihilo*. Он мог бы только наделить материальным существованием уже наличные сущности. Например, он мог бы придать сущности камня конкретное существование в том или другом материальном камне, но сама сущность уже была бы в наличии<sup>68</sup>. Точно так же Бог не мог бы полностью уничтожить предмет; он мог бы только сделать так, чтобы определенная сущность больше не воплощалась в той или другой материальной вещи. Но сама сущность пребывала бы вечно<sup>69</sup>. Короче говоря: если бы содержанием божественных идей была сущность всех возможных вещей, то нечто наличествовало бы до божественного творения и после божественного уничтожения мира, что абсурдно.

Чтобы избежать этого абсурда, Скот принимает тот тезис, что содержанием божественного интеллекта нельзя считать ни множество всех существующих вещей, ни множество всех сущностей. Это содержание составляет скорее множество всех предметов в интеллигибельном бытии; именно эти предметы и творит Бог. Если же с содержанием человеческих идей или способов мышления дело обстоит сходным образом, как прямо утверждает Скот, то уже может быть установлен важный момент: это содержание — не материальный, существующий предмет и не просто сущность. Когда я, например, думаю о камне, то содержанием моего мышления-о-камне не будет ни материальный камень, лежащий передо мной, ни просто сущность камня. Это содержание составляет скорее камень в целом, но лишь постольку, поскольку я о нем думаю и поскольку он благодаря этому обладает интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*)<sup>70</sup>. Но что это означает? Скот объясняет, что такое интеллигибельное бытие, в одном тексте, где он вновь проводит аналогию между божественным и человеческим интеллектом:

<sup>68</sup> См.: *Ordinatio* *ibid.*, n. 13 (Vat. VI, 276).

<sup>69</sup> См.: *Ordinatio* *ibid.*, n. 18 (Vat. VI, 277–278).

<sup>70</sup> Я оставляю этот технический термин *intelligibile* без перевода, чтобы не оказалась потерянной двойственность смысла. С одной стороны, интеллигибельное (например, предмет в интеллигибельном бытии) есть нечто существующее исключительно в интеллекте: нечто, что не может существовать ни во внешних или внутренних чувствах, ни в материальных вещах. С другой стороны, это есть нечто, что может постигаться интеллектом, а значит, как доступное пониманию обладает когнитивной структурой.

Здесь, видимо, нет никакого различия между божественным интеллектом и нашим, кроме того, что божественный интеллект производит это интеллигибельное в интеллигибельном бытии, а наш первично не производит. Но если это бытие само по себе не таково, что требует просто бытия, то «производить это в таком бытии» не означает производить это просто в бытии; и поэтому представляется, что, коль скоро это интеллигибельное бытие — в отношении нашего интеллекта — не требует просто бытия, то и в отношении интеллекта, «производящего в этом бытии», оно не будет просто бытием<sup>71</sup>.

В этом высказывании примечательны два пункта. Во-первых, обратим внимание на то, что предметы в интеллигибельном бытии суть именно то, что Бог творит и постигает первично, а человек, напротив, — вторично. Однако различие первичного/вторичного не следует понимать в том смысле, что люди вторичным образом получают доступ к предметам в божественном интеллекте и как-то их схватывают. Люди принципиально не имеют (во всяком случае, в этой жизни) никакого доступа к божественному интеллекту. И никакая особая божественная иллюминация не делает для них доступным содержание божественных идей. Различие первичного/вторичного следует скорее понимать в том смысле, что люди, как и Бог, производят предметы в интеллигибельном бытии, но только *после* того, как Бог их уже произвел в качестве таковых<sup>72</sup>. Когда я, например, думаю о камне, я в некотором смысле произвожу этот камень в интеллигибельном бытии, так как выхватываю его из множества возможных объектов мышления и делаю его содержанием моего мыслительного акта. По правде говоря, я даже должен произвести его таким образом (ибо не могу просто схватить идею камня в божественном интеллекте), когда

<sup>71</sup> *Ordinatio* ibid., n. 28 (Vat. VI, 282): «...nec est differentia — ut videtur — inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo. Sed si istud esse non est ex se tale quod requirit esse simpliciter, “producere illud in tali esse” non est producere in aliquo esse simpliciter: et ideo videtur quod si istud esse intelligibile — comparando ad intellectum nostrum — non requirit esse simpliciter, comparando etiam ad intellectum ‘producetem in tali esse’ non erit esse simpliciter...»

<sup>72</sup> Примечательно, что, говоря о человеческом интеллекте, Скот употребляет только термин «производить» (*producere*), а не «творить» (*creare*). Действительно, человеческий интеллект не может просто сотворить предметы из самого себя; он не является «творцом мира», *creator mundi*. При всем том он обладает продуктивной силой, которая, однако, подчинена силе божественной.

в нормальном случае образуя *species* камня. Но я могу это сделать лишь тогда, когда Бог уже образовал идею камня, ибо только тогда камень вообще становится возможным содержанием моего мыслительного акта. Или в общей форме: только то, что составляет содержание божественного мышления, есть также возможное содержание мышления человеческого. Своими идеями Бог как бы маркирует область человеческой мысли.

Во-вторых, обратим внимание на то, что Скот прямо утверждает: предметы в интеллигибельном бытии не обладают безусловным «бытием как таковым». Это означает, что они обладают бытием не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они мыслятся, то есть лишь в качестве содержаний мышления. Поэтому они всегда должны рассматриваться в определенном отношении (*secundum quid*), а не абсолютно (*simpliciter*). Скот указывает на то, что, если эти два способа рассмотрения перепутать, мы неизбежно придем к крайне ошибочным выводам. От рассмотрения или описания, которые применимы к предмету только в определенном отношении, мы поспешно заключили бы к рассмотрению или описанию, применимым к предмету безусловно<sup>73</sup>. В случае примера с камнем это означает: когда я думаю о камне, я могу его описать: например, сказать, что он серый и большой. Но это значит, что я описываю его постольку, поскольку он составляет содержание моего мышления. Все мои описания подходят ему лишь с этой точки зрения. Я не имею права считать: «Камень, о котором я думаю, серый и большой; стало быть, и камень сам по себе серый и большой». Такой вывод запрещен, ибо у меня нет права от описания камня как содержания мышления просто перейти к описанию камня самого по себе. То же самое касается и суждений о существовании. Я не могу просто заключить: «Гомер существует в той мере, в какой я о нем думаю; следовательно, Гомер существует». Это опять-таки означало бы пасть жертвой ошибочного вывода: ведь я написал бы ему существование в абсолютном смысле, тогда как он

<sup>73</sup> Скот называет это в *Ordinatio* *ibid.*, n. 34 (Vat. VI, 284) *fallacia secundum quid et simpliciter* [паралогизм от сказанного вообще или в каком-то отношении], который Аристотель разбирает при обсуждении различных видов ложных выводов в «Софистических опровержениях» (166b, 36–167a, 14). В XIII в. он подробно рассматривался в учебниках по логике, например у Петра Испанского, *Tractatus* VII, n. 120 (ed. L.M. de Rijk, 1972, 157–158).

обладает существованием лишь в качестве содержания мышления<sup>74</sup>.

Различие, которое усматривает здесь Скот, можно было бы понять как различие между относительными и абсолютными высказываниями. От относительных высказываний типа:

- 1) “х как содержание мышления есть F” или “х как содержание мышления существует”

нельзя просто перейти к абсолютным высказываниям типа:

- 2) “х есть F” или “х существует”.

Действительно, относительные высказывания отличаются тем, что приложимы к предмету, только если он схватывается в отношении к мыслящему интеллекту. Все высказывания о предметах в интеллигибельном, или объективном, бытии следует понимать в таком смысле: как высказывания о предметах, поскольку они составляют содержание мышления и тем самым находятся в отношении к интеллекту<sup>75</sup>. Скот даже полагает, что в них нужно видеть высказывания о предметах в «уменьшенном бытии»: не потому, что сами предметы некоторым образом уменьшаются (когда я думаю о камне, я в нормальном случае думаю о нем как о полноценном камне, вовсе не уменьшенном наполовину или как-то еще), а потому, что относительное определение всегда представляет собой нечто меньшее, чем определение абсолютное. Скот поясняет это примером, который приводил еще Аристотель<sup>76</sup>. Когда о черном эфиопе мы говорим, что он бел в отношении зубов, то приписыва-

<sup>74</sup> *Ordinatio* ibid., n. 34 (Vat. VI, 284): «...non sequitur “Homerus est in opinione, ergo Homerus est existens”, — sed est fallacia secundum quis et simpliciter» [“Гомер пребывает в мысли, следовательно, Гомер существует”: вывод ошибочен, это паралогизм от сказанного вообще или в каком-то отношении»].

<sup>75</sup> Скот подчеркивает в *Ordinatio* ibid., n. 47 (Vat. VI, 289), что предметы обладают объективным бытием (*esse obiectivum*) именно на основе этого отношения: действительно, они обладают бытием как объекты интеллекта, то есть как соотносенные с интеллектом. В противоположность этому нечто обладает субъективным бытием тогда, когда пребывает в другом сущем как в субъекте. Например, цвет обладает субъективным бытием в стене, поскольку существует в стене как в субъекте. О противоположности объективного и субъективного см.: *Quaestiones in Metaphysicam* II, qq. 2–3, n. 105 (Oph III, 230).

<sup>76</sup> См.: *Ordinatio* ibid., n. 33 (Vat. VI, 284). Поводом для примера послужило следующее место: *Soph. El.* 5 (167a, 7–9).

ем ему белизну в уменьшенном бытии: не потому, что приписываем ему уменьшенную белизну (его зубы могут быть ослепительно белыми), а потому, что приписываем ему белизну только относительно зубов, а не всего тела. Точно так же обстоит дело с высказываниями о предметах нашего мышления. Их всегда следует понимать как высказывания о предметах в уменьшенном бытии: не потому, что в этих высказываниях предметы некоторым образом уменьшаются (мы думаем в нормальном случае о целом камне, о целых деревьях и т. д.), а потому, что эти высказывания приложимы к предметам лишь в определенном отношении, а именно постольку, поскольку они понимаются как содержания мышления.

Тот факт, что Скот приписывает предметам как содержаниям мышления уменьшенное, или объективное, бытие, вовсе не означает, что такое бытие он приписывает лишь ограниченному классу предметов. Напротив, он приписывает уменьшенное бытие *всем* предметам, поскольку они являются содержанием мышления. Думаю ли я о камне, об ангеле или о химере, все эти предметы — независимо от того, существуют они сами по себе в реальности или нет — обладают уменьшенным бытием как содержания мышления. Даже такое свойство, как «быть окрашенным», обладает в качестве содержания мышления уменьшенным бытием. Следовательно, такой способ бытия присущ не только так называемым вторым интенциям<sup>77</sup>. Вторые интенции для Скота, как и для большинства авторов его времени, — это всего лишь понятия второго порядка, то есть такие понятия, как «вид» и «род», которые образуются на основе понятий первого порядка<sup>78</sup>. Естественно, что и эти интенции, будучи содержаниями мышления, обладают уменьшенным бытием. Когда я думаю: «Вид подчинен роду», — то «вид» и «род» обладают уменьшенным бытием, так как рассматриваются не сами по себе, а только в качестве содержания мышления. Но Скот никоим образом не ограничивает уменьшенное бытие этими

<sup>77</sup> Это возражение следует обратить против Maurer, 1950, 222, который ошибочно утверждает: «Коротко говоря, мы можем сказать, что *ens diminutum* есть просто вторая интенция интеллекта».

<sup>78</sup> Скот обсуждает вторые интенции в *Ordinatio* I, dist. 23, q. u. (Vat. V, 352) и *Lectura* I, dist. 23, q. u. (Vat. XVII, 306). Он утверждает, что вторые интенции образуются только тогда, когда первые интенции — понятия первой ступени — поставлены во взаимное отношение друг к другу. См. подробно об этом Verlust, 1975, и Perler (в печати).

вторыми интенциями. Как свидетельствуют его собственные примеры, камень или Гомер тоже могут обладать уменьшенным бытием, а именно тогда, когда некто их мыслит и тем самым превращает в содержания мышления. Для того чтобы нечто обладало уменьшенным, или объективным, бытием, нет нужды в образовании понятий второго порядка.

Хотя любой предмет *qua* [как] содержание мышления обладает уменьшенным, или объективным, бытием, не все пребывающее в интеллекте обладает именно таким бытием. Действительно, акты и умопостигаемые *species* тоже пребывают в интеллекте, однако обладают в нем *реальным* бытием. Они подобны составным частям интеллекта. С онтологической точки зрения они принадлежат к категории качеств, а с точки зрения своей функции они служат орудиями интеллекта, согласно прямому утверждению Скота<sup>79</sup>. Они позволяют интеллекту в принципе схватывать предметы и превращать их в содержания мышления.

Тщательное различение, проводимое Скотом между предметами *qua* содержаниями мышления и предметами самими по себе, а также между содержаниями мышления и *species*, имеет решающее значение для объяснения интенциональных актов и состояний. В таком объяснении всегда следует учитывать три компонента. Во-первых, имеется *когнитивное средство* мышления о чем-либо. В случае человеческого мышления это интеллектуальные акты и умопостигаемые *species*. Ибо лишь постольку, поскольку мы совершаем акты и образуем *species*, нам вообще удастся мыслить что-либо. Но при этом речь всегда идет лишь о средстве мышления, не о том, что мыслится в первую очередь. Во-вторых, имеются *материальные предметы* (предметы в реальном бытии), которые в нормальном случае служат исходным пунктом нашего мышления. Ибо лишь тогда, когда мы воспринимаем материальные предметы, мы способны продуцировать фантазмы и *species* и лишь тогда мы способны нечто мыслить. Но и материальные предметы не являются тем, что мы непосредственно схватываем и мыслим в первую очередь. Наш нематериальный интеллект может схватывать лишь то, что лежит в его собственной нематериальной сфере.

<sup>79</sup> В *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 3, n. 562 (Vat. III, 334) Скот называет *species* «как бы инструментом» [«quasi instrumentum»] интеллекта.

Поэтому следует учитывать, в-третьих, наличие *предметов qua мыслительных содержаний* (предметов в интеллигибельном, или объективном, бытии): именно они суть то, что мы непосредственно схватываем и что мыслим в первую очередь.

Такое тройное различие позволяет решить несколько проблем. Прежде всего оно позволяет отбросить наивный субъективизм. Когда разные люди думают о чем-то, каждый думает не просто о своей собственной *species*, которая существует в его собственном интеллекте и отлична от *species* в интеллекте другого человека. Хотя каждый человек нуждается в собственной *species*, он нуждается в ней лишь как в инструменте мышления. Разные люди могут пользоваться численно различными инструментами мышления, но думать об одном и том же. (Для сравнения: если мы сделаем десять копий картины, изображающей Эйфелеву башню, то получим десять средств репрезентации, но все десять копий будут репрезентировать одно и то же.) Далее, тройное различие позволяет ответить на вопрос, почему мы способны нечто мыслить в отсутствие материального предмета. Это возможно потому, что материальный предмет, как и *species*, не является тем, что мы непосредственно схватываем. В нормальном случае он представляет собой всего лишь исходный пункт нашего мышления. А именно: в норме на основе чувственного восприятия материального предмета мы образуем фантазму и *species* и в норме схватываем мыслительное содержание в *species*. Но существуют исключения. Так, Цезарь или химера могут быть содержанием нашего мышления, даже если мы не видели материального Цезаря и материальной химеры: мы можем сделать их содержанием нашего мышления косвенным путем (например, читая исторические рассказы и мифы). Наконец, с помощью тройного различия нам удастся объяснить, почему мы способны мыслить предмет в разных аспектах. Так, мы способны зимой мыслить дерево в осенней листве, или покрытым снегом, или усыпанным цветами. Это возможно потому, что мыслительное содержание нетождественно внешнему предмету.

Проводимое Скотом различие между предметом в объективном бытии и материальным предметом на первый взгляд аналогично известному различению Фреге между смыслом и значением. Можно было бы предположить, что предмет в объективном

бытии есть не что иное, как фрегеанский смысл. Но при ближайшем рассмотрении такое предположение окажется ошибочным. Действительно, из приведенных выше цитат явствует, что, по мысли Скота, предмет в объективном (или интеллигибельном, уменьшенном) бытии есть предмет *произведенный*: первично — божественным интеллектом, вторично — интеллектом человека<sup>80</sup>. Поэтому такой предмет всегда является продуктом интеллекта, буквально существующим в интеллекте. Иначе обстоит дело со смыслом у Фреге. Он является не простым продуктом интеллекта, а «видом данности» предмета<sup>81</sup>. Когда я, например, думаю об Утренней звезде, то смысл «Утренняя звезда» не есть нечто произведенное моим интеллектом, скорее он представляет собой специфическую данность Венеры — утром. Суть фрегеанской теории состоит именно в том, что она объясняет смысл как нечто не произведенное интеллектом<sup>82</sup>: он есть аспект, принадлежащий самому предмету, поскольку тот презентируется интеллекту. Еще менее возможно отождествить предмет в объективном бытии с идеей у Фреге<sup>83</sup>. Во-первых, фрегеанская идея есть нечто выраженное целым предложением и, следовательно, имеющее пропозициональную структуру, тогда как приводимые Скотом примеры предметов в объективном бытии (камень или Гомер как содержание мышления) все без исключения суть примеры простых предметов, не имеющих никакой пропозициональной структуры. Во-вторых,

<sup>80</sup> Продуцирование предметов Скот подчеркивает в *Ordinatio* I, dist. 43, q. u., n. 7 (Vat. VI, 354). По справедливому замечанию Boulnois, 1999, 95, оригинальность подхода Скота состоит в том, что в когнитивном процессе нечто производится, а не просто абстрагируется уже наличное.

<sup>81</sup> См.: Frege, 1980 (первое издание — 1892), 41.

<sup>82</sup> Этим смысл у Фреге прямо отличается от представления. См. Frege, 1980 (первое издание — 1892), 43–44. Только представление создается интеллектом и существует в интеллекте.

<sup>83</sup> Данное возражение обращено против де Мюрата, который считает, что от «предмета в объективном бытии» у Скота через *esse significativum* у Григория из Римини к идее у Фреге ведет прямая линия; см.: de Murali, 1991, 45 и 164–165. Этот тезис ошибочен не только в отношении Фреге, но и в отношении Григория из Римини, так как *esse significativum* является для Григория тем, что выражено предложением в целом и принадлежит к особой онтологической области, не сводимой ни к ментальному, ни к материальному. Григорий не является сторонником ни того тезиса, что *esse significativum* создается интеллектом, ни того мнения, что при этом речь идет о некоем простом предмете как о содержании мышления. См. анализ позиции Григория в работе: Perler, 1994.

следует обратить внимание на то, что Фреге определяет идею как нечто обладающее истинностным значением. Скот, напротив, не приписывает предмету в объективном бытии никакого истинностного значения. Наконец, в-третьих, Фреге вовсе не считает идею созданной интеллектом, будь то интеллект божественный или человеческий. Напротив, он полагает, что идея есть нечто существующее вечно, с чем ум, или интеллект, способен вступать в отношение в акте постижения<sup>84</sup>.

Но как тогда следует понимать предмет в объективном бытии, коль скоро он, с одной стороны, действительно создан интеллектом, но, с другой стороны, не есть нечто чисто субъективное, ибо не может быть просто отождествлен со *species* — существенностью, обладающей субъективным существованием в интеллекте? Каков онтологический статус этого предмета? На эти вопросы Скот не дает однозначных ответов. Он ограничивается указанием на то, каким статусом *не* обладает этот предмет. Прежде всего Скот подчеркивает, что такой предмет не имеет реального бытия:

Объект, поскольку он обладает «бытием» в интеллекте, обладает не реальным, но только интенциональным «бытием»<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> См.: Frege, 1976 (первое издание — 1918–1919), 33 и 52.

<sup>85</sup> *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 4, n. 260 (Vat. III, 158): «...obiectum in quantum habet “esse” in intellectu, non habet “esse” eale, sed tanum intentionale». См. также *Ordinatio* I, dist. 13, q. u., n. 34 (Vat. V, 81): «...omne causans verum ens oportet quod habeat aliquod esse exitentiae, in quantum est causa; ens autem deminutum, quod scilicet est ens cognitum, non habet esse realis exitentiae» [«...все, что является причиной настоящего сущего, должно обладать, как причина, неким бытием существования; но уменьшенное бытие, то есть бытие в качестве познанного, не обладает реальным бытием существования»]. *Ordinatio* I, dist. 36, q. u., n. 66 (Vat. VI, 298): «...“esse intellectum” est esse distinctum contra totum esse reale, tam quiditativum quam existentiae [«...“мыслимое бытие” есть бытие, отличное от любого реального бытия, как чтойностного, так и бытия существования»]. На первый взгляд эти высказывания противоречат следующим утверждениям из *Quaestiones in Metaphysicam* V, q. 1, n. 77 (OPh III, 411): «Esse obiectivum est esse reale; formale est illud quo nunc illud intentum est, et hoc est esse in intentione. Exemplum: si intelligo rosam existentem, et obiectum intellectus est res, obiective formaliter in intellectu est species» [«Объективное бытие есть реальное бытие; формальное же есть бытие, посредством которого в данный момент оно мыслится, и это бытие в интенции. Пример: если я мыслю существующую розу, то объективно объектом интеллекта является вещь, а формально в интеллекте пребывает *species*»]. Противоречит ли себе Скот, когда в этом месте отождествляет объективное бытие с реальным бытием, а в другом обнаруживает между ними явное различие? Противоречия можно избежать, если принять во внимание, что в этом месте Скот имеет в виду только противопоставление объективного формальному. Объективным бытием

Это отграничение от реального бытия тотчас разъясняется. Действительно, предмет в объективном бытии не имеет внемысленного реального бытия; он не является просто материальным предметом или акциденцией такого предмета. Точно так же не имеет он и реального ментального бытия: таким бытием обладают только акты и *species* в интеллекте; только они представляют собой реальные акциденции интеллекта. В то же время Скот подчеркивает, что предмет в объективном бытии не обладает и чисто ментальным бытием:

Я не подразумеваю здесь ни «сущего в разуме», пребывающего в интеллекте объективно (именно так пребывает в душе любая универсалия), ни того, что только в интеллекте пребывает субъективно (именно так пребывают в душе акт интеллекта и знание, которые, однако, суть реальные формы из рода качества)...<sup>86</sup>

Ментальным бытием обладают предметы, свободно измышляемые интеллектом и представляющие собой нечто чисто мыслимое. Но не так обстоит дело с предметами в объективном бытии: ведь они, как уже неоднократно подчеркивалось, в норме не измышляются произвольно, а опираются на материальные предметы. Они никоим образом не выдумываются свободно, особенно в тех случаях, когда эти предметы обнаруживают некую общую черту: в таких случаях они опираются на общую природу конкретных материальных предметов. Когда, например, я мыслю дерево, взятое в общем аспекте бытия-деревом, содержание моего мышления никоим образом не является свободным вымыслом. Напротив, оно опирается на общую природу, которая обнаруживается в любом единичном дереве. Естественно, имеются отдельные исключения (например, когда некто мыслит химеру), при которых предметы в объективном бытии свободно измышляются. Но нельзя

---

обладает объект интеллекта, и этот объект в нормальном случае, взятый сам по себе, есть нечто обладающее реальным бытием — например роза. Формальным бытием, напротив, обладает то, посредством чего интеллект схватывает объект, то есть не что иное, как *species*. Тот факт, что объект интеллекта, *взятый сам по себе*, обладает реальным бытием, вовсе не означает, что он также обладает реальным бытием как содержание мышления.

<sup>86</sup> *Opus Oxon.* IV, dist. 1, q. 2, n. 3 (Vivès XVI, 100b): «Nec intelligo hic “ens rationis” quod est in intellectu obiective (quia sic omne universale est in anima), nec illud quod est tantum in intellectu subiective (quia sic intellectio et scientia sunt in anima, quae tamen sunt formae reales, et in genere qualitatis)...»

огульно считать, что так обстоит дело со всеми предметами в объективном бытии. Исключение нельзя отождествлять с правилом, а поэтому нельзя сводить объективное бытие к чисто ментальному бытию.

Каким же онтологическим статусом обладают предметы в объективном бытии, если им нельзя приписать ни реального, ни чисто мысленного бытия? Скот оставил этот вопрос открытым и тем самым положил начало широкой дискуссии между своими учениками, а также позднейшими последователями и критиками<sup>87</sup>. Многие скотисты полагали, что обращение к предметам в объективном бытии убедительно лишь при условии, что эти предметы будут к тому же точно определены онтологически; поэтому нужно четко объяснить, как соотносятся эти предметы с сущностями, обладающими реальным или чисто ментальным бытием. Насколько разнятся отдельные объяснения, будет показано в двух следующих параграфах на двух примерах. Но встает вопрос в связи с множественностью попыток объяснения: почему Скот сам не разъяснил этого подробно? Упустил ли он важный пункт своей теории, отказавшись от онтологического определения? Ответ на этот вопрос необязательно утвердительный. Можно усмотреть суть скотистской теории именно в том, что в ней он сознательно отказывается от онтологического определения, так как нацелен исключительно на эпистемологический момент и уклоняется от любого овеществления предметов в объективном бытии. Его теория просто объясняет, что мы должны проводить различие между предметами, каковы они сами по себе, и предметами, каковы они в качестве содержаний нашего мышления, не постулируя тем самым некий новый вид сущего. Прояснить этот пункт поможет один современный пример.

Когда мы смотрим в кинотеатре фильм, мы можем затем рассказать о том, что видели. Мы рассказываем о влюбленных парах, ревнивых супругах, романтических летних ночах и т. д., но лишь постольку, поскольку мы видели их в фильме. Если спросить нас: «Каков способ существования всех этих предметов, о которых ты рассказываешь?» — мы можем ответить просто: «Они обладают

---

<sup>87</sup> Аргументированный обзор дискуссий начала XIV в. дает Kobusch, 1987. О скотизме XVII в. см. Hoffmann, 1999, Kap. 7.

тем видом существования, который свойствен предметам лишь постольку, поскольку они представлены в фильме, — существованием в качестве представленных предметов». Но, допустим, собеседник не удовлетворен этим простым ответом и спрашивает дальше: «Но что это за онтологический статус? Как соотносится он со статусом реальных и чисто мысленных предметов?» На это мы могли бы возразить: «Это просто статус, каким обладают предметы как содержание фильма. Но это содержание не есть какое-то особое сущее, которое существует в дополнение к фильму, то есть к показу фильма; и не какое-то сущее, которое существует в дополнение к влюбленным парам и ревнивым супругам, существующим во плоти и крови. Было бы бессмысленным приписывать содержанию фильма особый онтологический статус и вносить его в список сущих наряду с реальными сущими. Когда мы говорим о содержании, мы нацеливаемся не на особое сущее, а на то, что мы усматриваем в некоторой реальной существенности, а именно в фильме. Такое определение имеет чисто эпистемологический характер, ибо мы говорим лишь о том, что нам эпистемически доступно в фильме».

Сходным образом можно понять отказ Скота от онтологического определения предметов в объективном бытии. Он отказывается от него потому, что не хотел бы вводить никаких бесполезных существенностей наряду с реальными и чисто мысленными предметами. Речь о предметах в объективном бытии имеет целью исключительно эпистемологическое определение: определение предметов, поскольку они составляют содержание мышления. Они суть именно то, что мы схватываем в реальной существенности, то есть в *species*; но не что-то такое, что существовало бы наряду с этой реальной существенностью или в дополнение к ней. Было бы абсурдным присоединять к десяти аристотелевским категориям еще одну и полагать, что вдобавок к субстанциям, качествам, количествам и т. д. существуют еще предметы в объективном бытии. Любые предметы, подлежащие десяти категориям, способны обладать объективным бытием. Когда некто думает о камне, в его мышлении пребывает субстанция. Когда он думает о цвете, в его мышлении пребывает качество. Когда он думает о кубических метрах, в его мышлении пребывает количество и т. д. Любые виды существенностей способны пребывать в мышлении и обладать

благодаря этому объективным бытием. Решающим здесь оказывается эпистемологическое, а не особое онтологическое определение. Речь идет о том, чтобы отличать предметы (субстанции, качества, количества и т. д.), как они существуют в нашем мышлении, от предметов, каковы они в самих себе.

Нацеленность Скота исключительно на эпистемологическое определение объясняет и приведенное выше сравнение, которое он проводит между предметами в объективном, или уменьшенном, бытии и Геркулесом, представленным в статуе. Его не интересует, имеется ли наряду со статуей, этой реальной существенностью, еще другая существенность, обладающая особым статусом. Скорее он сосредоточивается на том, что представлено в статуе. Поэтому он приписывает Геркулесу бытие в качестве репрезентированного в образе (*esse repraesentatum in imagine*)<sup>88</sup>. Решающим оказывается то, что нам эпистемически доступно в статуе, а не то, какая особая существенность в то же время скрыто присутствует в ней. То же самое касается и когнитивной репрезентации: решающим оказывается не то, какая особая существенность скрыто присутствует в интеллекте в дополнение к акту и *species*; важно то, что нам эпистемически доступно в *species*.

## § 20. Онтологическая классификация интенциональных объектов (Якоб из Эскуло)

Не все скотисты усматривали, подобно самому Скоту, преимущество его теории предметов в интенциональном, или объективном, бытии в том, что она ограничивается их чисто эпистемологическим определением. Уже непосредственные ученики Скота предприняли попытку классифицировать эти предметы также с онтологической точки зрения. Среди этих учеников был францисканец

<sup>88</sup> См. Anm. 65. См. также *Ordinatio* I, dist. 36, q. u., n. 44 (Vat. VI, 288): «Exemplum huius: si Caesar esset annihilatus et tamen esset statua Caesaris, Caesar esset repraesentatus per statuam. Istum “esse repraesentatum” est alterius rationis ab omni esse simpliciter (sive essentiae sive existentiae)...» [«Пример этого: если бы Цезарь уничтожился, но осталась статуя Цезаря, то Цезарь был бы репрезентирован в статуе. Это “бытие в качестве репрезентированного” иного вида, чем любое бытие в абсолютном смысле (будь то бытие сущности или существования)...»]. Главное заключается в том, что бытие-репрезентированным совершенно отлично по виду от просто бытия, но, несмотря на это, не образует отдельной онтологической категории.

Якоб из Эскуло, учивший в Париже в 1310 г. и подробно разобравший в двух «Вопросах», как можно онтологически определить объективное бытие<sup>89</sup>.

В точности следуя Скоту, Якоб придерживался того мнения, что, когда мы говорим о предметах в объективном бытии, речь не идет ни о материальных вещах, ни о чистых сущностях предметов. Предметы в объективном бытии — это объекты, поскольку они представлены, или репрезентированы, в интеллекте. Но, с точки зрения Якоба, это бытие-репрезентированным есть особый онтологический статус, который он пытается объяснить через различение трех видов бытия. Во-первых, утверждает он, имеется реальное бытие (*esse reale*), которое присуще всем индивидуальным предметам в мире — как материальным вещам, так и единичным интеллектам и их составным частям. Во-вторых, имеется ментальное бытие (*esse rationis*), которое присуще лишь некоторым предметам — тем, что свободно измышляются интеллектом. Наконец, в-третьих, имеется интенциональное бытие (*esse intentionale*), которое помещается между двумя первыми видами бытия. Якоб характеризует его следующим образом:

Интенциональное бытие — то, которое присуще вещи, поскольку она обладает бытием объективно, или репрезентативно, в некотором другом реальном сущем. А так как быть репрезентированным в чем-либо в качестве объекта без различия свойственно как универсальному, так и единичному, то интенциональное бытие не более свойственно универсальному, чем единичному, и наоборот. И такое интенциональное бытие слабее реального бытия и потому всегда опирается на него, пусть даже объективно<sup>90</sup>.

В этой характеристике, естественно, бросается в глаза то, что интенциональное бытие, в полную противоположность Скоту, определяется как особый онтологический статус. Объекты в ин-

<sup>89</sup> Один из двух «Вопросов» восходит к *Quodlibeta*, которые, по всей видимости, относятся к 1311–1312 гг. (см. Введение Yokoyama, 1967, 35). Второй «Вопрос» является составной частью *Quaestiones ordinariae*, предположительно созданных в то же время.

<sup>90</sup> *Zwei Quaestiones*, q. 1 (ed. Yokoyama, 1967, 44–45): «Esse vero intentionale est illud quod convenit rei ut habet esse objective sive repraesentative in aliquo alio ente reali. Et quia repraesentari objective in aliquo indifferenter convenit tam universali quam etiam singulari, ideo esse intentionale non magis appropriat sibi universale quam singulare nec e converso. Et tale esse intentionale est debilius esse reali, et ideo semper fundatur in ipso, licet objective».

тенциональном бытии — это не просто предметы, рассматриваемые с определенной точки зрения (а именно как содержания мышления), но особые существенности, отграниченные как от реальных, так и от чисто мысленных существенностей. Якоб указывает два главных признака такого отграничения. Во-первых, объекты в интенциональном бытии — это существенности, которые *существуют внутри*: внутри предмета в реальном бытии, а именно в интеллекте. Поэтому интенциональные объекты нельзя отнести к некоей независимой области сущего. Они не образуют, говоря современным языком, ни фрегеанского царства идей, ни майнонгианского царства «вне-сущего». Во-вторых, объекты в интенциональном бытии суть *фундированные* существенности: они опираются на предметы в реальном бытии и обладают благодаря этому хотя и «ослабленным» в сравнении с реальными предметами, но не чисто мысленным бытием. В нормальном случае они опираются на предметы в реальном материальном бытии. Конкретно это означает: когда я мыслю камень, я схватываю нечто существующее в моем интеллекте, а именно интенциональный камень. Но он не является свободным вымыслом моего интеллекта, а образуется на основании чувственно воспринятого ранее материального камня.

С помощью этих двух отграничивающих признаков Якоб получает возможность изящно разрешить различные проблемы, встающие при постулировании объектов в интенциональном бытии. Прежде всего он получает возможность объяснить, в каком смысле эти объекты являются произведенными, хотя и не в качестве реальных предметов. Действительно, можно было бы спросить, каким образом интеллект, будучи реальной потенцией, способен производить нечто такое, что не является реальным. На подобный вопрос Якоб дает простой ответ: интеллект обладает особой способностью производить существенности *sui generis* — такие существенности, которые хотя и зависимы в своем бытии, но не могут быть сведены ни к реальному, ни к ментальному сущему. Далее, Якоб получает возможность дать простое объяснение тому факту, что мысль о камнях, цветах, людях и т. д. отличается от мысли о чистых продуктах фантазии. Различие заключается в том, что в первом случае интеллект мыслит нечто опирающееся на реальные, внементальные вещи. На основе этого отношения фундирования он производит

объекты в интенциональном бытии. Во втором случае, напротив, нет никакого реального фундирования, поэтому интеллект продуцирует нечто обладающее исключительно ментальным бытием. Что именно, то есть какой вид сущего продуцирует интеллект, — это всегда зависит от того, на каком основании он производит нечто. Наконец, Якоб получает возможность прояснить еще одну проблему — отношение между *species* и объектом в интенциональном бытии. Как нужно понимать это отношение, если обе существенности пребывают в интеллекте, более того, обе производятся интеллектом? Для Якоба решающим является то, что эти две существенности хотя и локализованы в интеллекте, но как разные существенности: *species* — как реальная акциденция, интенциональный объект — лишь как содержание мышления. Каким образом то и другое могут находиться в интеллекте и тем не менее различаться, поясним следующим современным сравнением.

Когда мы рассматриваем в музее живописное полотно и нас спрашивают, что мы видим, возможны два ответа. С одной стороны, мы могли бы сказать, что рассматриваем масляные краски на полотне, и даже можем точно описать консистенцию и расположение отдельных красочных пятен. В таком случае мы укажем на нечто, что в буквальном смысле содержится в картине: на нечто обладающее реальным существованием. Это может быть значимым, если мы, будучи художниками-реставраторами, интересуемся техническим состоянием картины. Но если мы всего лишь обычные посетители музея, то наилучшим ответом на заданный вопрос будет описание предметов, представленных на картине. Тогда мы расскажем о горах, лугах, хижинах и т. д. В этом случае мы тоже укажем на нечто содержащееся в картине — правда, лишь постольку, поскольку оно представлено: нечто в репрезентированном существовании. В картине одновременно присутствует нечто в реальном и нечто в репрезентированном существовании.

Сходным образом подходит Якоб к интеллекту. С одной стороны, в нем содержится *species* — сущее в реальном бытии. Если бы мы могли проинспектировать интеллект, провести нечто вроде его техосмотра (что нам в действительности запрещено, так как интеллект нематериален), то увидели бы в *species* составную часть интеллекта. Но, с другой стороны, имеется нечто репрезентированное через *species*: интенциональные объекты. *Species* и интенциональные объ-

екты существуют в интеллекте, но как разные типы существенно-стей. Для Якоба решающим оказывается то, что обе могут одновременно продуцироваться интеллектом. Он подчеркивает:

...Следует знать, что в нас численно тем же самым продуцированием, каким *species* камня производится сама по себе в возможностном интеллекте, — численно тем же самым, и не иным продуцированием акциденталь-но производится камень в интеллигибельном бытии<sup>91</sup>.

Мысля камень, интеллект не образует сначала *species* камня, а затем камень в интеллигибельном, или интенциональном, бытии. Напротив, он образует камень в этом особом онтологическом статусе именно тогда, когда продуцирует *species*. (Для сравнения: художник не производит сначала совокупность пятен масляной краски, а затем изображение гор, лугов и хижин. Напротив, он создает это изображение, нанося красочные пятна определенным образом и в определенном порядке.) Итак, хотя совершается лишь один акт продуцирования, им производятся две разные существенности.

Якоб настаивает на том, что объекты в интенциональном бытии отличны не только от *species*, обладающих реальным бытием, но и от материальных предметов в реальном бытии. Это явствует не только из его классификации трех видов бытия, но и из его различения трех видов дистинкций. По мнению Якоба, между предметами в реальном бытии пролегает реальная дистинкция, между ментальными объектами — ментальная дистинкция и между интенциональными объектами — особая интенциональная дистинкция.

Интенциональная дистинкция — та, которой нечто различается только в объективном, или репрезентативном, бытии [...]. Второй вывод состоит в том, что интенциональная дистинкция меньше реальной и больше ментальной и что нечто может различаться интенционально, не обладая реальным различием<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> *Zwei Quaestiones* (ed. Yokoyama 1967, 53): «...sciendum quod in nobis eadem productione numero qua species lapidis producitur per se in intellectu possibili, eadem productione numero et non alia producitur per accidens lapis in esse intelligibili».

<sup>92</sup> *Zwei Quaestiones* (ed. Yokoyama, 1967, 45): «Distinctio vero intentionalis est illa, qua aliqua distinguuntur solum in esse obiectivo sive repraesentativo [...]. Secundum correlarium est istud quod distinctio intentionalis est minor distinctione reali et maior distinctione rationis, et quod aliqua possunt esse distincta intentionaliter absque hoc quod habeant aliquam distinctionem».

Говоря об этом третьем виде дистинкций, Якоб не просто ссылается на скотистское формальное различие. Действительно, формальное различие пролегает между двумя аспектами (*rationes*, или *formalitates*) *x* и *y*, для которых верно следующее: 1) *x* и *y* реально существуют в некотором сущем, обладающем реальным бытием; 2) *x* не может существовать без *y*, а *y* не может существовать без *x*; 3) но *x* может постигаться без *y*, а *y* может постигаться без *x*. Образцовым примером формального различия у Скота служит различие между общей природой и стягивающим (то есть индивидуирующим) отличием<sup>93</sup>. То и другое существуют реально в материальном предмете и могут существовать в нем лишь совместно; тем не менее они могут схватываться интеллектом порознь. Решающий момент заключается в том, что оба аспекта, различные формально, *реально* существуют в одном сущем, обладающем реальным бытием.

Иначе обстоит дело с введенной Якобом интенциональной дистинкцией. Такая дистинкция пролегает между предметами исключительно постольку, поскольку они репрезентируются. Например, интенциональная дистинкция может пролегать только между мыслимым камнем и мыслимым деревом, но не между двумя аспектами в самом камне или в самом дереве. Интенциональная дистинкция нацелена только и исключительно на различение содержаний мышления безотносительно к тому, на какие предметы или аспекты во внементальном мире они опираются. Якоб указывает на то, что такая дистинкция существовала бы и в том случае, если бы имелась одна-единственная *species*. Даже если бы, например, человек и осел репрезентировались и становились содержанием мышления посредством одной-единственной *species*, то и тогда имелись бы две интенционально различные существенности<sup>94</sup>.

Введение интенциональной дистинкции имело кардинально важные следствия. Коль скоро между всеми интенциональными объектами пролегает интенциональное различие, оно пролегает не только между теми объектами, у которых разное основание (например, между интенциональным человеком и интенциональ-

<sup>93</sup> См.: *Ordinatio* II, dist. 3, pars 1, qq. 5–6, 188 (Vat. VII, 483–484), а также краткое изложение у Adams, 1982, 412–416.

<sup>94</sup> См.: *Zwei Quaestiones* (ed. Yokoyama, 1967, 45–46). Пример взят у Якоба.

ным ослом), но и между теми объектами, у которых одно и то же основание<sup>95</sup>. Когда я, например, думаю о Сократе и об учителе Платона, я направляюсь на два интенционально различных объекта, хотя оба имеют одно и то же основание. Поэтому следующий силлогизм не имеет силы:

- 1) Я думаю, что Сократ мудр.
- 2) Сократ — учитель Платона.
- 3) Следовательно, я думаю, что учитель Платона мудр.

Это ложный вывод, потому что «Сократ» обозначает две разные существенности: в 1 это интенциональный Сократ, во 2, напротив, — реальный Сократ. «Учитель Платона» равным образом обозначает две различные существенности: во 2 это реальный учитель Платона, тождественный реальному Сократу, а в 3 — интенциональный учитель Платона, который — и это решающий момент — интенционально отличен от интенционального Сократа. Чтобы получить возможность извлечь желаемый вывод, я должен сначала установить, что как интенциональный учитель Платона, так и интенциональный Сократ опираются на реального Сократа, то есть я должен установить, что два интенционально различных объекта имеют одно и то же основание. Но *prima facie* мне это неизвестно. Вывод возможен лишь при условии следующего расширения:

- 4) Я думаю, что интенциональный Сократ и интенциональный учитель Платона опираются на одно и то же реальное сущее.

Здесь, естественно, напрашивается параллель с современными дебатами вокруг интенциональности. А именно: в этих дебатах — например, у Дж. Сёрла — точно так же обращается внимание на то, что такой вывод запрещен, если не введены дополнительные посылки<sup>96</sup>. Однако обоснование здесь иное. Для Якоба вывод запрещен по онтологическим основаниям: в нем упускается из виду,

<sup>95</sup> Это следствие хотя и не выводится у Якоба прямо, однако оно проистекает из его главного тезиса. Действительно, этот тезис относится ко всем интенциональным предметам без исключения; Якоб даже считает, что он действителен как для актуальных, так и для потенциальных предметов (*ibid.*, ed. Yokoyama, 1967, 45). Поэтому он должен относиться и к тем интенциональным предметам, которые имеют одно и то же основание.

<sup>96</sup> См.: Searle, 1983, 22–24.

что интенциональный Сократ не может быть просто отождествлен с интенциональным учителем Платона; между ними пролегает интенциональное различие. Для Сёрла и других современных авторов, напротив, вывод запрещен по лингвофилософским основаниям: в нем упускается из виду, что выражением «я думаю» создается определенный интенциональный контекст, и в таком контексте коэкстенциональные выражения «Сократ» и «учитель Платона» не могут *salva veritate* заменять друг друга. Но хотя обоснование различно, диагноз в отношении проблемы один и тот же в обоих случаях. И Якоб, и Сёрл подчеркивают: в высказываниях о том, о чем мы думаем, мы должны точно различать между разными содержаниями мышления, причем даже тогда, когда эти содержания мышления опираются на один и тот же внementsальный объект.

В дополнительном тезисе Якоб также указывает на тот факт, что различные содержания мышления не образуют никакого составного объекта<sup>97</sup>. Даже если бы мы могли мыслить посредством одной-единственной *species* как человека, так и осла, интенциональный человек и интенциональный осел не представляли бы ничего единого. Мы не образовали бы ничего подобного единому человеко-ослу. Интенциональные объекты остаются различными, даже если мыслятся одновременно. Это касается, естественно, и тех интенциональных объектов, которые имеют одно и то же основание. Интенциональный Сократ и интенциональный учитель Платона остаются различными, даже если они мыслятся одновременно. Когда мы связываем друг с другом разные интенциональные объекты и создаем искусственно нечто единое (например, химеру, которая составлена из козла и льва), то возникает не составной интенциональный объект, а лишь продукт фантазии: объект в ментальном бытии. Интенциональные объекты отличаются тем, что они всегда имеют непосредственное основание в *простых* реальных предметах. Поэтому интенциональные объекты отличаются от чисто мысленных объектов не только тем, что для них можно указать основание в реальных предметах (в определенном смысле

<sup>97</sup> *Zwei Quaestiones* (ed. Yokoyama, 1967, 46): «Tertium corollarium est id quod illa quae distinguuntur intentionaliter non faciunt compositionem inter se nec cum illo in quo habent tale esse» [«Третье заключение таково, что интенционально различные (содержания) не образуют соединения ни между собой, ни с тем, в чем они обладают таким бытием»].

и химера, а именно каждая из составных частей химеры имеет такое основание), но прежде всего тем, что для объекта в целом всегда можно указать основание в простом реальном предмете.

Введение интенциональных объектов как особых существностей позволило Якобу решить немало проблем, однако его масштабная онтология ставит нас также перед одним фундаментальным вопросом: каким образом мы способны в мышлении непосредственно соотноситься с миром вне нашего интеллекта? Ведь мы направлены только на интенциональные объекты — на объекты, которые хотя и не могут быть отождествлены со *species*, но тем не менее представляют собой различные объекты в интеллекте. В противоположность Скоту Якоб не говорит, что мы схватываем сами внемысленные вещи, поскольку они презентированы интеллекту; он не определяет интенциональные объекты как просто предметы в определенном аспекте (*secundum quid*). Напротив, он полагает, что мы схватываем особые существности в нашем интеллекте. Отсюда непосредственное отношение к реальным предметам выглядит невозможным. Мы способны направляться лишь на объекты, которые имеют основание в реальных вещах. Но можно было бы возразить: откуда у нас уверенность в том, что такое основание действительно имеется? Откуда нам знать, что реальные вещи действительно существуют, если мы постигаем только интенциональные объекты?

Якоб нигде не рассматривает этого скептического возражения. Он не видит той опасности, что между интеллектом и реальными вещами окажется завеса из интенциональных объектов. Точно так же не видит он той опасности, что знание о существовании реальных вещей окажется поставленным под вопрос. Почему он не указывает на такую угрозу? В тексте можно обнаружить лишь намек на ответ. Прежде всего следует заметить, что Якоб, как и Скот, ведет всю дискуссию об интенциональных объектах в теологическом контексте. Он исходит из вопроса о том, каким образом Бог от века познает творение<sup>98</sup>. И, подобно Скоту, он усматривает в божественном познании модель человеческого познания. Действительно, как Бог познает творения, производя их в интенциональном

<sup>98</sup> Все четыре артикула первого «Quaestio» (ed. Yokoyama, 1967, 37–59) посвящены этому вопросу. Вопрос о человеческом познании трактуется, исходя из модели божественного познания.

бытии, так и люди познают нечто, производя объекты в интенциональном бытии. Решающее различие заключается только в том, что Бог *первично* производит предметы в интенциональном бытии; тем самым он закладывает основание для предметов в реальном бытии, которые сотворены им же. В результате Бог создает предпосылки для того, чтобы и люди могли *вторично* производить предметы в интенциональном бытии, когда они чувственно воспринимают вещи в реальном бытии и продуцируют умопостигаемые *species*. Первичное творение Богом фундамента для предметов в реальном бытии, как и творение Богом материального мира, служит своего рода гарантией того, что существует нечто, на основании чего люди могут образовывать объекты в интенциональном бытии. Поэтому для Якоба невозможно, чтобы существовали только интенциональные объекты в человеческом интеллекте, не имеющие основания в материальном мире. Радикальный солипсизм или идеализм в рамках его теории исключены.

Нужно принять во внимание и еще один момент. Якоб в нескольких местах подчеркивает, что для Бога между интенциональным и реальным предметами нет никакого зияния. Он говорит так:

Хотя интенциональное бытие, которым камень обладал вечно, иного вида, нежели бытие, которым он обладает теперь в действительности, однако камень, которому свойственны оба вида бытия, численно один и тот же там и здесь<sup>99</sup>.

Когда Бог познает камень, он схватывает не какую-то существенность, абсолютно отличную от реального камня, но сам реальный камень, который — поскольку он пребывает в божественном интеллекте — обладает интенциональным бытием. Если существует аналогия между божественным и человеческим познанием, подчеркивает Якоб, то и для человека будет верным, что он схватывает сам реальный камень (а не его двойник), который — поскольку он пребывает в его интеллекте — обладает интенциональным бытием. Очевидно, что здесь нет никакого зазора между двумя разными существенностями, а есть два вида бытия одной-единственной существенности: в интеллекте она обладает интен-

<sup>99</sup> *Zwei Quaestiones* (ed. Yokoyama, 1967, 57): «Licet esse intentionale quod habuit lapis ab aeterno sit alterius rationis ab esse quod habet nunc realiter in effectum, tamen lapis cui convenit utrumque esse est idem numero hic et ibi».

циональным бытием, вне интеллекта, напротив, — бытием реальным.

Речь о двойном способе бытия одного и того же сущего указывает на то, что Якоб, подобно Фоме Аквинскому, имеет в виду отношение тождества. Правда, тезис о том, что внутри и вне интеллекта имеется численно одна и та же существенность, плохо сочетается с его главным тезисом о том, что предмет в интеллекте есть существенность *sui generis* — существенность в интенциональном бытии, которая опирается на сущее в реальном бытии<sup>100</sup>. То, что опирается на другое сущее, этому другому нетождественно.

Таким образом, в объяснительном подходе Якоба обнаруживается напряжение. С одной стороны, он склоняется к теории тождества и полагает, что одна и та же существенность имеет два способа бытия. С другой стороны, он пытается подвести онтологический фундамент под скотистскую теорию объективного бытия, утверждая, что такое бытие свойственно особым предметам и отличается как от реального, так и от чисто ментального бытия. Но этим онтологическим определением он вводит — в прямом противоречии с теорией тождества — такие существенности, которые явно отличаются от предметов в материальном мире.

## § 21. Критика онтологической классификации (Уильям Алнвик)

То, что теория Якоба из Эскуло обнаруживает в себе напряжение и порождает как онтологические, так и эпистемологические затруднения, утверждал еще его современник Уильям Алнвик. В первом из пространных «*Quaestiones de esse intelligibili*» [«Вопросов об интеллигибельном бытии»], созданных, как и текст Якоба, ок. 1310 г., Алнвик рассматривает позицию Якоба и подвергает ее скрупулезной критике<sup>101</sup>. Хотя он признает, что в поддержку позиции Якоба

<sup>100</sup> В *Zwei Quaestiones* (ed. Yokoyama, 1967, 45, цитир. в прим. 90) Якоб прямо говорит, что интенциональное бытие опирается (*fundatur*) на реальное.

<sup>101</sup> О биографии и датировке текста Алнвика см. Wanke, 1965, 71–78. К сожалению, Ванке исходит из того безосновательного предположения, что Алнвик обращает свою критику непосредственно против Скота. Как верно заметил еще Леду в примечаниях к критическому изданию Алнвика (см. ed. Ledoux, 1937, 3, note 3), целью его критики служит не Скот, а Якоб из Эскуло.

можно привести разного рода аргументы, он считает их — по различным основаниям — ошибочными.

Первое основание касается продуцирования интенциональных объектов<sup>102</sup>. Такие объекты, говорит Алнвик, якобы производятся интеллектом. Но интеллект — реальная потенция, а реальная потенция всегда направлена на нечто реальное, согласно тому основоположению, что потенция и то, что ею производится, всегда должны принадлежать к одной и той же онтологической области. Поэтому интеллект способен продуцировать лишь реальное: умопостигаемые *species* и интеллектуальные акты, но не может — как ошибочно предполагает Якоб — производить нечто обладающее особым, интенциональным бытием.

Этим аргументом Алнвик нащупывает слабое место в теории Якоба. Якоб просто принимает как должное, что интеллект продуцирует интенциональные объекты в качестве особых существенно-стей, однако не объясняет, каким образом такое продуцирование возможно. В силу чего интеллект способен как бы выступить из собственной онтологической области и произвести нечто, что к этой его собственной области не принадлежит? То, что это невозможно, покажем при помощи одного современного сравнения, которое уже приводилось в предыдущем параграфе. Когда мы в музее рассматриваем картину и устанавливаем, что ее автором был определенный художник, мы указываем на него как на реальное существо с определенной способностью. Но такое существо могло бы произвести только то, что, в свою очередь, реально, то есть художник мог бы нанести только реальные пятна краски на реальное полотно. Однако он не смог бы наряду с этой реальной существенностью или в дополнение к ней произвести еще особую, интенциональную существенность. Считая, что представленные на картине предметы суть особые существенности, мы делаем запрещенное онтологическое допущение. Действительно, художник создал не две существенности — реальные пятна краски и представленные предметы. Он создал единственную существенность: пятна краски. Но, упорядочивая их определенным образом, он также представил предметы. Нечто подобное справедливо и в отношении интеллекта: он продуцирует не

<sup>102</sup> Это третий из десяти аргументов, представленных в *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 10).

две сущности — реальную *species* и интенциональный объект. Будучи реальной потенцией, он производит только одну сущность, а именно *species*. Но, производя *species*, он также репрезентирует определенные предметы. Если понять этот процесс как продуцирование двух разных сущностей, это означало бы умножать сущности сверх необходимого.

Алнвик приводит и еще один довод против позиции Якоба<sup>103</sup>. При этом он исходит из следующего базового тезиса: если некоторая сущность *x* не может ни возникнуть, ни уничтожиться без другой сущности *y*, то *x* и *y* тождественны<sup>104</sup>. Но в отношении интенционального объекта будет верным, что он не может ни возникнуть, ни уничтожиться помимо *species*, ибо всякий раз, когда интеллект продуцирует *species*, он производит нечто репрезентированное, и всякий раз, когда он разрушает *species*, он разрушает и нечто репрезентированное. Стало быть, они реально тождественны.

В этом аргументе выступает на свет различие в онтологических предпосылках. По мнению Якоба, вполне возможно, чтобы интенциональный объект хотя и не мог возникать или уничтожаться помимо *species*, однако был отличным от нее. Действительно, Якоб исходит из того, что две сущности могут выступать совместно, не будучи в силу этого тождественными. Тождественными они будут лишь в том случае, если обладают также одинаковым статусом. (Для сравнения: пятна краски и представленные предметы были бы тождественными лишь в том случае, если бы обладали одним и тем же статусом. Но этого нет, потому что пятна краски имеют материальную природу: их можно проверить на технические свойства, их можно закрасить и т. д. Представленные предметы имеют совершенно другую природу.) Алнвик, напротив, настаивает на том, что сущность, способная возникать и унич-

<sup>103</sup> См. четвертый аргумент в *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 10–11).

<sup>104</sup> *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 10): «...ista sunt idem realiter quorum est omnino impossibile unum generari aut corrumpi sine alio...» [«...то является реально тождественным, для чего абсолютно невозможно, чтобы одно возникло или уничтожилось без другого...»] Следует обратить внимание на то, что, строго говоря, здесь указаны два условия с одной двойной оговоркой: *x* и *y* реально тождественны только тогда, когда 1) *x* без *y* и *y* без *x* не могут возникнуть и когда 2) *x* без *y* и *y* без *x* не могут уничтожиться. Второе условие важно для того, чтобы исключить тот случай, когда одна сущность возникает как побочный продукт другой сущности (например, виноградные выжимки возникают как побочный продукт при изготовлении вина). Такие случаи удовлетворяют условию 1, но не условию 2.

тожаться только вместе с другой существенностью, должна быть ей тождественной. Он оспаривает утверждение о наличии двух крепко спаянных друг с другом существенностей, обладающих разным статусом. Как пятна краски и представленные через них предметы онтологически суть оно и то же, так *species* и представленные через нее, то есть репрезентированные объекты, онтологически суть одно и то же. Тот факт, что через *species* нечто репрезентировано, еще не означает, что здесь производится особая существенность: от особой эпистемологической функции *species* нельзя непосредственно заключать к онтологическому продуцированию.

Алнвик формулирует и еще один аргумент против допущения интенциональных объектов<sup>105</sup>. Если бы интенциональные объекты действительно существовали, говорит он, они обладали бы либо субъективным, либо объективным бытием. Но субъективным бытием, то есть существованием в качестве субъекта или в некотором субъекте, они обладать не могут: ведь существующее в субъекте (качество, количество и т. д.) есть нечто реальное, а именно в реальном бытии этим объектам отказано. Но и объективным бытием они тоже не обладают: ведь обладающее таким бытием представляет собой объект интеллекта, а значит, «завершает» [«*terminiert*»] когнитивный акт интеллекта, то есть определяет то, на что в этом акте направлен интеллект. Но то, что завершает акты интеллекта, никоим образом не является интенциональным объектом<sup>106</sup>. Правда, в этом аргументе Алнвик не уточняет, чем же определяется акт; но отвержение особых существенностей с его стороны указывает на то, что, безусловно, здесь нет речи об особых «внутренних» существенностях. Алнвик считает недопустимым введение таких существенностей, которые в акте познания образуют своего рода экран между интеллектом и внешними предметами.

Но чем тогда определяются акты интеллекта и объекты этих актов? На что направлен интеллект? Алнвик, говоря скотистским языком, утверждает, что интеллект направляется на предметы в интенциональном, или репрезентированном, бытии. Однако он добавляет:

<sup>105</sup> См. шестой аргумент в *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 11–12).

<sup>106</sup> *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 11–12): «...esse autem repraesentatum non terminat repraesentationem nec esse cognitum terminat cognitionem secundum actum rectum...» [«...но репрезентативное бытие завершает репрезентацию, и не познанное бытие завершает познание, если речь идет о прямом акте...»]

...я показываю, что репрезентированное бытие реально тождественно репрезентирующей форме и познанное бытие реально тождественно познанию...<sup>107</sup>

Затем Алнвик прямо отождествляет репрезентирующую форму с умопостигаемой *species*<sup>108</sup>, так что становится очевидным: бытие-в-качестве-репрезентированного (то есть предмет в репрезентированном, или интенциональном, бытии) реально тождественно *species*. Когда, например, кто-то говорит: «Я постигаю интенциональный камень» или «Я когнитивно направляюсь на интенциональный камень», это означает не что иное, как: «Я имею в интеллекте *species*, репрезентирующую камень». Согласно Алнвику, было бы ошибочным постулировать вдобавок к этой реальной существенности еще какую-то существенность в интеллекте.

Отказ признавать особую существенность понятиен с точки зрения опровержения теории Якоба: он позволяет Алнвику представить онтологически экономное решение и отказаться от чудесного сотворения нереальных существенностей. Однако в то же время он дает повод к критическому вопрошанию. Если интенциональный объект реально отождествляется со *species* и если, как считает Алнвик, интенциональный объект есть именно то, что интеллект схватывает и познает как первое, то интеллект познает только то, что содержится в нем самом. Вещи материального мира никогда не могут быть его первичными объектами. Но это, видимо, приводит нас к солипсистской позиции: каждый интеллект познает только свои *species*, которые отличаются (причем реально отличаются) от *species* в интеллекте любого другого человека. Следовательно, каждый интеллект ограничен той существенностью, которая пребывает в нем самом; он замкнут в себе самом.

Однако такой заключительный вывод был бы неверным. Отождествляя интенциональный объект со *species*, Алнвик проводит та-

<sup>107</sup> *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 8): «...ostendo quod esse repraesentatum est idem realiter cum forma repraesentante et esse cognitum idem realiter cum cognitione...»

<sup>108</sup> *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 16): «...esse repraesentatum non est alia entitas quam entitas speciei in quadam concrectione significata respectu lapidis, et esse intellectum lapidem non est aliud quam intellectio lapidis significata in quadam concrectione extrinseca ad lapidem» [«...репрезентированное бытие есть не какая-то иная существенность, нежели существенность *species*, сокращенно обозначенная по отношению к камню; и бытие мыслимым камнем есть не что иное, как мышление камня, сокращенно обозначенное извне по отношению к камню»].

кое отождествление лишь с онтологической точки зрения. С эпистемологической точки зрения он, напротив, тщательно различает *species* как вспомогательное средство познания и *содержание* этого вспомогательного средства. Об этом свидетельствует приводимое им сравнение между *species* и статуей<sup>109</sup>. Когда мы рассматриваем статую Цезаря и спрашиваем себя, что же мы схватываем и познаем как первое, то должны, согласно Алнвику, ответить: Цезаря, поскольку он репрезентирован в статуе. С онтологической точки зрения этот Цезарь-как-репрезентированный реально тождествен статуе: ведь очевидно — здесь не присутствует реальный Цезарь из плоти и крови и в статуе не прячется никакой Цезарь, который обладал бы особым онтологическим статусом. Но, когда мы спрашиваем себя о том, что мы первично схватываем и познаем, нас интересует не этот онтологический аспект, а скорее тот факт, что в статуе мы видим Цезаря. Он есть именно то, что представляет, или «деноминирует», по выражению Алнвика, статуя. Правда, она деноминирует Цезаря не сама по себе, а лишь постольку, поскольку скульптор создал ее определенным образом — поскольку она сохраняет «внешнюю форму» Цезаря. Именно эта внешняя форма составляет то специфическое содержание, которое мы схватываем как первое, когда рассматриваем статую.

Сходным образом обстоит дело и со *species*. Когда мы думаем о камне и нас спрашивают, что мы первично познаем, наш ответ должен гласить: камень, поскольку он репрезентирован в *species*. С онтологической точки зрения этот камень-как-репрезентированный реально тождествен *species*. В *species* не прячется никакой материальный камень, как не прячется и камень в особом онтологическом статусе. Но здесь значим не онтологический, а эпистемологический аспект. Мы хотим определить, что же мы познаем как первое; а это не что иное, как то, что представляет, или «деноминирует», *species*. Однако она деноминирует камень не сама по себе, а лишь постольку, поскольку определенным образом сформирована интеллектом: постольку, поскольку интеллект придал ей определенную «внешнюю форму»<sup>110</sup>. Именно эта внешняя форма со-

<sup>109</sup> См.: *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 15).

<sup>110</sup> *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 15): «...cum dico lapis est repraesentatus aut cognitus, solum fit denominatio a forma extrinsecus denominante quae non est nisi forma repraesentativa aut forma intellectionis» [«...когда я говорю: "камень репрезентиро-

ставляет ее специфическое содержание, которое мы постигаем как первое.

Суть объяснения Алнвика заключается в том, что он выбирает между онтологическим и эпистемологическим рассмотрением. С онтологической точки зрения имеются только:

- 1) *species* как реальная акциденция интеллекта,
- 2) материальный предмет вне интеллекта.

Между 1 и 2 существует причинное отношение, ибо в нормальном случае *species* образуется благодаря тому, что материальный предмет вызывает чувственные впечатления, а на их основе затем продуцируется *species*. Однако с эпистемологической точки зрения имеются:

- 3) репрезентирующая *species*,
- 4) предмет, поскольку он репрезентирован в *species* (= содержание *species*),
- 5) предмет сам по себе.

Хотя в интеллекте содержится лишь одна *существенность*, в эпистемологическом рассмотрении надлежит различать *два аспекта*: 3 и 4. Благодаря такому объяснению Алнвику удастся представить онтологически экономное решение и тем не менее сохранить приверженность скотизму в том, что касается объекта в интенциональном (то есть объективном, или репрезентированном) бытии. Такой объект следует просто понимать в смысле 4 — как содержание реальной существенности. Одновременно Алнвик сумел решить очерченную выше проблему, а именно: на первый взгляд он занимает солипсистскую позицию, когда безоговорочно отождествляет интенциональный объект со *species*. Теперь такое подозрение должно быть снято. Действительно, хотя с онтологической точки зрения интенциональный предмет тождествен *species*, эпистемологически он представляет собой нечто отличное, а именно то, что может пребывать в интеллектах разных людей. Когда десять человек думают об одном камне, каждый имеет собственную *species* в интеллекте, но все они обладают одним и тем же содержанием, которое находится в отношении деноминации к материальному камню.

---

ван, или познан”, то деноминация дается только от внешне именующей формы, которая есть не что иное, как репрезентативная форма, или форма мышления»].

Примечательно, что отношение между 4 и 5 Алнвик мыслит как отношение деноминации, то есть как отношение семантическое<sup>111</sup>. Очевидно, что содержание *species* не сводится к простому отражению, или ментальной копии, предмета как такового. Не является оно и попросту тождественным предмету. Скорее между тем и другим существует семантическое отношение именованя (*denominare*). Алнвик не растолковывает подробно, как именно надлежит понимать это отношение. Лишь позднейшие авторы, наиболее явным образом Оккам, разъяснили это в рамках всеобъемлющей семантической теории. У Алнвика же мы застаем именно переход от теории тождества, то есть от онтологического понимания объекта в интенциональном бытии, к семантическому пониманию: такой объект надлежит считать содержанием некоторого ментального знака. Вот почему, когда нужно объяснить, каким образом мы способны направляться на предметы в мире, следует объяснить, каким образом мы способны располагать ментальными знаками и как эти знаки способны обозначать предметы в мире.

## § 22. Заключительные выводы

Интенсивная дискуссия, разгоревшаяся уже среди первых скотистов вокруг правильного объяснения предметов в интенциональном бытии<sup>112</sup>, показывает, что Скот не предложил никакой детально проработанной теории интенциональности. Он просто обозна-

<sup>111</sup> Отношение между 3 и 4 Алнвик тоже определяет с семантической точки зрения. В основном ответе на вопрос, что такое репрезентированное, или интенциональное, бытие, он говорит в *Quaestiones*, q. 1 (ed. Ledoux, 1937, 15): «Dico igitur ad quaestionem quod esse repraesentatum alicuius obiecti non est res distincta a forma repraesentante, sicut esse repraesentatum Caesaris per statuam repraesentantem non differt a statua repraesentante nisi in modo significandi» [«Итак, я отвечаю на вопрос, что репрезентированное бытие некоторого объекта не есть вещь, отличная от репрезентирующей формы, подобно тому, как бытие Цезаря, представленное репрезентирующей статуей, отличается от репрезентирующей статуи только способом обозначения» (Курсив мой. — Д.П.)]. Таким образом, репрезентативное содержание статуи или *species* есть не отдельный предмет, а сама статуя или *species*, только иным образом обозначенные. Поэтому, говоря о *species*, всегда следует указывать точный способ обозначения. Иными словами, следует пояснить, обозначается ли *species* просто как существование в интеллекте или как нечто обладающее особым содержанием.

<sup>112</sup> Эта дискуссия, естественно, не закончилась на Уильяме Алнвике, но продолжалась на протяжении всего позднего Средневековья. В XVI в. она была подхвачена Суаресом, в XVII в. — Джоном Панчем и Бартоломео Мазстри. См. Hoffmann, 1999, Kap. 7.

чил подход, набросал некую модель, допускающую различные толкования и пути дальнейшего развития. Тем не менее, несмотря на свою незаконченность, эта модель отличается тремя важными базовыми чертами.

Во-первых, Скот выдвигает против скептических замечаний тот тезис, что естественная интенциональность возможна. Это означает, что через активирование своих природных когнитивных способностей человек может направляться на предметы и обретать знание о них. Правда, Скот признает, что эти способности не защищены от ложных выводов, чувственных иллюзий и ошибочных суждений. Равным образом он признает, что естественные способности в конечном счете имеют сверхъестественное происхождение: если бы не было Бога-Творца, не было бы и людей, наделенных когнитивными способностями. Однако решающим является то, что для объяснения активации естественных способностей нет нужды прибегать к чему-либо сверхъестественному — например к божественной иллюминации. Человек сам по себе в состоянии активировать свои когнитивные способности и направляться на чувственно воспринимаемые предметы. И он также сам по себе в состоянии в нормальном случае истинно познавать эти предметы. Правда, он способен к этому лишь тогда, когда вводит в действие все свои способности, как интеллектуальные, так и перцептивные, и сосредотачивается не только на отдельных случаях, но исследует, что же происходит «в большинстве случаев»<sup>113</sup>. Он также должен выяснить, в силу чего наличие определенного предмета вновь и вновь вызывает определенное чувственное впечатление и акт интеллекта с определенным содержанием. Только благодаря анализу такого регулярного причинного отношения ему удастся понять, в силу чего он способен вступать в когнитивное отношение к чему-либо. Решающий момент заключается в том, что Скот, с одной стороны, отвергает скептическое возражение, согласно которому такое отношение невозможно; однако, с другой стороны, отвергает и предположение о непогрешимости естественных когнитивных способностей, которые якобы обеспечивают возможность правильного когнитивного отношения в любом случае. Является ли отношение к определенному предмету правильным, можно сказать лишь после того, как бу-

---

<sup>113</sup> См. выше, прим. 20.

дет принято во внимание множество случаев, когда на основе причинного отношения к некоторому предмету возникал интенциональный акт. Только сравнение акта с другими актами и анализ условий познания позволяют дать оценку единичному акту.

Во-вторых, оказывается, что Скот представляет такую модель интенциональности, в которой интенциональные акты всегда понимаются как привязанные к определенному аспекту. Когда мы направляемся на некоторый предмет *x*, мы направляемся, согласно Скоту, всегда на *x*, взятый в аспекте *F*, или *G*, или *H* и т. д. Направляться на что-либо и когнитивно схватывать что-либо всегда означает схватывать нечто как *нечто*. Поэтому для Скота фундаментально значимы прежде всего два аспекта: с одной стороны, аспект единичности, схватываемый посредством фантазмы, и, с другой стороны, аспект универсальности, когнитивно доступный благодаря умопостигаемой *species*. Поэтому нет ничего удивительного в том, что перед лицом критиков теории *species* (например, Петра Иоанна Оливи или Генриха Гентского) он настаивает на том, что умопостигаемые *species* в когнитивном процессе необходимы. При этом он, однако, вовсе не защищает сильную форму репрезентативизма. *Species* для него — не внутренние сущности, встающие наподобие экрана между интеллектом и внешним предметом; они не образуют ничего подобного когнитивной завесе, которая воспрещала бы прямой доступ к внешнему предмету. Скот понимает *species* скорее как вспомогательное средство, делающее когнитивно доступным один определенный аспект внешней вещи. Если бы у нас, людей, не было *species*, мы вовсе не могли бы схватывать предмет с универсальной точки зрения. Нам пришлось бы ограничиться постижением предмета в его индивидуальных, чувственно воспринимаемых свойствах.

За тезисом Скота о том, что мы способны направляться на универсальный аспект, в действительности стоит тот метафизический тезис, что такой аспект в самом деле имеется (а именно он представляет собой «общую природу, которая индивидуирована в самой вещи»), а также тот гносеологический тезис, что наши естественные когнитивные способности позволяют нам как бы высвободить этот аспект из индивидуального предмета и схватить его. Таким образом, защита *species* всегда идет рука об руку с защитой определенной метафизической программы, а вовсе не репрезентативистской

теории познания: коль скоро в предмете имеется универсальный аспект и коль скоро этот аспект нам в принципе доступен, мы нуждаемся в особом когнитивном вспомогательном средстве, чтобы получить к нему фактический доступ. Сам по себе интенциональный акт еще не презентрует нам этот универсальный аспект.

Наконец, в-третьих, модель интенциональности у Скота отличается тем, что вводит предметы в интенциональном, или объективном, бытии. При этом речь не идет о предметах, составляющих особую категорию. Скот вовсе не считает, что наряду с интенциональным актом и *species* в интеллекте имеется еще одна, скрытая существенность, которая служит первичным объектом для интенционального акта. Напротив, предмет в интенциональном бытии — это сама вещь, «явленная» в *species*<sup>114</sup>. Она составляет содержание когнитивной существенности, и это содержание и есть то, что первично презентовано человеку в акте. Действительно, он схватывает предмет не сам по себе, а поскольку тот является объектом интеллекта. Тем самым Скот высвечивает центральный пункт: в анализе интенционального акта и его объекта важно не то, каковы предметы в мире *сами по себе*: об этом нам может повести — если это вообще возможно — только метафизическое исследование<sup>115</sup>. Важно то, каковы предметы *для нас*, то есть каким образом они презентованы интеллекту. На этом основании следует проводить тщательное различие между реальным бытием, каким предметы обладают сами по себе, и интенциональным, или объективным, бытием. Такое различие имеет важные последствия; Скот просто указывает на них, хотя они сохраняли значение для дальнейшего развития дискуссии об интенциональности спустя долгое время после завершения средневековой эпохи<sup>116</sup>. Кто

<sup>114</sup> См. выше, прим. 50.

<sup>115</sup> Скот полагает, что такой метафизический анализ действительно возможен. Его исследования гилеморфической и категориальной структуры вещей (прежде всего в *Quaestiones in Metaphysicam*) как раз и преследуют цель — выяснить, каковы вещи в мире сами по себе. В противоположность авторам начала Нового времени Скот не придерживался того сильного тезиса, что мы имеем возможность исследовать предметы лишь такими, каковы они для нас, потому что они доступны нам только в определенных эпистемических ситуациях.

<sup>116</sup> Особенно явно эти последствия выявляются у Декарта, который тоже проводит различие между объективным и реальным, то есть формальным, бытием и придерживается того тезиса, что мы прежде всего должны говорить о предметах в объективном бытии, то есть о предметах *для нас*. Существуют ли предметы сами по

исследует интенциональные акты, тот не должен исходить лишь из того, что интеллект всецело уподобляется предмету и отождествляется с ним. Он должен прежде всего выяснить, с какой стороны интеллект направляется на предмет и каким образом предмет в этом аспекте становится целью интеллектуального акта. Или, другими словами, он должен тщательно различать между предметом, каков он сам по себе, и предметом, становящимся в определенном аспекте содержанием интенционального акта. Терминологическое различие между реальным и интенциональным, или объективным, бытием служит не только тому, чтобы привлечь внимание к этому различию. Специфическая цель Скота — не в том, чтобы определить такое содержание как внутренний двойник внешнего предмета. Напротив, с его точки зрения, это сам предмет «являет себя» в *species* в ходе когнитивного процесса и становится в определенном аспекте содержанием интенционального акта.

Следующий важный момент заключается в указании Скота на активность интеллекта. Как божественный интеллект продуцирует предметы в интенциональном бытии, точно так же их производит человеческий интеллект: они обладают этим особым статусом не сами по себе. Или опять-таки говоря современным языком: интеллект *активно* делает предметы содержанием своих актов; он не просто принимает их в себя и уподобляется им. Поэтому Скот считает, что причиной интенционального акта служит не просто предмет, воздействующий на интеллект через чувства. По меньшей мере в той же степени причиной является действующий интеллект: ведь интенциональный акт совершается лишь тогда, когда, с одной стороны, присутствует предмет и воздействует на интеллект, а с другой стороны, интеллект направляется на предмет и делает его содержанием своего акта. Тем самым Скот пытается соединить модель рецептивности с моделью продуктивности. Быть может, удовлетворительно объяснить интенциональность можно лишь при условии, что принимается во внимание как рецепция чувственных впечатлений, *так и* активная направленность на предмет.

---

себе, может быть доказано лишь тогда, когда будет продемонстрировано, что предметы в объективном бытии определенным образом коррелируют с предметами в реальном бытии. Об этой скотистской по духу аргументации см.: Perler, 1996a, 113–131.

При всем том, что Скот новаторски соединяет два подхода, его собственная модель вызывает ряд вопросов и проблем. Они выявились в ходе дальнейшего развития его теории в XIV в. (например, у Иоанна из Рединга), а еще более отчетливо — в критических реакциях (например, у Петра Авреола и Уильяма Оккама). Первая проблема связана с тезисом Скота о естественной интенциональности. Как было показано, он исходит из того, что в норме мы на основании наших естественных способностей можем совершать акты, направленные на предметы в мире; более того, эти предметы выступают причинами (или, по крайней мере, частичными причинами) наших актов. В этом пункте можно задаться вопросом: откуда мы узнаем, что перед нами действительно нормальный случай? Не может ли случиться так, что мы всего лишь верим, что наши акты направлены на предметы в мире, тогда как в действительности и на самом деле они направлены исключительно на галлюцинации или на продукты фантазии? Далее, откуда у нас уверенность в том, что интенциональный акт, предъявляющий нам некоторую вещь как непосредственно наличную и существующую, в самом деле причинен наличной и существующей вещью? Ссылки на нормальный случай недостаточно: при такой ссылке надлежит точно указать, на основании каких критериев нормальный случай можно отличить от исключений (например, от галлюцинации).

Следующая проблема связана с тем многократно упоминавшимся утверждением Скота, что предмет может стать полноправным объектом интеллекта лишь благодаря образованию умпостигаемой *species*. Но как, можно было бы спросить, образуется эта когнитивная существенность на основе фантазмы? И прежде всего: каким образом относится *species* к внешнему предмету, с одной стороны, и к интенциональному акту — с другой? Недостаточно просто сказать, что предмет «являет себя» в *species*. Точно так же недостаточно указать на то, что *species* (точнее, ее содержание) схватывается в интенциональном акте. Нужно к тому же объяснить, каким образом содержание *species* относится к предмету. Имеется ли здесь отношение тождества в смысле Фомы Аквинского? Или отношение отображения? Или знаковое отношение? Радикальная критика скотистской теории *species*, в том числе подвигшая Иоанна из Рединга к подробному обоснованию этой теории, показывает, что подход

Скота оставляет некоторые кардинально важные вопросы без ответов<sup>117</sup>.

Наконец, с предметами в интенциональном, или объективном, бытии связана третья проблема. Скот ограничивается объяснением этих предметов в общих чертах, утверждая, что это предметы как презентированные интеллекту. Но что это значит? Уже первые скотисты, ученики Скота, интерпретировали это выражение по-разному. Если Якоб из Эскуло видел в них существенности *sui generis*, которые не могут быть сведены ни к реальному, ни к чисто ментальному сущему, то Уильям Алнвик предпочитал объяснение, следующее принципу онтологической экономии: эти предметы — не что иное, как содержание интеллигибельных *species*, то есть содержание реальных существенностей. Однако нетрудно увидеть, что обе интерпретации дают повод к дальнейшему вопрошанию. Если вслед за Якобом решиться на введение особых существенностей, то возникает не только онтологическая проблема — необходимость указать критерии опознания таких существенностей и объяснить, каково их отношение к другим типам сущего. Встает также эпистемологическая проблема: есть ли у нас доступ к реальным вещам в мире, если наши интенциональные акты нацелены исключительно на особые интенциональные существенности? Является ли этот доступ лишь косвенным, например, через заключение от интенциональных существенностей к реальным? Если, наоборот, вслед за Алнвиком отдать предпочтение онтологически экономному объяснению, то нужно показать, каким образом содержание *species* относится к самой *species*, то есть к реальной существенности в интеллекте. Что означает тот факт, что мы схватываем нечто *in species*, когда нам предъявлен предмет в интенциональном бытии? Именно эти вопросы не в последнюю очередь ответственны за то, что в позднесредневековых дискуссиях модель интенционального объекта рассматривалась как хотя и привлекательная, но спорная.

<sup>117</sup> О критике со стороны Оккама см. § 29. Иоанн из Рединга отстаивает теорию *species* в *De necessitate specierum intelligibilium*, nn. 107–120 и nn. 130–139 (ed. Gál, 1969, 102–106 и 109–112).

# Часть IV

## Модель интенционального присутствия: Петр Авреол и Гервей Наталис

Основной тезис Дунса Скота, согласно которому думающий о чем-либо человек прежде всего направляется на предметы в «объективном», или «интенциональном», бытии, оказался в высшей степени продуктивным для дебатов об интенциональности в XIV в. Разные авторы пытались, с одной стороны, точнее определить онтологический статус этих предметов, а с другой стороны, объяснить, каким образом эти предметы вообще могут возникать в когнитивном процессе<sup>1</sup>. Дискуссии о предметах в интенциональном бытии связаны прежде всего с определенным типом интенциональных актов, а именно с актами интеллекта, которые благодаря присутствию особых когнитивных существенностей — умопостигаемых *species* — способны направляться на что-либо. Именно в *species* «являют себя», по метафорическому выражению Скота, предметы в особом интенциональном бытии<sup>2</sup>. Или, говоря современным языком, в когнитивных существенностях эти предметы презентированы в качестве специфического содержания этих существенностей. Это содержание и схватывает человек, когда мыслит что-либо.

То утверждение, что интенциональные акты прежде всего направлены на некоторое содержание, имеющее особый статус, в действительности можно распространить и на другие типы актов. Например, можно спросить: на что направлен акт видения или слышания? На что — акт воображения или галлюцинирова-

---

<sup>1</sup> К этим авторам принадлежат наряду с Якобом из Эскуло и Уильямом Алнвиком (см. § 20–21) также Дуранд из Сен-Пурсена, Генрих Харклай и (менее чем одним поколением позже) Иоанн из Рединга. См. обзор в работе: Tachau, 1988, 85–179. Правда, некоторые авторы — в первую очередь Уильям Оккам и Адам Вудхэм — преследовали цель — опровергнуть гипотезу о подобных объектах. О критике с их стороны см. § 29.

<sup>2</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 386 (Vat. III, 235), цитир. в части III, прим. 50.

ния? На что — акт памятования самого себя? Эти вопросы множатся особенно тогда, когда наряду с регулярными случаями, при которых содержание задается непосредственно присутствующим, материальным предметом, принимаются во внимание также исключительные случаи. Допустим, я вижу качающиеся деревья, которые движутся мимо меня. Но в действительности передо мной нет никаких качающихся деревьев, просто я нахожусь на плывущей по волнам лодке, так что деревья на берегу мне кажутся качающимися. На что направлен в таком случае мой акт видения? Теперь допустим, что я лежу в лихорадке и мне чудятся какие-то привидения, которых в действительности нет. На что здесь направлен мой акт галлюцинирования? Францисканца Петра Авреола, преподававшего в Парижском университете во второй декаде XIV в., подобные случаи подвигли к дальнейшему развитию тезиса о направленности на предметы в интенциональном бытии<sup>3</sup>. В любом случае, считал Авреол, в том числе в случае обманчивого акта, человек направлен на предмет в интенциональном бытии<sup>4</sup>. Или опять-таки говоря современным языком: в любом случае акт принимает определенное содержание, которое не следует отождествлять ни с самим актом, ни с внешним предметом. Ибо в любом случае, наличествует ли материальный предмет фактически или нет, нечто присутствует интенционально. Можно назвать это *тезисом об интенциональном присутствии*: кто выполняет когнитивный акт, тот всегда направляется на нечто интенционально присутствующее, абсолютно независимо от того, имеется ли для этого непосредственное материальное основание, и даже независимо от того, приобретается ли благодаря этому какое-либо знание о материальном мире.

<sup>3</sup> Он развивает свою теорию интенциональности прежде всего в пространном Комментарий к первой книге «Сентенций», которая была создана во втором десятилетии XIV в. и преподнесена в дар папе Иоанну XXII в мае 1317 г. До нас дошли две редакции этого текста. Дальнейшее исследование опирается на версию, которая содержится в Ms. Borghese, 329, и послужила основой для издания части этого Комментария (ed. E. M. Buytaert). О биографии Авреола и истории текста см. Dreiling, 1913, 1–69, а также издательское Введение к *Scriptum super Primum Sententiarum* (= *Scriptum*), vol. I, VII–XXI.

<sup>4</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 696): «...in actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti» [...в акте интеллекта мыслимая вещь необходимо полагается в некоем интенциональном бытии — видимом и явленном].

Этот тезис, естественно, ставит ряд вопросов. Прежде всего встает онтологический вопрос: какой вид сущего здесь презентован? Что именно видит или слышит человек, когда он схватывает нечто интенционально присутствующее? Далее, встает гносеологический вопрос: какие процессы и вспомогательные средства здесь необходимы? Должны ли быть образованы особые онтологические существенности (например, фантазмы и *species*), чтобы для человека нечто могло интенционально присутствовать? Но главным образом встает эпистемологический вопрос: существует ли непосредственный доступ к материальному миру, если человек первично схватывает что-то, что презентовано чисто интенционально? Как могу я быть уверен в том, что в саду действительно существуют деревья, когда я вижу деревья или думаю о деревьях? Ведь я в любом случае схватываю нечто интенционально присутствующее, имеются реальные деревья или нет; именно на него направлены мои акты зрения и мышления. Перед лицом этих проблем нет ничего удивительного в том, что против тезиса Петра Авреола об интенциональном присутствии продолжают высказывать упрек в феноменализме и скептицизме<sup>5</sup>. Он гласит: кто считает, что интенциональные акты нацелены только на интенционально присутствующее, тот утверждает нечто, что обладает чисто феноменальным существованием и не имеет прямого доступа к реально существующим вещам. Оправдан ли этот упрек, можно будет сказать лишь после того, как тезис Авреола будет подвергнут анализу в более широком контексте. Действительно, этот тезис представляет собой не изолированное утверждение, но целостную модель объяснения интенциональных актов: модель, которую Авреол разрабатывает и обосновывает в противостоянии со своим современником Гервеем Наталисом. Поэтому на первом шаге (§ 23–25) необходимо реконструировать эту модель и проследить ее последствия. Затем, на втором шаге (§ 26–27), надлежит ближе взглянуть в те проблемы, по поводу которых разгорелся спор между Петром Авреолом и Гервеем Наталисом.

---

<sup>5</sup> Начиная с влиятельного исследования Michalski (пепринт Michalski, 1969), в старых работах неизменно высказывался упрек в скептицизме; например, Prezioso, 1950.

## § 23. Интенциональность и интуитивное познание

Предлагая свое объяснение интенциональных актов, Петр Авреол принимает различие, восходящее к Дунсу Скоту. Скот утверждал, что нужно различать два вида актов, а значит, и два акта познания<sup>6</sup>. С одной стороны, есть *абстрактивные* [или абстрагирующие, *abstractivi*] акты, благодаря которым возможно абстрактное познание. Они без различия направлены на присутствующие и не-присутствующие предметы; они «абстрагируются» от присутствия и существования. С другой стороны, есть *интуитивные* акты, благодаря которым возможно интуитивное познание. Они направлены исключительно на присутствующие и существующие предметы и презентуют их тоже как присутствующие и существующие.

В отдельных случаях Скот вводит это различие, не раскрывая его в деталях. Порой он напрямую приписывает интуитивные акты только ангелам, не людям<sup>7</sup>. Когда же он распространяет их на людей, то в отдельных местах подчеркивает, что люди способны выполнять их лишь в потусторонней жизни<sup>8</sup>, либо ограничивается тем, что приписывает их людям в определенной области — например, в области познания собственных актов<sup>9</sup>. В отношении этих высказываний можно усомниться в том, намеревался ли Скот вообще вводить резкое гносеологическое различие; и точно так же можно усомниться в том, действительно ли это различие служило философским целям или же оно скорее было введено на богословских основаниях, а именно с целью подчеркнуть различие между посюсторонней и потусторонней жизнью. Эти проблемы, которые уже неоднократно и подробно исследовались<sup>10</sup>, мы здесь

<sup>6</sup> Это различие Скот проводит во многих местах: коротко в *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 2, nn. 318–321 (Vat. VII, 552–553); *Lectura* II, dist. 3, pars 2, q. 2, n. 285 (Vat. XVIII, 321); *Quodl.* 6 (Vivès XXV, 243–244) и *Quodl.* 13 (Vivès XXV, 521–522). Как указывал Wolter, 1990b, Скот разрабатывал это различие поэтапно, и в наиболее четком виде оно вводится в поздних *Quodlibeta*.

<sup>7</sup> Например, в *Quodl.* 6 (Vivès XXV, 244); *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 2 (Vat. VII, 544–569).

<sup>8</sup> См.: *Quaestiones super libros Metaphysicorum* II, qq. 2–3, n. 81 (OPh III, 225).

<sup>9</sup> См.: *Opus Oxon.* IV, dist. 49, q. 8 (Vivès XXI, 306).

<sup>10</sup> См.: Day, 1947, Honnefelder, 1979, 218–267; Tachau, 1988, 68–81; Dumont, 1989; Wolter, 1990b; Pasnau (в печати).

обсуждать не будем. В данном случае для нас важны только те аспекты скотистского различения, которые Петр Авреол подхватывает, критически обсуждает и развивает в собственной теории интенциональности.

Во-первых, бросается в глаза, что это различие прилагается к двум разным предметным областям: интуитивные акты возможны только в отношении присутствующих и существующих предметов, абстрактивные акты, напротив, — также в отношении не-присутствующих и несуществующих предметов. Конкретно это означает: когда я нахожусь в Берлине и думаю об Эйфелевой башне, я не выполняю, согласно Скоту, никакого интуитивного акта, ибо Эйфелева башня не присутствует передо мной. И когда я представляю себе химеру, я точно так же не выполняю никакого интуитивного акта, ибо химера не существует. И даже если я думаю, что нацеливаюсь на присутствующий и существующий предмет, тогда как в действительности такого предмета нет, я не выполняю никакого интуитивного акта. Значит, когда я становлюсь жертвой обмана чувств и считаю, что посреди пустыни вижу бьющий источник, здесь нет никакого интуитивного акта. Интуитивные акты, направленные на несуществующее, исключены по определению.

Во-вторых, следует заметить, что названное различие затрагивает также вид и способ, какими мы направляемся на что-либо. Действительно, посредством интуитивных актов человек направляется на присутствующее и существующее как именно на присутствующее и существующее, а для абстрактивных актов это не так<sup>11</sup>. Когда я, например, думаю о стоящем передо мной столе, я выполняю интуитивный акт лишь в том случае, если схватываю стол как присутствующий (причем присутствующий *для меня*), как фактически существующий. Если бы я думал о стоящем передо мной столе, что он присутствует для кого-то другого или представляет собой фиктивный предмет, мой мыслительный акт не был бы интуитивным. Интуитивные акты всегда заключают в себе определенный модус презентации.

<sup>11</sup> В *Quodl. 6* (Vivès XXV, 243–244) Скот прямо говорит: «...praecise sit obiecti praesentis ut praesentis, et existentis ut existentis» [«...он (интуитивный акт) четко направлен на присутствующий объект как на присутствующий и на существующий как на существующий»].

В-третьих, нужно подчеркнуть, что интуитивные акты прямо направлены на свои предметы. По выражению Скота<sup>12</sup>, они достигают самих предметов, а не когнитивных вспомогательных средств или неких ментальных копий внешних вещей. Абстрактивные акты, напротив, направляются на что-либо с помощью когнитивных вспомогательных средств. Конкретно это означает: когда я стою перед Эйфелевой башней и разглядываю ее, мой интуитивный акт зрения непосредственно направлен на Эйфелеву башню; в таком случае она присутствует для меня непосредственно, а не в интеллигибельной *species*. Если же я нахожусь в Берлине и думаю об Эйфелевой башне, я выполняю абстрактивный акт, для которого необходима *species* или другая когнитивная сущность. Тогда Эйфелева башня присутствует для меня лишь через посредство такой сущности.

Наконец, в-четвертых, интуитивные акты выполняются как в области чувственного восприятия, так и в области мышления. Абстрактивные акты, которые всегда предполагают абстракцию от присутствия и существования, а значит, интеллектуальную деятельность, выполняются, напротив, только во второй области. Более того, при объяснении интуитивных актов Скот выбирает область чувственного восприятия в качестве исходного пункта. Согласно его аргументации, очевидно, что мы способны видеть конкретный, непосредственно присутствующий предмет как именно таковой. Но если это возможно для нас в видении, то должно быть возможным и в мышлении: ведь доступное низшей, чувственной, способности должно быть доступно и высшей, мыслительной, способности<sup>13</sup>. Следовательно, если я в состоянии увидеть стоящую передо мной Эйфелеву башню, причем увидеть в интуитивном акте, то я должен быть в состоянии схватить ее также в интуитивном акте интеллекта. Деятельность интеллекта не ограничивается схватыванием общей природы башни. Этими аргументами Скот явно противостоит тому тезису (например, тезису Фомы Аквинского), что только низшая, чувственная, способность направлена на конкретные пред-

<sup>12</sup> *Quodl.*, q. 6 (Vivès XXV, 244): «...potest obiectum attingere in se [...] et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta...» [«...(интуитивный акт) способен достигнуть объекта самого по себе [...], а не уменьшенным способом, достигая его в некоем уменьшенном совершенстве...»]

<sup>13</sup> См.: *Quodl.*, q. 6 (Vivès XXV, 244) и q. 13 (Vivès XXV, 521).

меты, а высшая, мыслительная, способность всегда абстрагируется от них и схватывает общую природу. Для Скота несомненно, что интеллект тоже способен прямо направляться в интуитивном акте на тот или иной конкретный предмет.

Эти четыре пояснения показывают, что различие между интуитивными и абстрактивными актами — это далеко идущее различие, которое затрагивает любой объект когнитивного акта, вид познания и когнитивные способности. Как реагирует на него Петр Авреол? Он согласен со Скотом в том, что необходимо различать два класса актов, однако оспаривает то предположение, что под таким различием подразумевается разделение двух предметных областей. По его мнению, различие касается не того, на что направлен когнитивный акт, а только его вида и способа, каким он направлен на что-либо. Для Петра Авреола решающим оказывается не то, *что* являет себя в акте, а то, *как* оно себя являет:

Имеется два вида формального явления, ибо мышление есть не что иное, как некое формальное явление, коим вещи являют себя в качестве объектов. Одним явлением вещь являет себя как присутствующая и актуально существующая в реальности, существует она или нет; и это интуиция. Другим же явлением, существует вещь или нет, она являет себя не как присутствующая и актуально существующая в реальности, а как воображаемая и отсутствующая. Поэтому такое познание точнее было бы называть воображаемым, нежели абстрактивным...<sup>14</sup>

Очевидно, что при различении разных типов актов, а значит, и разных типов познания, решающим для Авреола оказывается только и исключительно способ когнитивной презентации. Презентирован ли существующий или несуществующий объект, индивидуальный предмет или множество таких предметов, не играет никакой роли. Важно лишь одно: презентирован ли тот или иной предмет как присутствующий и существующий или нет. Это различие у Авреола можно резюмировать в следующих двух тезисах:

<sup>14</sup> *Scriptum*, prooemium, sect. 2 (I, 205): «Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparent obiective; sed una apparitione apparet (*ed.* apparent) res praesentialiter et actualiter et existent in rerum natura, sive sit sive non sit; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter et existent in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente. Unde magis proprie posset dici ista notitia imaginaria, quam abstractiva...» См. также параллельные места в *Reportatio*, ed. Boehner, 1948, 415–416.

- 1) Интуитивный акт имеется тогда, когда предмет, существует он или нет, презентирован как присутствующий, актуальный и существующий.
- 2) Абстрактивный акт имеется тогда, когда предмет, существует он или нет, презентирован не как присутствующий, актуальный и существующий.

В этих двух тезисах бросается в глаза, что ни в том, ни в другом случае не требуется реального существования того или иного предмета. Удивительным образом Авреол полагает, что предмет может быть презентирован как существующий даже тогда, когда он не существует. Тот или иной модус презентации не зависит от существования или несуществования предмета. Конкретно это означает, если воспользоваться современным примером: даже когда в пустыне нет никакого источника воды, в моем интуитивном акте источник может быть презентирован как существующий. В этом утверждении Авреол явно отступает от Скота, для которого способ презентации всегда был связан с существованием или несуществованием того или иного предмета. Согласно Скоту, в интуитивном акте может быть презентирован как существующий только действительно существующий предмет.

Но как это возможно, чтобы нечто несуществующее было презентировано как существующее? Авреол приводит три главных аргумента в защиту своего тезиса. Первый аргумент опирается на опыт. Мы постоянно констатируем в самих себе или в других людях, утверждает он, что это возможно. Авреол приводит пять примеров<sup>15</sup>. Пример первый: когда некто долго смотрит на солнце, а затем закрывает глаза, он продолжает видеть нечто светящееся, хотя солнце уже исчезло. Следовательно, он видит отсутствующее солнце так, как если бы оно все еще присутствовало. Второй пример: когда кто-либо видит сон, он очень живо видит нечто отсутствующее и несуществующее так, как если бы оно присутствовало и существовало. Третий пример: когда кто-либо чего-то боится, он слышит и видит пугающие его вещи, даже если они не присутствуют, а может быть, и вовсе не существуют. Четвертый пример: сумасшедший видит замки и зверей, как если бы они действительно существовали, хотя они не существуют. Пятый при-

<sup>15</sup> См.: *Scriptum, prooemium*, sect. 2, nn. 81–87 (I, 198–199).

мер: кто имеет восприимчивые глаза, у того при видении в них запечатлевается цвет, и он видит этот цвет даже тогда, когда его больше нет в наличии.

Вплоть до пятого примера, подразумевающего особую теорию восприятия (а именно теорию, согласно которой зрение в буквальном смысле напечатлевается в глазу и способно оставаться в нем), речь идет о вполне понятных примерах. Структуру аргументации применительно ко всем этим случаям можно реконструировать следующим образом:

- 1) Предмет *x* является когнитивно присутствующим в акте восприятия или представления как предмет присутствующий и существующий.
- 2) Предмет *x* не существует или не присутствует.
- 3) Следовательно, когнитивная презентация предмета как присутствующего и существующего не предполагает реального присутствия и существования.

Эту аргументацию, согласно Авреолу, не опровергнуть простой ссылкой на то, что в указанных примерах речь идет лишь о вводящих в заблуждение исключительных случаях<sup>16</sup>. Действительно, нужно исходить из того, что когнитивно презентируется в акте восприятия или представления; а в таком акте может быть презентируется все, что является возможным, в том числе и то, что при ближайшем рассмотрении, быть может, окажется просто галлюцинацией или сном. Тем самым Авреол указывает на один важный момент: кто выполняет акт восприятия или представления, тот не должен заранее проводить различие между правильными и неправильными, достоверными и обманчивыми актами. Это недопустимо, во-первых, потому, что в начале исследования у нас нет никакого критерия, который позволил бы отличать друг от друга разные типы актов. Такой критерий может быть в лучшем случае выработан в ходе исследования, например, если установлено, что определенные акты презентуют нечто способное действительно существовать, тогда как другие акты презентуют объекты, которые в силу своего внутреннего устройства неспособны обладать реальным существованием. Во-вторых, заранее про-

<sup>16</sup> См.: *Scriptum, prooemium*, sect. 2, nn. 89 и 91 (I, 200).

водить такое различие недопустимо потому, что в начале исследования мы имеем дело лишь с единичными актами и тем, что в них презентировано. Говоря современным языком, мы можем принять лишь феноменологическую установку и спросить себя, что презентировано *в самом акте* и каким образом это презентировано. Однако мы не можем сравнить презентированное в акте с предметами в мире и провести различие между достоверно и недостоверно репрезентирующими актами. Если бы мы так поступили, мы вышли бы за рамки исследования актов и занялись бы метафизическим умозрением (например, умозрением относительно предметов, как они существуют независимо от актов).

Авреол также отвергает то возражение, что здесь речь идет не об актах восприятия или представления, в которых нечто презентировано, а о суждениях<sup>17</sup>. Он выступает против аргументации, которую с некоторыми дополнениями можно реконструировать следующим образом:

- 1) Когда мы нечто воспринимаем или представляем, мы с помощью общего чувства (*sensus communis*) выносим суждение о том, что схватываем присутствующий и существующий предмет.
- 2) Общее чувство способно ошибаться в своих суждениях.
- 3) Следовательно, иногда мы судим, что схватываем присутствующий и существующий предмет, хотя в действительности такого предмета нет.
- 4) Следовательно, суждение общего чувства иногда приходится корректировать.

Решающий пункт этой аргументации заключается в том, что здесь не проводится различия между явленным и реальным предметами. Здесь просто принято, что выносится некое суждение, которое может быть истинным или ложным. Но Авреол не считает такую аргументацию убедительной. Ведь, прежде чем будет вынесено суждение, нечто должно быть презентировано в акте восприятия или представления; следовательно, сначала надо выяснить, что презентировано и каким образом презентировано. Особый модус презентации всегда предшествует суждению обще-

<sup>17</sup> См.: *Scriptum, prooemium*, sect. 2, nn. 89 и 92 (I, 200–201).

го чувства (а также интеллекта), и он, как подчеркивает Авреол в пункте 3, *не зависит* от того, существует ли реальный предмет.

Вывод 3 Авреол подкрепляет еще одним доводом<sup>18</sup>. Он основан на той посылке, что Бог может сделать все, что не заключает в себе противоречия. Самое позднее с того момента, когда в XIII в. утвердилось знаменитое учение об абсолютном могуществе Бога, эта посылка считалась в позднесредневековом контексте неоспоримой. Ведь в силу абсолютного всемогущества, гласит основной тезис этого учения, Бог может осуществить не только предписанное законами природы, но и то, что противоречит этим законам, лишь бы оно не противоречило самому себе<sup>19</sup>. Применительно к области познания это означает: Бог может сделать так, что некто будет испытывать зрительное ощущение предмета *x*, хотя в действительности *x* не присутствует и не существует. Действительно, Бог обладает силой вызвать это конкретное зрительное ощущение в отсутствие внемысленной причины для такого ощущения. Естественно, это имеет последствия, которые можно суммировать так:

- 1) Когда кто-либо испытывает зрительное ощущение *x*, этот *x* когнитивно презентируется ему как присутствующий и существующий.
- 2) Зрительное ощущение может быть вызвано не только *x*, но и Богом.
- 3) Стало быть, *x* может быть когнитивно презентируется как присутствующий и существующий предмет, хотя он не присутствует и не существует.

Этим достигается тот же вывод, что и в предшествующем аргументе: когнитивный модус «презентации в качестве присутствующего и существующего предмета» *не* предполагает его действительного присутствия и существования. Правда, здесь нужно сразу же добавить два момента. Во-первых, Авреол не утверждает, что Бог произвольно вмешивается в когнитивный процесс и представляет предмет как присутствующий и существующий, хотя он не присутствует и не существует. Его аргумент (как и большинство аргументов от абсолютного божественного всемогущества) имеет в виду лишь теоретическую возможность: Бог *может* представить

<sup>18</sup> См.: *Scriptum*, prooemium, sect. 2, nn. 93–101 (I, 201–203).

<sup>19</sup> О возникновении этого учения о *potentia Dei absoluta* и его развитии в XIII–XIV вв. см.: Courtenay, 1985 и 1990.

нечто как присутствующее и существующее, хотя, быть может, он никогда не поступает так фактически<sup>20</sup>. Одного лишь указания на теоретическую возможность достаточно для опровержения того тезиса, что между модусом «презентации в качестве присутствующего и существующего» и фактическим присутствием и существованием имеется необходимая связь. Согласно Авреолу, здесь имеется в лучшем случае контингентная связь, которая в любой момент может быть разорвана Богом.

Во-вторых, нужно заметить: Авреол вовсе не утверждает, что Бог хочет обмануть, одурачить людей, представив им некоторый предмет как присутствующий и существующий, хотя он не присутствует и не существует. В противоположность позднейшим авторам (в том числе Декарту, что примечательно) Авреол не ссылается на *genius malignus*, но только и исключительно на всемогущего Бога, который в принципе не связан законами природы и поэтому в принципе способен вызвать зрительное ощущение, когда для него нет никаких естественных причин. Тот факт, что Бог не только всемогущ, но и благ, говорит о том, что он не пользуется своим всемогуществом для обмана людей<sup>21</sup>. Но для Авреола решающим оказывается не то, пользуется ли Бог им фактически, а то, что он может им воспользоваться.

Наконец, Авреол формулирует третий аргумент в защиту того тезиса, что модус презентации не зависит от фактического присутствия и существования предмета<sup>22</sup>. Этот аргумент касается структуры интенциональных актов. На первый взгляд кажется, что речь идет о реляционной структуре; это означает, что интенциональный акт выглядит как отношение, основанием которого служит интеллект или чувственная способность, а термином — определенный предмет, на который направлен этот акт. Отноше-

<sup>20</sup> Courtenay, 1985, 243, справедливо говорит, что учение об абсолютном всемогуществе было прежде всего «аналитическим инструментом». Оно служило тому, чтобы отличать область возможного от области фактического, а не тому, например, чтобы указывать на фактическое вмешательство Бога в творение.

<sup>21</sup> Как замечает Gregory, 1974, гипотеза о злом Боге обнаруживается лишь у позднейших авторов, например у Габриэля Биля.

<sup>22</sup> Так как Авреол набрасывает этот третий аргумент внутри второго, предшествующие комментаторы (например, Boehner, 1948, Vanni-Rovighi, 1960, Tachau, 1988, 104–112) не обратили на него внимания. Между тем он нацелен на важный онтологический момент и поэтому заслуживает отдельного анализа.

ние может существовать лишь при условии, что имеются как основание, *так и* термин. Например, интенциональный акт видения возможен лишь тогда, когда, во-первых, имеется чувственная способность, которая служит основанием этого акта, и, во-вторых, имеется видимый предмет, на который этот акт направлен. Исходя из такого реляционного понимания, можно было бы аргументировать следующим образом:

Когда говорят: «Я вижу Петра», — отсюда, как представляется, проистекает: «Следовательно, Петр существует», ибо «видеть» включает в себя в качестве термина отношения бытие того, что я вижу. Следовательно, интуитивное познание возможно лишь относительно присутствующей вещи<sup>23</sup>.

Стало быть, выражение вроде «Я вижу Петра, но Петр не существует» противоречило бы самому себе, ибо глагол «видеть» означает отношение, а оно не может существовать, если имеется только основание, но не термин, в данном случае Петр. Именно против такого понимания выступает Авреол<sup>24</sup>. С его точки зрения, интенцио-

<sup>23</sup> Авреол приводит этот аргумент в *Scriptum, prooemium, sect. 2, n. 74* (I, 197): «nam cum dicitur, “video Petrum”, sequi videtur “ergo est Petrus”, pro eo quod “videre” includit esse illius, quod videtur per modum termini relativi. Ergo impossibile est intuitivam notitiam fieri, nisi re praesentem».

<sup>24</sup> Так как процитированное в прим. 23 выражение Авреол приводит в поддержку скотистского понимания интуитивных актов, создается впечатление, будто он хотел приписать его Скоту. Но оно вряд ли идет от Скота. Действительно, Скот прямо утверждает, что выражение “Я вижу или мыслю *x*; следовательно, *x* существует” представляет собой недопустимое следование. В *Ordinatio* I, dist. 36, q. u., n. 34 (Vat. VI, 284) он пишет: «...non sequitur “Homerus est in opinione, ergo Homerus est”, nec etiam “Homerus est existens in opinione, ergo Homerus est existens”, — sed est fallacia secundum quid et simpliciter» [«...“Гомер есть во мнении, следовательно, Гомер есть”, — неверное следование, как и “Гомер существует во мнении, следовательно, Гомер существует”. Это логическая ошибка смещения относительного и абсолютного]. Когда я думаю о Гомере, я могу, согласно Скоту, в лучшем случае считать, что Гомер существует интенционально, но не реально. К тому же нужно принять во внимание, что в некоторых местах Скот также выступает против реляционного понимания интенциональных актов, например, в *Opus Oxon.* IV, dist. 10, q. 9, n. 5 (Vivès XVII, 303): «Dico quod Deus de potentia absoluta posset causare in oculo glorioso vel non glorioso visionem istius corporis, licet illud corpus nusquam esset nisi in Eucharistia. Hoc probatur, quia visio est *forma absoluta*, ergo sine contradictione potest fieri sine respectu praesentialitatis ad obiectum...» [«Я утверждаю, что Бог абсолютной властью мог бы вызвать в глазу блаженно-го или не-блаженного видение этого тела, хотя тело это пребывает лишь в Евхаристии. Это доказывается тем, что зрение есть *абсолютная форма*, а значит, противоречиво может возникать помимо отношения присутствия к объекту...»] (Курсив мой. — Д.П.). Как показал Maurer, 1990, после Авреола открытым сторонником реляционной концепции был Франциск Майроннский.

нальный акт не имеет реляционной структуры; скорее он представляет собой не-реляционную, абсолютную, существенность:

Но интеллектуальное и чувственное видение и вообще любое интуитивное познание есть нечто абсолютное, что служит основанием для отношения к интуитивно познанной вещи<sup>25</sup>.

Когда некто произносит: «Я вижу Петра», — глагол «видеть» означает не что иное, как абсолютную существенность, которая пребывает в воспринимающем человеке, причем независимо от того, существует ли Петр, и даже независимо от того, существует ли вообще какой-либо внешний термин. Хотя эта абсолютная существенность в нормальном случае служит основанием для некоторого отношения, она сама вовсе не является отношением. Поэтому она может быть произведена Богом даже тогда, когда термина отношения не существует.

За этими тезисами, которые Авреол формулирует лишь кратко, кроется богатое последствиями переосмысление интенциональных актов. В традиционном понимании существование подобных актов всегда требует также существования их основания и термина. В понимании Авреола, напротив, требуется лишь существование акта, то есть абсолютной существенности, а также носителя этой абсолютной существенности<sup>26</sup>. Это переосмысление мотивировано у Авреола концептуалистским пониманием отношений<sup>27</sup>. Действительно, он видит в отношениях — не только в когнитивной области, но и в других областях — не реляционные существенности, пребывающие во внементальном мире, а всего лишь понятия, то есть существенности в ментальной реальности. Понятия образуются благодаря тому, что мы соотносим между собой абсо-

<sup>25</sup> *Scriptum*, prooemium, sect. 2, n. 93: «Sed visio intellectiva et sensitiva et universaliter omnis intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitam».

<sup>26</sup> Строго говоря, не требуется даже существования основания. В *Scriptum*, prooemium, sect. 2, n. 94 (I, 202) Авреол утверждает: «Sed intuitiva notitia secundum realitatem absolutam est independens ab omni alio extra se formaliter...» [«Но интуитивное познание с точки зрения абсолютной реальности не зависит ни от чего формально внешнего по отношению к нему...»] Будучи абсолютной реальностью, интуитивный акт представляет собой онтологически независимую существенность. Однако фактически он всегда существует в когнитивной способности.

<sup>27</sup> Об этом понимании, которое явно отличается от реалистской теории Дунса Скота, см.: Henning, 1989, 150–173.

лютные существенности и ставим их в отношение друг к другу. Но впервые возникают они только через такое соотнесение и не существуют как внемысленные сущие. Подобное антиреалистское понимание отношений тотчас отозвалось на объяснении интенциональных актов: поскольку эти акты не являются реляционными сущими (проще говоря, поскольку они не существуют во внемысленной реальности), они не могут и описываться реляционно. Их всегда следует описывать как абсолютные существенности. Но как выглядит такое описание в деталях? На этот вопрос Авреол не дает прямого ответа. Однако можно было бы сформулировать ответ, обратившись задним числом к адвербиальной теории интенциональности, в общих чертах сложившейся у Брентано и в новейших дискуссиях в рамках аналитической философии<sup>28</sup>.

Согласно адвербиальной теории высказывания типа «Я вижу Петра» нужно интерпретировать не как высказывания об отношениях, хотя логически они по большей части могут быть поняты таким образом. А именно: «Петр» обозначает не объект, к которому устанавливается отношение, а характер акта и способ видения. Поэтому указанное выражение можно переформулировать с помощью наречия: «Я вижу петроподобно» (где «петроподобно» обозначает характер моего видения, а не способ бытия Петра). Главное заключается в том, что в переформулированном выражении подразумевается необходимость существования лишь двух сущих: 1) лица, обозначенного местоимением «я», и 2) акта зрения, обозначенного глаголом «вижу» и определенным образом модифицированного. Здесь прямо отклоняется допущение еще одной существенности — конечного термина акта зрения. В этом смысле тезис Авреола о том, что интуитивный акт представляет собой абсолютную существенность, может быть истолкован как тезис, указывающий на то, что нет нужды допускать еще какую-то существенность помимо самого акта и его носителя. Предполагаемый объект такого акта есть лишь способ и характер модификации акта. Поэтому Бог может вызвать модифицированный акт даже при несуществовании объекта. Стало быть, Бог может сделать так, что высказывание «Я вижу Петра» (или, лучше сказать, «Я вижу петро-

<sup>28</sup> О подходах Брентано см. Chisholm, 1967, 18–19; о современных дискуссиях см.: Тье, 1984.

подобно») будет истинным, даже если Петр отсутствует или не существует. Богу достаточно лишь вызвать петроподобное зрение, абсолютно независимо от присутствия и существования Петра.

Из всего сказанного становится ясным, что, согласно Авреолу, практические примеры и теоретические соображения показывают: для различения между интуитивными и абстрактивными актами важен только модус презентации. Решающим оказывается то, как мы нечто видим или мыслим (а именно как присутствующее и существующее), а не *что* мы видим или мыслим (нечто действительно присутствующее и существующее). Но эти тезисы тотчас дают повод к критическому вопрошанию. Когда Авреол утверждает, что в интуитивном акте нечто всегда представлено как присутствующее и существующее, не постулирует ли он некую форму феноменализма? Будет ли в таком случае присутствовать лишь визуальный или ментальный феномен? И означает ли это, что, стало быть, в интуитивном акте мы обретаем непосредственный доступ лишь к такому феномену, а не к реально присутствующему и внемысленно существующему предмету?

Эти вопросы неоднократно ставились в современных научных дискуссиях и отчасти получили утвердительный ответ. Так, Прециозо полагал, что Авреола можно считать предтечей феноменализма Нового времени, который в конечном счете привел к «субъективному идеализму»<sup>29</sup>. Ведь, согласно Авреолу, интуитивный акт направлен не на реальный предмет, а лишь на феномен, который производится мыслящим субъектом и схватывается как присутствующий и существующий. Согласно Авреолу, мы не можем знать, имеется ли вдобавок в этому феномену еще и реально существующий предмет. Мыслящие субъекты как бы замкнуты в мире феноменов. По правде говоря, этот упрек был высказан впервые отнюдь не в XX в.: отчасти он обнаруживается уже у некоторых авторов XIV в., которые считали, что такое понимание интуитивных актов имеет губительные последствия. Уолтер Чаттон считал, что тем самым «вся достоверность познания разрушается»<sup>30</sup>. Действительно, если нечто может быть предъявлено нам как существующее даже тогда, когда в материальном мире нет ни одного действительно существующего пред-

<sup>29</sup> См.: Prezioso, 1950, 33.

<sup>30</sup> См.: Walter Chatton. *Reportatio et Lectura super Sententias*, prol., q. 2, art. 2 (ed. Wey, 1989, 89).

мета, то мы никогда не сможем обрести достоверное знание о существовании материальных вещей. Сходным образом Адам Вудхэм считал, что тезис Авреола неизбежно приводит к скептицизму. «Нет сомнения в том, — полагал он, — что этот путь уничтожает всякую достоверность любого видимого существования...»<sup>31</sup>

Действительно ли позиция Авреола имела столь губительные последствия? Действительно ли она разрушает всякую достоверность существования реальных вещей? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно различить два пункта, пребывающих в смешении, а именно: 1) обращенный к Авреолу упрек в том, что он представляет одну из форм феноменализма; 2) упрек в том, что его позиция приводит к скептицизму.

Рассмотрим сначала пункт 1. Если под феноменализмом понимать позицию, согласно которой интуитивный акт первично направлен на то, что «кажет себя» (на феномен в буквальном смысле), то Авреолу, вообще говоря, можно приписать такую позицию. Для него действительно является решающим то, что определенным образом кажется в акте, а не что-то существующее в мире «само по себе». Но критики, как правило, понимают феноменализм в более узком смысле. Так, Прециозо упрекает Авреола в том, что, согласно его точке зрения, интуитивный акт направлен только на феномен, то есть на произведенную мыслящим субъектом существенность, и не имеет никакого отношения к материальным предметам<sup>32</sup>.

В ответ на этот упрек можно, во-первых, возразить, что Авреол нигде не говорит, будто мыслящий субъект или интеллект схватывает исключительно феномен и не имеет никакого доступа к материальному предмету. Напротив: говоря, что в интуитивном акте предмет определенным образом кажется, или являет себя, он исходит из того, что в норме кажется именно материальный предмет<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Adam Wodeham. *Lectura secunda*, prol., q. 3, § 5 (I, 71): «Sed absque dubio ista via tollit omnem certitudinem de existentia cuiuscumque visibilis...» См. также: *ibid.*, § 2 (I, 66).

<sup>32</sup> Именно поэтому Прециозо усматривает в этой, по его словам, «крайней» форме феноменализма предтечу идеализма. Prezioso, 1950, 33: «Не будет преувеличением считать, что феноменализм Нового времени, приведший впоследствии к субъективному идеализму, мог также брать начало, пусть в общих чертах, в этих крайних выводах».

<sup>33</sup> Правда, материальный предмет кажется не в «материальном», а лишь в «интенциональном бытии». Это своего рода интенциональная версия кажущегося предмета. Но хотя следует различать две версии предмета (см. об этом § 25), нельзя считать интенциональную версию всего лишь феноменом ментального «внутреннего мира».

То, что являет себя в акте, то есть обладает «явленным бытием» (*esse apparens*), есть не чистый феномен, а сам предмет, поскольку он когнитивно присутствует. Как уже отмечал Х. Роос, было бы ошибочным проецировать на средневековые тексты современное понимание *phaenomenon*, или явления. В конце XIII — начале XIV в. явленное в акте понималось не как чистое явление, а как сам предмет, присутствующий в акте в особом модусе бытия<sup>34</sup>.

Во-вторых, следует принять во внимание, что Авреол, как уже неоднократно подчеркивалось, прежде всего стремится объяснить, как нечто презентуется в интуитивном акте, а не что презентуется. Его интересует в первую очередь то, как и каким образом нечто становится когнитивно присутствующим. Это особенно ясно обнаруживается в его объяснении различия между интуитивными и абстрактными актами, где он утверждает, что это различие нужно понимать прежде всего как различие между актами зрения и воображения: ведь акты зрения, представляющие собой парадигматические примеры интуитивных актов, отличаются определенным способом презентации<sup>35</sup>. Этот способ презентации имеет место тогда, когда соблюдаются четыре условия<sup>36</sup>: 1) непосредственность (*rectitudo*): предмет должен быть видим непосредственно, а не дедуцироваться из чего-либо другого посредством умозаключения в несколько этапов; 2) предъявленность (*praesentialitas*): предмет должен быть видим как непосредственно присутствующий, а не представляемый или воображаемый в его отсутствие; 3) актуальность (*actualitas*): предмет должен быть видим как актуально присутствующий в настоящий момент, а не как предмет прошлый или будущий; 4) существование (*existentia*): предмет должен быть видим как существующий, а не просто возможный или даже вовсе не возможный.

<sup>34</sup> Roos, 1974, 324: «Понятие *apparens* имеет в это время [конец XIII — нач. XIV в.] позитивный смысл. Оно почти тождественно понятиям *manifestum*, *apparentia*, *manifestatio*. Вместо противопоставления «явление/бытие» здесь выступает на первый план отношение «внутреннее/внешнее», или, лучше сказать, актуация сущностной потенции». Равным образом Ли предостерегает против проекции посткартезианской оппозиции «внутреннего/внешнего» на тексты Авреола: Lee, 2001, 11–12.

<sup>35</sup> Как справедливо замечает Tschau, 1983, 139, предложенное Авреолом определение зрительных актов как парадигматических интуитивных актов свидетельствует о том, что он ориентировался не только на Скота, но и на традицию перспективистов.

<sup>36</sup> См. *Scriptum*, prooemium, sect. 2, nn. 105–108 (I, 204–205), и параллельные места из *Reportatio* (ed. Boehner, 1948, 415–416), где Авреол подчеркивает, что эти условия относятся к способу, а не к объекту презентации.

Все четыре условия нацелены на один определенный модус презентации. Если они выполнены, имеет место интуитивный акт, если нет — абстрактивный акт. Решающим для Авреола является только и исключительно тот момент, что предмет в интуитивном акте зрения предстает как непосредственно данный, актуальный и существующий предмет. Но в нормальном случае предстает в нем сам предмет, а не просто феномен<sup>37</sup>. С интуитивным актом мышления дело обстоит так же, как и с интуитивным актом зрения<sup>38</sup>. Кто интуитивно мыслит некий предмет, тот мыслит его как предмет непосредственно данный, присутствующий, актуальный и существующий. И здесь тоже будет верным, что кто выполняет такой акт, тот в норме мыслит определенным образом презентируемый предмет, а не просто феномен или некий внутренний заместитель внешнего предмета.

Наконец, следует отметить еще один пункт, свидетельствующий против крайней феноменалистской интерпретации. Как мы уже упоминали, интуитивный акт для Авреола есть абсолютная, а не реляционная существенность. Это означает, что интуитивный акт necessarily сопряжен с определенным термином, в том числе феноменальным термином. Было бы ошибочным объяснять структуру «Я вижу Петра» в смысле «Я вижу феномен Петра» или «Я вижу феноменального Петра». Как уже было подчеркнуто, эту структуру нужно прежде всего понимать, говоря современным языком, в смысле «Я вижу петроподобно». В норме петроподобное видение причиняется самим Петром и поэтому сопряжено с Петром. Авреол всего лишь указывает на то, что здесь речь идет о контингентной, а не необходимой сопряженности. Действительно, теоретически возможно (хотя практически, вероятно, такого не происходит никогда), чтобы петроподобное видение причинялось Богом. Поэтому нельзя считать, что петроподобное видение возможно лишь тогда, когда Петр действительно существует и когда это видение действительно направлено на существующего Петра. Однако точно так же нельзя считать, что петроподобное зрение возможно лишь тогда, когда

<sup>37</sup> Это вовсе не исключает того, что предмет как репрезентируемый имеет другой статус (а именно «интенциональное бытие»), нежели предмет как существующий в материальном мире (об этом различии см. ниже, § 25). Решающее значение имеет лишь тот момент, что существует зазор между чистым феноменом и предметом. Важно различать по меньшей мере два способа существования для одного предмета.

<sup>38</sup> Авреол явно проводит здесь параллель; см.: *Scriptum, prooemium*, sect. 2, n. 110 (I, 205).

мыслящий субъект производит феноменального Петра и зрение направляется на этого феноменального Петра. Суть позиции Авреола состоит в том, что он отвергает любую необходимую сопряженность с определенным термином, в том числе необходимую сопряженность с феноменальным термином.

Эти три аргумента показывают, что Авреолу нельзя безоговорочно приписывать феноменализм: по крайней мере, если под ним понимать позицию, согласно которой человек имеет познавательный доступ лишь к феноменам «внутреннего мира» и как бы отсечен от мира реальных вещей. В норме человеку вполне доступны предметы в мире. Феномены в таком понимании суть не что иное, как предметы, поскольку они представлены и явлены в том или ином акте.

Но представляет ли Авреол скептическую позицию или в крайнем случае позицию, которая в итоге приводит к скептицизму? Ответ на этот вопрос, заданный выше под номером 2, зависит, естественно, от того, что понимается под скептической позицией. Авторы XIV в. (например, Уолтер Чаттон и Адам Вудхэм), интенсивно обсуждавшие этот вопрос, понимали под ней эпистемологическую позицию, согласно которой достоверное знание о вещах реального мира невозможно<sup>39</sup>. И они считали, что Авреол действительно занимает такую позицию или что из его тезисов по меньшей мере может быть выведена такая позиция. Это очевидно у Адама Вудхэма: он выдвинул против Авреола тот аргумент, что материальный предмет нельзя видеть присутствующим и существующим, если он не присутствует и не существует на самом деле. С другой стороны, нельзя иметь никакого достоверного знания о существовании материального предмета<sup>40</sup>. В основе этого дово-

<sup>39</sup> Правда, они называли эту позицию не скептической (ярлык «скептицизм» был приложен к этой точке зрения лишь историками философии, прежде всего Михальски), а позицией, отрицавшей достоверность. Чаттон говорит в *Reportatio*, prol., q. 2, art. 2 (ed. Wey, 1989, 89): «...periret omnis nostra certitudo, quia maxima certitudo nostra de sensibilibus contingit nobis per hoc quod experimur nostras sensationes, per quas sensibilia nobis apparent praesentia...» [«...для нас погибла бы всякая достоверность, ибо максимально достоверное знание о чувственных вещах доставляет нам опыт наших чувствований, через которые чувственные вещи являются нам как присутствующие...»]

<sup>40</sup> Adam Wodeham, *Lectura secunda*, prol., q. 3, § 2 (I, 66): «...non potest visio naturaliter causari sine exsistentia et praesentia rei visibilis. Probatio: quia tunc, etiam circumscripto omni miraculo, nunquam posset haberi certitudo aliqua naturaliter de exsistentia vel quacumque condicione contingenti rei sensibilis per viam sensus nec per consequens

да лежит, очевидно, следующее соображение: если предмет *x* может предъявляться в зрительном переживании как существующий предмет даже тогда, когда он не существует и не был причиной этого переживания, то зрительное переживание ничего не говорит о действительном существовании или несуществовании *x*; стало быть, зрительное переживание не доставляет никакого достоверного знания о существовании или несуществовании материальных предметов. Именно для того, чтобы избежать такого вывода, следует утверждать, считал Адам Вудхэм, что *x* способен презентироваться как существующий предмет, только когда он действительно существует. Модус «репрезентации в качестве существующего» необходимо связан с реальным существованием.

На первый взгляд кажется удивительным, что Авреол не рассматривает этот напрашивающийся аргумент. Действительно, отделение модуса «презентации в качестве существующего» от действительного существования, казалось бы, непосредственно провоцирует вопрос о том, как же тогда возможно достоверное знание о реально существующих вещах. Но если пристальнее всмотреться в тесты Авреола, можно разглядеть несколько оснований, которые, видимо, отвратили его от прямых дискуссий со скептицизмом.

Первое основание заключается в методологическом подходе, который избрал Авреол. Он исходит из психологической (точнее, из феноменологической), а не эпистемологической позиции. Его занимает вопрос о том, каким образом нечто репрезентируется в интуитивном или абстрактивном акте; поэтому он стремится как можно точнее описать тот или иной модус презентации. При этом эпистемологический вопрос о том, возможно ли обрести достоверное знание через интуитивный или абстрактивный акт, отступает на задний план, а вместе с ним отступает, естественно, и озабоченность скептицизмом. Как уже заметила С. Ванни-Ровиги, в этом Авреол отчасти напоминает Гуссерля<sup>41</sup>. Действительно,

---

*per viam intellectus*» [«...видение не может причиняться естественным путем без существования и присутствия видимой вещи. Доказательство: ведь тогда, и если исключить всякое чудо, никогда нельзя будет естественным путем обрести достоверное знание о существовании или каком-либо контингентном свойстве чувственной вещи: ни через чувство, ни, следовательно, через интеллект»].

<sup>41</sup> См.: Vanni-Rovighi, 1978. Еще Бенер (Boehner, 1948, 409) утверждала в своей новаторской работе, что исследования Авреола нужно понимать в психологической, а не в эпистемологической перспективе.

Гуссерль в своих феноменологических изысканиях отвлекается от вопроса о том, что имеется в материальном мире «само по себе» и как можно обрести об этом истинное знание, и целиком сосредоточивается на вопросе о том, как именно нечто дано в том или другом интенциональном акте. Точно так же и Авреол сосредоточен на вопросе о том, каким образом нечто репрезентировано в интуитивном или абстрактивном акте.

Второе основание заключается в том, что Авреол никоим образом не оспаривает: в большинстве случаев тот или иной модус презентации связан с действительным существованием или несуществованием предмета. Суть в том, что он отвергает *необходимость* такой связи. С его точки зрения, особые случаи (например, сновидения или переживания безумцев), а также способность Бога вмешиваться в когнитивный процесс свидетельствуют о том, что в принципе предмет может быть предъявлен нам как существующий, даже если он не существует. Однако это не отменяет того, что, как правило, предмет предъявлен как существующий, только если он действительно существует. Авреол подчеркивает:

Интуитивное знание, если оно возникает в естественном порядке, впечатлевается в интеллекте объектом и им же сохраняется, как свет солнцем; и поэтому оно не вводит интеллект в заблуждение, ибо тотчас перестает существовать в отсутствие объекта<sup>42</sup>.

Решающий пункт в этом высказывании — ссылка на «естественный порядок». В отсутствие особых когнитивных условий — например, состояния сновидения или умственного расстройства, а также божественного вмешательства — существует причинная связь между материальным предметом и актом интуитивного познания. Тогда предмет причиняет интуитивный акт в интеллекте, и акт (следствие) может естественным образом существовать лишь тогда, когда существует материальный предмет (причина). Тем самым исключается, чтобы в «естественном порядке» предмет презентировался как существующий, когда он в действительности не существует.

Правда, на эти доводы можно возразить, что они еще не отменяют упрека в скептицизме. Сомнение возникает уже в силу того,

<sup>42</sup> *Scriptum*, prooemium, sect. 2, n. 120 (I, 209): «...notitia intuitiva, quantum est ex ordine naturali, in intellectu imptimatur ab objecto et ab eodem conservatur, sicut lumen a sole; et idcirco non facit intellectum erare quia objecto absente statim desinit esse».

что мы не знаем, когда перед нами «естественный порядок», а когда нет. Откуда нам знать, действительно ли имеется причинное отношение и действительно ли интуитивный акт в интеллекте вызван существующим предметом? Не может ли быть так, что мы всего лишь верим, будто акт вызван существующим предметом, тогда как на самом деле мы видим сон, впали в безумство или обмануты Богом? И не должны ли мы, следовательно, признать, что у нас нет никакой абсолютной уверенности в действительном существовании предмета, когда он предъявляется нам в интуитивном акте как существующий?

На такие вопросы Авреол не дает ответов. В противоположность Декарту он не пытается сформулировать критерий, который позволил бы нам раз и навсегда отличить «естественный порядок» от «неестественного»<sup>43</sup>. Поэтому создается впечатление, что он не в силах опровергнуть упрек в скептицизме. Однако Авреол, вероятно, отклонил бы этот упрек, заметив, что поиск критерия абсолютно достоверного знания — дело сомнительное. С его точки зрения, все, что мы можем, — это исследовать в каждом случае когнитивные условия и с большей или меньшей вероятностью исключить состояние сна или умственного расстройства, а также божественное вмешательство. Но их нельзя исключить абсолютно, а значит, нельзя обрести абсолютно достоверного знания. Да оно и не является целью интуитивных актов. В некоторых областях — к ним относится и область интуитивных актов — достаточно обрести максимально надежное знание: ведь существуют не только абсолютно достоверное знание или незнание, но и разнообразные промежуточные эпистемические ступени.

Допущение таких промежуточных ступеней со стороны Авреола обнаруживается в третьем основании, которое, вероятно, и побудило его не связываться с опровержением упрека в скептицизме. В соответствии с известным изречением Аристотеля он считает неуместным требовать одинакового вида знания в любых областях<sup>44</sup>. Математика допускает благодаря своему строго дедуктивному характеру иной вид знания, нежели теология, и опять-та-

<sup>43</sup> Декарт, как известно, считает таким критерием связность представленного. См. *Meditationes VI* (ed. Adam & Tannery VII, 89).

<sup>44</sup> См.: *Scriptum, prooemium*, sect. 2, nn. 10–11 (I, 134–135). Авреол явно ссылается здесь на *Eth. Nic.* I, 3 (1094b, 12–14).

ки иной вид знания возможен в моральной философии или в науках о природе. Вид знания, а тем самым и та или иная эпистемическая достоверность зависят от области знания. Поэтому было бы бессмысленным требовать абсолютно достоверного знания и объявлять незнанием любое знание, не имеющее этой наивысшей эпистемической степени. Применительно к проблематике интуитивных актов это означает: было бы несуразным требовать, чтобы в интуитивных актах обреталось лишь такое знание, которое достигало бы абсолютной достоверности и исключало бы любые сомнения. Действительно, интуитивные акты не обязаны приводить к тому виду знания, который достигается в математике; достаточно того, чтобы эти акты доставляли максимально надежное знание. А такое знание может быть добыто благодаря проверке когнитивных условий в каждом конкретном случае. Стало быть, если мы установили, что интуитивный акт был совершен не во сне, не в состоянии умственного помрачения и не через вмешательство Бога, мы можем отсюда заключить, что он был вызван существующим предметом, и этот предмет лишь потому презентировался как существующий, что он действительно существует.

Естественно, упрямый скептик мог бы тотчас спросить, не имеем ли мы дело с нарушением «естественного порядка», когда предмет лишь кажется существующим, а на самом деле не существует. И, естественно, мог бы заметить скептик, мы не можем быть уверены в том, что при проверке когнитивных условий не оказываемся жертвой когнитивного обмана. Не может ли быть так, что именно тогда, когда мы проверяем, был ли интуитивный акт произведен во сне или в бодрствующем состоянии, мы грезим? И не может ли быть так, что именно тогда, когда мы проверяем, не был ли интуитивный акт причинен Богом, Бог вызывает в нас этот акт? Естественно, всегда возможно задать подобные вопросы; но суть позиции Авреола состоит в том, что он отвергает завышенные притязания на абсолютно достоверное знание и абсолютно достоверный критерий проверки знания. Даже максимально надежное знание, утвержденное благодаря тщательной проверке когнитивных условий (причем эта проверка, естественно, не является абсолютно достоверной), для него просто знание. Применительно к проблематике интенциональности это означает: те интенциональные акты, которые делают возможным максимально надежное знание, нуж-

но принимать за достоверные и не отбрасывать под тем предлогом, что они не могут гарантировать абсолютно достоверного знания.

## § 24. Проблема чувственных иллюзий

Проводимое Авреолом различие между интуитивными и абстрактивными актами показывает, что он действительно придавал особое значение вопросу о том, как нечто презентируется в интенциональном акте. Однако он не дает ответа на вопрос, что презентируется в таком акте. Как уже было сказано, он просто утверждает, что в нормальном случае тот или иной предмет презентован в «явленном бытии». Но что это такое: некое сущее в реальном бытии, существенность в интенциональном бытии или какая-то другая существенность? Авреол подступает к этому вопросу, с одной стороны, в теории чувственного восприятия, а с другой стороны, в теории мышления. Сначала, в этом параграфе, мы рассмотрим его анализ этой проблемы в контексте чувственного восприятия; затем, в § 25, внимательнее исследуем его анализ в рамках теории мышления.

В своей теории чувственного восприятия Авреол исходит из того, что чувствующему человеку предмет презентуется «в некоем интенциональном, видимом и явленном бытии», и человек постигает именно этот предмет<sup>45</sup>. В обоснование этого тезиса он приводит восемь примеров, признанных показать, что непосредственно презентированным не может быть просто предмет в материальном бытии. Поскольку первых два примера особенно широко обсуждались последующими философами, прежде всего Уильямом Оккамом и Адамом Вудхэмом, их следует представить и проанализировать более подробно. Первый пример гласит:

Тому, кто плывет по воде, кажется, что деревья на берегу движутся. Это движение, объективно пребывающее в глазу, нельзя считать самим зрением: ведь в противном случае зрение было бы объектом зрения, и зре-

<sup>45</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 696): «...in actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti» [«...в акте постижения постигаемая вещь с необходимостью подается в некоем интенциональном, видимом и явленном бытии»]. Авреол сначала формулирует этот тезис для постижения вообще, а затем распространяет его на внешние и внутренние чувства.

ние было бы видимым, и зрение было бы рефлексивной потенцией. Но также нельзя считать, что оно реально присутствует в дереве или в береге: ведь тогда они бы реально двигались. Нельзя также считать его пребывающим в воздухе, ибо оно приписывается не воздуху, а дереву. Следовательно, оно пребывает лишь интенционально, нереально, в видимом бытии, в бытии как объекте суждения [*in esse iudicato*]<sup>46</sup>.

В этом примере явно идет речь о чувственной иллюзии: деревья *кажутся* движущимися, хотя в действительности они не двигаются. Что же тогда видит человек? Авреол тотчас отбрасывает два возможных ответа. Во-первых, воспринимающий человек видит не материальные деревья, как они существуют в действительности. Он видит нечто движущееся; но материальные деревья не движутся. Во-вторых, такой человек видит не собственное зрение: зрение — не рефлексивный акт. Стало быть, остается, согласно Авреолу, выбрать третий ответ: воспринимающий человек видит нечто, что существует лишь интенционально, «в видимом бытии». Такой ответ, естественно, тотчас вызывает вопрос о том, где же существует этот объект. Прежде всего можно было бы предположить, что он существует буквально в глазу: ведь Авреол говорит, что движение пребывает «объективно в глазу». Однако здесь нужна осмотрительность. «Объективно» следует понимать у Авреола, как и у Скота, как *terminus technicus*. Это означает: движущиеся деревья существуют объективно в глазу, потому что они существуют как объект видящего глаза. Но это не значит, что деревья буквально локализованы где-то внутри глазного яблока.

Главное состоит в том, что Авреол онтологически отличает существующее в качестве объекта видящего глаза от материальных деревьев. А именно: он подчеркивает, что движущиеся деревья существуют «лишь интенционально, а не реально», и отвергает ту точку зрения, что деревья в этом особом модусе существования тождественны материальным деревьям. В одном месте он даже прямо говорит, что чувство «утверждает предмет в интенциональном

<sup>46</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 696): «...quis portatur in aqua, arbores existentes in ripa moveri videntur. Iste igitur motus, qui est in oculo obiective, non potest poni quod sit ipsa visio; alioquin visio esset obiectum visus, et visio videretur, et esset visus potentia reflexiva. Nec potest poni quod sit realiter in arbore vel in ripa, quia tunc realiter moverentur. Nec potest poni quod sit in aere quia aer non attribuitur, sed arbori. Est igitur tantum intentionaliter, non realiter, in esse viso et in esse iudicato».

бытии»<sup>47</sup>. Поэтому следует говорить не просто о двух способах описания деревьев, но о двух разных видах деревьев: о реально существующих, которые не движутся, и об интенционально существующих, которые движутся.

С учетом этих уточнений следует различать в акте чувственно-го восприятия три существенности: 1) акт чувствования, 2) материальный, реально существующий, предмет с определенными свойствами и 3) интенциональный объект с определенными свойствами. Чувственная иллюзия возникает вследствие того, что 2 и 3 не согласуются между собой: интенционально существующий объект обладает свойствами, которых не обнаруживает реально существующий предмет. Когда человек выполняет акт чувственного восприятия, он об этом не знает. Ему непосредственно презентирована только существенность 3, и поэтому единственное, что он может сказать, — это каким ему является интенциональный предмет, а не каков предмет в реальности.

Теперь рассмотрим второй пример, который приводит Авреол<sup>48</sup>. Если очень быстро вращать в воздухе палку (а в идеальном случае горящий факел), то можно увидеть цветной круг. Что в точности мы тогда видим? Конечно, не реально существующий в палке круг: ведь палка сама по себе не имеет форму круга. Но видимое нами — это и не круг, существующий в воздухе: ведь воздух точно так же не имеет форму круга. Это и не круг, реально существующий в глазу. Единственное, что мы видим, — это круг «в интенциональном, или явленном, бытии».

Как и в первом примере, цель Авреола состоит в том, чтобы провести ясное различие между интенциональным и реальным предметами, с одной стороны, и между интенциональным предметом и органом или актом восприятия — с другой. И так же, как в первом примере, для Авреола главное здесь в том, что речь идет не об ошибочном суждении. Он не говорит, что было бы ошибочным прийти к тому суждению, будто материальная палка имеет

<sup>47</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 696): «...actus exterioris sensus ponit rem in esse intensionali...» [«...акт внешнего чувства полагает вещь в интенциональном бытии...»] Ibid. (II, 697): «Cum igitur sensus exterioris formativus sit, sic quod ponat res in esse intensionali...» [«Итак, коль скоро внешне чувство является формообразующим, так как полагает вещь в интенциональном бытии...»]

<sup>48</sup> См.: *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 596–670).

форму круга; он считает, что мы видим особый объект — объект, который воспринимается как сущность *sui generis*. Чувственная иллюзия возникает потому, что эта сущность не согласуется с непосредственно присутствующим материальным предметом.

Теперь можно было бы признать, что в некоторых особых ситуациях чувствующий человек действительно схватывает нечто, что существует лишь по видимости; он направляется в таком случае не на материальный предмет. Но эти исключительные случаи возникают при особых условиях восприятия, и следует тщательно отличать их от обычных ситуаций, когда человек воспринимает действительно существующее. Можно было бы сказать, что в большинстве случаев акт чувствования направлен на некоторый материальный предмет в реальном бытии и нет нужды допускать наличие какого-то особого предмета в интенциональном бытии. Но Авреол отвергает такое возможное возражение. Он подчеркивает:

И если скажут, что все эти явления пребывают в ложных видениях, так что, согласно этому мнению, не истинное видение полагает вещь в интенциональном бытии, но ошибочное и ложное, то этот довод не имеет силы: ведь гораздо вернее это должно делать истинное видение, поскольку оно совершеннее. Но тем не менее образ, или вещь в явленном бытии, не отличается от реального бытия, потому что оба они одновременно совпадают в истинном видении...<sup>49</sup>

Авреол явно придерживается того убеждения, что любой акт чувственного восприятия направлен на интенциональный предмет. Примеры чувственных иллюзий призваны выявить различие между реальным и интенциональным предметами, ибо в этих случаях очевидно, что реальный и интенциональный предметы обладают разными свойствами. Но и тогда, когда некто видит четырехугольный стол и четырехугольный стол действительно стоит перед этим некто, акт чувственного восприятия в первую очередь направлен на четырехугольный стол в интенциональном бытии. С точки зрения объяснения актов восприятия это означает: в лю-

<sup>49</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14 (II, 698): «Et si dicatur quod omnes istae apparentiae sunt in erroneis visionibus, ut secundum hoc vera visio non ponat res in esse intentionali, sed erronea et falsa, hoc quidem non valet; tum quia multo fortius visio vera debet hoc facere cum sit perfectior, sed tamen non distinguitur imago seu res in esse apparenti ab esse reali, quia simul coincidunt in vera visione».

бом случае надлежит проводить различие между 1) актом чувствования, 2) реальным предметом и 3) интенциональным предметом. При корректном восприятии 2 и 3 согласуются между собой, тогда как в случае чувственных иллюзий между ними возникает зазор.

Какие же следствия проистекают из такого объяснения? Становится ли Авреол тем самым на сторону феноменализма или солипсизма? Упрек в солипсизме может быть отбит тотчас. Авреол вовсе не считает, что воспринимающий человек направлен на нечто пребывающее в нем самом, а именно в органах чувств или в интеллекте. Он направлен на определенный явленный образ (в объяснении второго примера Авреол подчеркивает, что этот явленный образ существует в воздухе, то есть вне воспринимающего человека)<sup>50</sup>, который в случае корректного восприятия полностью согласуется с реальным предметом. Стало быть, воспринимающий человек никоим образом не замкнут в мире внутренних образов или представлений, не имеющих связи с внешними вещами. Даже в случае чувственных иллюзий такой человек схватывает не просто некую принадлежащую только ему существенность, к которой он один имеет доступ и которая отделена от сущего в материальном мире; он схватывает интенциональный объект, который имеет основанием определенную материальную вещь. Если бы на берегу не было реальных деревьев, человек на проплывающей мимо лодке не мог бы увидеть никакого явленного образа движущихся деревьев; и если бы не было вращающейся в воздухе материальной палки, он не увидел бы никакого цветного круга. Хотя материальный и интенциональный предметы в этих случаях совпадают не полностью, между ними существует тесная связь, которую можно обозначить как отношение фундирования<sup>51</sup>. К тому же следует учесть, что, хотя каждый чело-

<sup>50</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 596–670): «Et ideo relinquitur quod sit in aere habens esse intentionale sive in esse apparenti iudicato et viso» [«И поэтому остается сказать, что он пребывает в воздухе как обладающий интенциональным бытием, то есть явленным бытием, бытием в суждении и видении»]. Debery, 1998, 31, справедливо указывает на то, что это и подобные ему высказывания исключают теорию чувственных данных: ведь то, что пребывает в воздухе (а не, скажем, в органе чувства), не может быть чувственным данным.

<sup>51</sup> Однако здесь нельзя говорить о причинном отношении, потому что, как подчеркивает Авреол, предмет в интенциональном бытии производится чувственным восприятием, а не реальным предметом.

век в акте восприятия образует собственные интенциональные деревья и собственный интенциональный круг, однако все люди при определенных условиях образуют подобные интенциональные деревья и круги. Это обнаруживается уже в том, что все индивидуально образованные интенциональные предметы опираются на одну и ту же материальную вещь.

Обвинение в том, что позиция Авреола приводит к феноменализму, заслуживает более внимательного рассмотрения. Как и в предыдущих параграфах, при обсуждении этого упрека опять-таки нужно прежде всего уточнить, в чем состоит феноменалистская позиция. Если понимать под ней позицию, согласно которой 1) кроме материальных предметов существуют визуальные и прочие феномены как отличные от них сущестственности и 2) воспринимающий человек прежде всего направлен на эти сущестственности, то Авреолу в самом деле можно приписать феноменалистскую позицию. Он действительно считает, что воспринимающий человек направлен на то, «что являет себя», то есть на кажимое, и даже приписывает этому непосредственному объекту особый онтологический статус. Уже Оккам и Адам Вудхэм поняли позицию Авреола в таком смысле как слабый феноменализм. Правда, они отклонили обвинение в том, что в результате утрачивается прямой доступ к материальному миру<sup>52</sup>.

Если же, напротив, понимать под феноменализмом более сильную позицию, согласно которой помимо сказанного 3) воспринимающий человек способен схватывать *исключительно* феномены и поэтому не имеет эпистемического доступа к материальным предметам, то Авреолу вряд ли можно приписывать феноменализм. Он не считал, как это порой предполагают<sup>53</sup>, что человек замкнут в мире субъективных феноменов. Такое допущение неприемлемо, потому что Авреол, как уже упоминалось, подчеркивает: в корректном чувственном восприятии «образ, или вещь в явленном бытии, не отличается от реального бытия, потому что оба они одновременно совпадают в истинном видении»<sup>54</sup>. Следо-

<sup>52</sup> См.: Ockham, *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 241); Wodeham, *Lectura secunda*, prolog., q. 4, § 2 (I, 84–87); подробно об этой критике см. § 29.

<sup>53</sup> Например, Prezioso, 1950. Такая интерпретация уже была справедливо подвергнута критике, Vanni-Rovighi, 1960 и 1978.

<sup>54</sup> См. выше, прим. 49.

вательно, дело обстоит не так, будто воспринимающий человек схватывает только феномен, или интенциональный объект, не имея доступа к реальному предмету. Напротив, он получает доступ к реальному предмету благодаря тому, что схватывает интенциональный объект. Оба предмета совпадают в корректном восприятии, хотя с онтологической точки зрения они различны. Поясним это на современном примере.

Представим себе, что мы видим по телевизору американского президента. Что именно мы видим? Строго говоря, не что иное, как нечто в «явленном», или интенциональном, бытии, так как настоящий президент, человек из плоти и крови, не сидит в нашей комнате, где мы смотрим телевизор. Означает ли это, что мы вообще не имеем никакого доступа к реальному президенту? Вовсе нет. Можно было бы сказать, что мы имеем к нему опосредованный доступ: глядя в телевизор, мы получаем доступ к настоящему президенту, причем (если отвлечься от случаев манипуляции образами) надежный доступ. Видимый президент и настоящий президент полностью совпадают друг с другом. Поэтому мы можем указать на телевизионный экран и сказать: «Гляди, это американский президент!» — а вовсе не: «Гляди, это образ американского президента!» Через образ мы как бы видим живого человека. Так же обстоит дело и с различием интенционального и реального предметов у Авреола. Он не считает, что мы не имеем доступа к реальному предмету и замкнуты в мире интенциональных объектов, но просто полагает (что уже было более чем подробно разъяснено Оккамом и Вудхэмом), что через интенциональный объект мы получаем доступ к реальному предмету.

Еще один аргумент против того, чтобы приписывать Авреолу тезис 3, а значит, феноменализм в сильном смысле. В одном месте Авреол говорит, что реальный предмет получает в акте восприятия «бытие в качестве объекта суждения и зрения». Но это добавляет к реальному предмету не что-то принципиально иное, а то «внутреннее и неразличимое отношение, которое именуется “объективной явленностью”»<sup>55</sup>. Прежде всего это высказывание можно

<sup>55</sup> *In I Sent.*, dist. 27, q. 2 (Ms. Borgh, 329, fol. 302rb): «...res quae videtur cum hoc quod realiter existit habet etiam esse iudicatum et visum. Quod quidem non ponit varietatem aliquam aut distinctionem vel numerum cum realitate illa quantum (*ms.* quintum) ad aliquid absolutum, sed addit respectum illum intrinsecum et indistinguibilem qui dicitur

было бы понять в том смысле, что к реальному предмету вообще ничего не добавляется, даже интенционального бытия, но предмет просто ставится в определенное отношение — отношение бытия-видимым — и в результате принимает «объективную явленность». Но такая интерпретация противоречит уже приведенным фрагментам, где Авреол прямо говорит: в акте чувственного восприятия создается особая существенность, обладающая интенциональным бытием<sup>56</sup>. Поэтому напрашивается другое понимание текста: когда мы видим реальный предмет, возникает хотя и новая существенность, а именно объект в интенциональном, или явленном, бытии, однако речь идет не о такой существенности, которая была бы качественно отличной от реального предмета. Интенциональный предмет скорее представляет собой такую существенность, которая стоит в некоем «внутреннем и неразличимом отношении» к реальному предмету. Действительно, при корректном чувственном восприятии интенциональный объект целиком опирается на реальный предмет и неотличим от него. Решающий момент состоит в том, что здесь возникает отношение фундирования. Кто схватывает интенциональный объект, тот получает доступ не только к чисто приватному феномену, но к чему-то такому, что всецело опирается на реальный предмет и неотличим от него.

До настоящего момента все обсуждение свидетельствовало о том, что Авреолу в лучшем случае можно приписать слабый вариант феноменализма, согласно которому эпистемический доступ к реальным предметам возможен через объекты в «явленном», то есть интенциональном бытии. Но уже в XIV в. эта позиция встретила сопротивление со стороны различных авторов (Уолтера Чаттона, Уильяма Оккама, Адама Вудхэма). Какие доводы, по их мне-

---

*apparitio obiectiva. Non igitur terminatur visus ad rem obiectam mediante aliquo absoluto, quasi sit aliquod pallium vel medium inter visionem et parietem qui videtur*» [«...видимая вещь, помимо реального существования, обладает также бытием в качестве объекта суждения и зрения. Оно не полагает наряду с этой реальностью никакого разнообразия, или отличия, или множественности как чего-то абсолютного, но добавляет то внутреннее и неразличимое отношение, которое именуется "объективной явленностью"». Итак, зрение завершается в противостоящем ему объекте не через посредство чего-то абсолютного, как если бы это нечто было некоей завесой или средой, стоящей между зрением и зримой стеной»].

<sup>56</sup> Она противоречит также тем местам, где Авреол прямо говорит, что в акте производится не просто именование (деноминация) реального предмета, но интенциональный предмет. См.: *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 56 (II, 713).

нию, говорят против этой позиции? Глубинные основания, тесно связанные с общей эпистемологической и онтологической программой этих авторов, будут рассмотрены только в § 29; теперь же я могу лишь коротко затронуть один аргумент, непосредственно направленный против предложенного Авреолом объяснении чувственных иллюзий. Различение интенционального и реального предметов основывается у Авреола на примерах обмана чувств. Он считает, что в этих специальных случаях особенно ясно проступает различие, присутствующее во всех актах восприятия. Но именно это различие и оспаривают его критики.

Что касается примера с деревьями, которые кажутся движущимися, Оккам считает, что здесь нет никакого предмета в особом интенциональном бытии, то есть никаких интенциональных деревьев и интенционального движения. Здесь всего лишь образуется определенное высказывание, а именно: «деревья движутся», относительно которого интеллект высказывает суждение, соглашаясь с ним или отрицая его<sup>57</sup>. Сходным образом аргументирует Вудхэм: нет никакого особого предмета, а есть лишь суждение «деревья движутся»<sup>58</sup>. Иллюзия возникает вследствие того, что, образуя суждение, чувствующий человек ошибается, не замечая, что речь идет о ложном суждении. Тем самым оба автора, естественно, отвергают проведенный Авреолом анализ ситуации чувственного восприятия. По их мнению, высказывание типа «воспринимающий человек видит движущиеся интенциональные деревья» следует заменить высказыванием «воспринимающий человек видит реальные деревья и ложно судит, что они движутся». Вся проблематика чувственных иллюзий, на их взгляд, есть не что иное, как проблематика суждения. Она служит только предлогом для отделения ложных суждений от истинных и, естественно, требует уточнить условия восприятия, которые должны быть выполнены, чтобы истинные суждения вообще могли быть образованы. Но она не дает оснований различать интенциональные и реальные предметы.

Пример с горящим факелом, который вращается в воздухе, для Оккама тоже всего лишь пример ложного суждения. Оккам считает, что наблюдатель образует предложение «в воздухе имеется

<sup>57</sup> См.: Ockham, *In I Sent.*, dist. 27, q. 3, art. 3 (OTh IV, 243–324).

<sup>58</sup> См.: Wodeham, *Lectura secunda*, prol., q. 4, § 7 (I, 97).

круг» и ошибочно соглашается с ним<sup>59</sup>, а вовсе не видит круг в интенциональном, или явленном, бытии. Согласно Вудхэму, этот пример можно равным образом объяснить либо ссылкой на ложное суждение, либо как ситуацию, в которой горящий факел действительно образует в воздухе огненный круг, вызывающий в человеке образ круга. Но речь при этом идет исключительно о реальных сущих, а именно о реальном огненном круге в воздухе и о реальном образе в способности чувственного восприятия<sup>60</sup>.

Ссылкой на ложное суждение Оккам и Вудхэм попытались перенести всю проблематику чувственных иллюзий с онтологической почвы на языковую. По их мнению, речь идет не об определении особых существенностей, которые являют себя в акте чувственного восприятия и становятся объектами познания, а об указании на суждения, которые образует воспринимающий человек. Суждения же, естественно, суть не что иное, как предложения, образуемые в модусе согласия или отвержения. Поэтому объяснить, почему человек подвержен иллюзиям, — означает объяснить, почему он способен ошибаться в своих суждениях. Это фокусирование на языковой стороне суждения характерно для методологического подхода, принятого Оккамом и Вудхэмом<sup>61</sup>. Но разрешается ли тем самым проблема чувственных иллюзий? Авреол вряд ли удовлетворился бы ссылкой на ложные суждения. Он мог бы, конечно, согласиться с тем, что ложные суждения образуются; однако решающий вопрос, с его точки зрения, — в том, почему могут образовываться подобные суждения. Переживание какого чувствования или представления побуждает человека сформулировать суждение вроде «эти деревья движутся»? Что именно презентировано человеку в чувствовании? Именно для того, чтобы ответить на эти вопросы, он говорит об интенциональных деревьях, ибо считает: только *после* выяснения того, что и каким образом презентировано в акте чувственного восприятия, можно объяснить, что за суждение образовано по поводу восприятия. И только тогда при необходимости можно отличить истинное суждение от ложного. Тем самым Авреол выбирает более глубокий объяснительный подход, нежели Оккам и Вудхэм.

<sup>59</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 27, q. 3, art. 3 (OTh IV, 243–244).

<sup>60</sup> См.: *Lectura secunda*, prol., q. 4, § 10 (I, 104–105).

<sup>61</sup> Этот подход будет подробно рассмотрен в § 30–31.

С его точки зрения, анализ восприятия всегда требует точного описания того, что непосредственно презентируется в акте чувствования. Такой анализ нельзя сразу же ограничивать исключительно языковой стороной, но следует прежде всего объяснить, в силу какого экстралингвистического опыта становится возможным образование языковых суждений.

## **§ 25. Присутствие предмета в акте интеллекта**

Выше было показано, что в любом акте чувственного восприятия — не только в ошибочном или иллюзорном — образуется предмет в интенциональном бытии. Но Авреол делает еще один шаг в своей теории интенциональности: он считает, что подобный предмет образуется также в любом интеллектуальном акте<sup>62</sup>. Коль скоро чувственная потенция способна к образованию некоторой существенности, к нему должен быть способен, по мнению Авреола, также интеллект. В основе этого вывода лежит принцип, который можно назвать иерархическим<sup>63</sup>: к чему способна чувственная потенция, к тому должен быть способен и интеллект, в иерархическом порядке стоящий выше, ибо вышестоящая потенция всегда включает в себя способности нижестоящих потенций.

Однако применение иерархического принципа к интенциональным объектам не выглядит непосредственно убедительным. Можно было бы возразить, что чувственная потенция на основе своей специфической функции способна к определенным операциям (например, к принятию чувственных форм), к которым не способен интеллект. Поэтому дело могло бы обстоять таким образом, что только чувственная потенция способна к образованию интенцио-

---

<sup>62</sup> См. *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 и n. 55 (II, 696 и 712); dist. 27, pars 2, art. 2 (Ms. Borgh, 329, fol. 300vb): «...in omni intellectione emanat et procedit non aliquid aliud sed ipsamet res cognita in quodam esse obiectivo secundum quod habet terminare intuitum intellectus» [«...в любом акте интеллекта исходит и являет себя не что иное, как сама познаваемая вещь в некоем объективном бытии, согласно тому, что она призвана завершить собою направленность интеллекта»].

<sup>63</sup> Этот принцип — не открытие Авреола, он присутствует уже у Скота. Как уже было сказано (см. прим. 13), Скот считал, что если чувственная потенция способна выполнять интуитивные акты, то тем более к этому должен быть способен стоящий выше интеллект.

нальных объектов (например, в силу того, что она принимает чувственные формы и связывает их между собой), тогда как интеллект не производит никаких подобных существенностей. Предположение Авреола о том, что интеллектуальное мышление есть разновидность «духовного зрения» (*spiritualis visio*) и поэтому требует, как и телесное зрение, объектов в интенциональном, или явленном, бытии<sup>64</sup>, тоже на первый взгляд не вполне убедительно. Почему мышление должно быть именно духовным зрением, а не понятийным схватыванием или, как считает Оккам и некоторые современные авторы (скажем, Дж. Фодор), функцией ментального языка? Почему интеллектуальные акты нужно объяснять по модели чувственного восприятия? Если Авреол хочет придать правдоподобность своему тезису о том, что интеллектуальные акты тоже направлены на интенциональные объекты, ему нужно подкрепить его аргументами. Обращаясь к первой книге его *Комментария к Сентенциям*, мы обнаруживаем в ней разного рода доводы. Из них я хотел бы коротко представить и обсудить три самых важных.

Первый аргумент сам Авреол вводит как аргумент априорный. Речь идет не о конкретных, переживаемых интеллектуальных актах, а о понятии интеллектуального мышления. И анализируется это понятие следующим образом:

Это так априори, ибо невозможно, чтобы в формальном явлении нечто не являло себя в качестве объекта. Действительно, как в белизне нечто белет, и в представлении нечто представляется, и в изображении нечто изображается, так в явлении нечто является. Но очевидно, что акт интеллекта есть не что иное, как некое формальное явление<sup>65</sup>.

Чтобы выявить сильные и слабые стороны этого аргумента, рассмотрим его поэтапно. Авреол утверждает:

- 1) Интеллектуальное мышление есть не что иное, как определенное формальное явление.
- 2) Посредством каждого формального явления нечто является, как посредством каждого изображения нечто изображается.

<sup>64</sup> См.: *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 55 (II, 713).

<sup>65</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 55 (II, 712): «A priori quidem sic, quoniam impossibile est quin apparitione formali aliquid appareat obiective. Sicut enim albedine aliquid albet et repraesentatione aliquid repraesentatur et pictura aliquid pingitur, sic apparitione aliquid apparet. Sed constat quod intellectio non est aliud quam apparitio quaedam formalis».

- 3) То, что является через формальное явление, является в качестве объекта.
- 4) Стало быть, невозможно, чтобы имелось явление, но ничто не являло себя в качестве объекта.

Посылка 1 не составляет проблемы, если принять во внимание, что под формальным явлением понимается именно акт явления, или когнитивного презентирования. Авреол только обращает внимание на то обстоятельство, что «мыслить» всегда следует понимать в смысле «делать когнитивно присутствующим». Отсюда непосредственно следует 2, ибо «делать когнитивно присутствующим» означает «делать *нечто* когнитивно присутствующим», точно так же, как «отображать» означает «*нечто* отображать». Функция когнитивного присутствия заключается именно в том, чтобы делать нечто презентированным. До этого момента все сказанное бесспорно. А вот пункт 3 более проблематичен. Авреол считает, что когнитивно присутствующее являет себя объективно. Он понимает под этим не просто материальный предмет, который стоит в отношении к интеллекту и благодаря этому являет себя, но предмет, обладающий собственным способом бытия. Что речь идет об особом предмете, явствует из того высказывания Авреола, что объективно явленное «утверждается» в явленном бытии. Действительно, аргумент вводится следующим тезисом:

...актом интеллекта мыслимая вещь полагается в видимом, образном и явленном бытии...<sup>66</sup>

Итак, Авреол не просто говорит, что «мыслить» всегда означает «мыслить что-либо» или «когнитивно презентировать что-либо», но добавляет, что это означает «мыслить что-либо, что утверждается в явленном бытии». Это приводит его, естественно, к тому выводу, что мышление вообще возможно лишь при наличии предмета в объективном, то есть явленном бытии.

Решающий пункт этого аргумента заключается в том, что, говоря об объективном, или явленном, бытии, Авреол принимает онтологическое допущение, которое отнюдь не разумеется само собой. Действительно, можно согласиться с тем, что под мышлением всегда нужно понимать мышление о чем-то, но что при этом мышление

---

<sup>66</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 55 (II, 712): «...per actum intellectus res intellecta ponitur in esse conspicuo formato et apparenti...»

в нормальном случае направлено на предмет в реальном бытии и здесь не «утверждается» никакого особого бытия. Или можно считать в продолжение адвербиальной теории, которую в общих чертах набрасывает сам Авреол (§ 23), что мышление о чем-то следует понимать как мышление тем или иным способом; стало быть, необходимо признавать лишь определенную модификацию мыслительного акта, а не предмет в особом онтологическом статусе. В любом случае априорный аргумент не является аргументом, который непосредственно проистекает из анализа понятия «мышление». Он исходит из той имплицитной посылки, что мышление направлено на нечто обладающее особым онтологическим статусом: явленным (или объективным, открытым, интенциональным) бытием. Но эта посылка свидетельствует именно о том, что, собственно, и должно быть доказано, а именно о том, что интеллектуальный акт направлен не просто на реальный, а на интенциональный предмет. Тем самым аргумент оказывается в лучшем случае экспликацией имплицитной посылки, а в худшем случае — предвосхищением основания (*petitio principii*).

Но Авреол не довольствуется априорным аргументом. Он делает добавление, которое обозначает как априорное, и поясняет примером<sup>67</sup>, задавая вопрос: что схватывает интеллект как свой непосредственный объект, когда мыслит розу? Есть разные ответы. Прежде всего можно было бы ответить, что интеллект мыслит умопостигаемую *species*, которая представляет розу. Но Авреол тотчас отбрасывает такой ответ. Если бы непосредственным объектом была *species*, то каждый интеллект направлялся бы на существенность, которая пребывает в нем самом; любое отношение было бы отношением к самому себе. Причем все интеллекты направлялись бы на разные существенности, потому что каждый интеллект располагал бы собственной *species*. Но это явно абсурдно, ибо, когда несколько человек мыслят стоящую перед ними розу, они все указывают на один и тот же объект. *Species* в интеллекте может быть в лучшем случае вспомогательным средством когнитивного отношения, но не непосредственным объектом познания. На тех же основаниях Авреол отбрасывает второй ответ, согласно которому интеллект мыслит свой собственный акт. Если бы это было верным, любой интеллектуальный акт был бы рефлексив-

<sup>67</sup> См.: *Scriptim*, dist. 3, sect. 14, n. 57 (II, 713–714).

ным актом. К тому же каждый человек мыслил бы лишь то, что заключено в его собственном интеллекте; разные люди, мыслящие розу, направлялись бы на разные объекты. Исходя из этого, можно предложить третий ответ: интеллект направляется на реально существующую розу. Но этот ответ равно неудовлетворителен, потому что человек способен мыслить розу и тогда, когда никакой реальной розы не существует. И, естественно, мысля розу, интеллект не производит никакой реальной розы. Тогда можно было бы предложить четвертый ответ: интеллект направляется на «розу саму по себе», которая существовала до всяких реальных роз и продолжает существовать независимо от них. Но Авреол отвергает и такой ответ, справедливо замечая, что он приводит к платонизму: ведь тогда наряду с миром реальных предметов пришлось бы постулировать некий мир «предметов самих по себе».

Отрицание четырех возможных ответов приводит Авреола к заключению, что непосредственным объектом интеллекта может быть только и исключительно роза в «явленном и интенциональном бытии»<sup>68</sup>. Чем отличается этот ответ от всех прочих? Очевидно, здесь речь идет не о существенности, которая наподобие *species* или акта существует в том или ином интеллекте. Точно так же не идет речи о реальной розе. Даже если бы все реальные розы погибли, интеллект мог бы по-прежнему направляться на интенциональную розу. Но при этом он направлен не на платоновскую идею, существующую вечно и независимо от реальной розы, а на нечто такое, что само образовано на основе реальной розы.

Этот аргумент показывает, что и в анализе чувственного восприятия, и в анализе интеллектуальных операций Авреол различает три вида существенностей: 1) когнитивные вспомогательные средства (*species* и акты), которые обладают реальным бытием в интеллекте, 2) реальные предметы в материальном мире и 3) интенциональные объекты, которые опираются на реальные предметы, однако производятся интеллектом. Так как Авреол подчеркивает, что

<sup>68</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 57 (II, 714): «Ergo relinquitur ut detur ultimum, videlicet quod non habeat nisi esse apparens et intentionale, ut sic omnes rosae, quae in esse reali distinctae sunt, ponantur in esse apparenti et intentionali rosa una totalis» [«Итак, остается последнее, а именно: она обладает лишь явленным и интенциональным бытием, так что все розы, которые в реальном бытии различны, полагаются в явленном и интенциональном бытии единой целостной розой»].

для всех реальных роз производится одна-единственная интенциональная роза<sup>69</sup>, интенциональную розу следует понимать как *тип*, а не как *токен*. Но нельзя понимать ее как платоновскую идею.

Этот апостериорный аргумент, безусловно, убедительнее априорного, ибо не полагает заранее никакого онтологического тезиса, но через отбрасывание различных возможностей приходит к заключению о необходимом существовании интенциональных объектов. К тому же он избегает двух опасностей, которым подвержена любая теория интенциональности. С одной стороны, он избегает субъективизма и солипсизма, подчеркивая, что интеллект (за исключением рефлексивных операций) направляется не просто на самого себя или на собственные когнитивные вспомогательные средства. С другой стороны, он уходит от наивного реализма, утверждая, что интеллект направлен не на индивидуальные материальные предметы: то, что мы мыслим, хотя и опирается в норме на материальный предмет, однако нетождественно ему и способно продолжать существовать как самостоятельная существенность даже тогда, когда материальный предмет существовать перестает. Поэтому мы способны мыслить розу даже тогда, когда в саду нет никаких цветущих роз, и даже тогда, когда все розы погибли.

Авреол подкрепляет этот вывод еще одним доводом, опирающимся на одно эпистемологическое соображение<sup>70</sup>. Согласно аристотелевской эпистемологии, знание всегда, строго говоря, относится к общему, а не к индивидуальному. Следовательно, наше знание о том, что такое роза, относится не к той или иной розе, цветущей в саду; и наше знание о том, что сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым углам, относится не к тому или иному нарисованному треугольнику. Знание относится к общему предмету: к розе или треугольнику как таковым. О каком объекте здесь идет речь? Разумеется, не о материальном предмете, ибо всякий такой предмет индивидуален. Но и не об интеллигибельной *species* или акте, ибо в противном случае всякое знание было бы направлено исключительно на существенность в собственном интеллекте познающего. Тогда у нас не было бы никакого знания о предметах вне нас

<sup>69</sup> См. прим. 68.

<sup>70</sup> См.: *Scriptum*, dist. 27, art. 2 (Ms. Borgh, 329, fol. 301rb-vb); подробно об этом см.: Perler, 1994c, 82–84. Об эпистемологическом основании см.: Spade, 1972.

самих: мы были бы слепы к ним, как подчеркивает Авреол<sup>71</sup>. Стало быть, остается, что наше знание направлено на предметы в интенциональном бытии, которые производятся интеллектом с опорой на индивидуальные, материальные вещи, но не тождественны ни вещам, ни актам, ни *species*. Речь идет о существенности *sui generis*.

Этот аргумент, несомненно, убедителен, если принять, как это было обычно в позднесредневековом контексте, ту аристотелевскую точку зрения, что знание направлено не на индивидуальные предметы, и стремится избежать как платонизма, так и солипсизма. Действительно, антиплатонист не может считать, что знание направлено на универсальный и вечно существующий предмет; антисолипсист не может придерживаться того мнения, что знание направлено на существенность, которая пребывает лишь в его собственном интеллекте. Отсюда напрашивается решение: постулировать некую особую существенность, которая фундировалась бы индивидуальными материальными вещами.

Несмотря на этот ловкий уход от обеих крайностей, решение Авреола небеспроблемно. Оно вызывает вопрос: как именно интенциональный предмет отличается от ментальных сущих, если он тоже «утверждается» интеллектом и «возникает из» интеллектуального акта, как прямо говорит Авреол<sup>72</sup>? Разве все возникающее в интеллектуальном акте само не является интеллектуальным, или ментальным? Этот вопрос требует дифференцированного ответа. Как продукт интеллекта, интенциональный предмет, разумеется, не будет материальным сущим; он принадлежит к области интеллектуального, или ментального. Но внутри этой области следует различать два типа сущих<sup>73</sup>. С одной стороны, имеются сущие, которые пребывают в интеллекте *субъективно*. Они существуют в нем так, как цвета существуют в стене, то есть как качества в некоем субстрате. Таким способом существуют в интеллекте акты и умопостигаемые *species*. И каждый интеллект, естественно, обладает, будучи индивидуальным субстратом, своими собственными качествами, которые

<sup>71</sup> *Scriptum* I, dist. 27, pars 2, art. 2 (Ms. Borgh, 329, fol. 301rb): «Si ergo ista [sc. obiecta] fuerint actus vel species, et ibi sistitur, numquam disputamus nec habemus scientiam de rebus quae sunt extra et sumus caeci circa ea» [«Если бы этими [объектами] были акты или *species*, и только они, мы никогда не обсуждали бы и не имели бы знания о внешних вещах и были бы слепы к ним»].

<sup>72</sup> См. цитаты в прим. 62.

<sup>73</sup> См.: *Scriptum*, dist. 9, q. 1, art. 1 (Ms. Borgh, 329, fol. 167va–168vb).

существуют в нем субъективно. С другой стороны, имеются сущест-венности, которые пребывают в интеллекте *объективно*: они суще-ствуют в нем в качестве объектов познания. В таком рассмотрении каждый индивидуальный интеллект хотя и продуцирует собствен-ные объекты, однако множество интеллектов способны продуциро-вать одинаковые объекты. Этот важный момент поможет прояснить уже приводившийся современный пример с телевизором.

Когда мы видим по телевизору американского президента, мы видим нечто, что по-своему пребывает в телевизоре. Но в нем при-сутствуют два вида сущего. С одной стороны, мы видим кинескоп, кабель, экран и т. д. Все это составные части телевизора, и каждый телевизор, естественно, имеет свои собственные составные части. С другой стороны, в телевизоре присутствует изображение амери-канского президента. Когда множество телезрителей в определен-ное время подключаются к определенному каналу, они все будут видеть одно и то же изображение. Именно на нем мы сосредотоочи-ваемся, когда смотрим телевизор. В терминологии Авреола это озна-чает: кинескоп, кабель и т. д. имеют субъективное существование в телевизоре; изображение президента, напротив, имеет объектив-ное существование. То, что мы видим, или то, что мы схватываем в интеллектуальном акте, обладает объективным существованием.

Такое объяснение позволяет решить поставленную проблему. То, что «утверждается» интеллектом, хотя и принадлежит в некото-ром смысле к области интеллектуального, или ментального, однако только в качестве объекта, а не индивидуальной составной части интеллекта: оно обладает лишь объективным, не субъективным су-ществованием. Но такое объяснение тотчас ставит нас перед следу-ющей проблемой: коль скоро то, что утверждается и схватывается интеллектом, обладает объективным бытием, кажется невозмож-ным, чтобы интеллект направлялся на материальные предметы в мире — на предметы в реальном существовании. Всякий раз, ког-да интеллект о чем-то думает, что-то осмысляет или относительно-го чего-то делает выводы, он направляется лишь на интенциональ-ные, объективно существующие предметы. Но это означает, что всякое отношение к материальному миру, видимо, утрачивается.

На это возражение нужно прежде всего ответить, что интенцио-нальный объект всегда опирается на тот или иной реальный пред-мет. В силу такого отношения фундирования возникает отнесен-

ность к материальному миру. Стало быть, кто мыслит розу и обладает знанием розы, направляется прежде всего на интенциональную розу; но она представляет собой не просто произвольный продукт интеллекта, а продукт, который непосредственно опирается на материальные розы<sup>74</sup>. В некоторых местах Авреол трактует отношение между интенциональным и реальным предметами как еще более тесное, чем отношение фундирования. В ответ на критику, согласно которой его позиция подразумевает, что интеллект схватывает лишь «внутренние», им самим продуцированные, объекты, Авреол утверждает:

Истинно, что акт интеллекта направляется на внешние вещи, однако не в том [т.е. не в материальном] бытии, потому что тогда мы постигали бы только единичное. Поэтому необходимо, чтобы внешние вещи принимали через акт интеллекта некоторое бытие. И, таким образом, вещь, полагаемая в воображаемом [т.е. в интенциональном, явленном, объективном] бытии, есть не что иное, как внешняя вещь в ином модусе бытия<sup>75</sup>.

Авреол подчеркивает, что между интенциональным и реальным предметами не нужно допускать никакого разрыва:

Как вещь, положенная в объективном бытии, а именно явленная роза, не может быть разделена интеллектом на вещь и пассивную явленность как на два компонента, — напротив, роза, присутствующая в качестве объекта, выглядит абсолютно простой [...], так мысль о розе, будучи неким активным высвечиванием, в силу которого вещь предстает как высвеченная, и неким активным явлением, которым вещь являет себя, не может схватываться объективно без этой активности<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Обратим внимание на то, что в данном случае перед нами *непосредственное* фундирование. Когда некто, напротив, мыслит химеру, здесь имеет место лишь опосредованное фундирование. В материальном мире нет никаких химер, а есть лишь отдельные части, которые человек может связать между собой так, что из них возникнет фиктивное животное в интенциональном существовании.

<sup>75</sup> *Scriptum*, dist. 27, pars 2, art. 1 (Ms. Borgh, 329, fol. 302va–vb): «Verum est enim quod intellectio terminatur ad res quae sunt extra non tamen sub illo esse, quia non intelligeremus nisi particularia. Unde necesse est quod res extra per actum intellectus capiant quoddam esse. Et ita res posita in esse formato non est aliquid aliud quam res extra sub alio modo essendi».

<sup>76</sup> *Scriptum*, dist. 9, q. 1, art. 1 (ed. Vanni-Rovighi, 1978, 291): «Sicut enim res posita in esse obiectali, puta rosa apparens, non potest resolvi per intellectum in rem et apparitionem passivam tamquam in duo: imo rosa quae obicitur videtur omnino simplex [...] sic intellectio rosae, cum sit quaedam activa relicentia faciens res lucere et quaedam activa apparito qua res apparet, obiective non potest concipi sine ista activitate».

... Интенция есть пассивное интеллектуальное схватывание вещи, к которому неразличимо примешивается мыслимая вещь. Ибо мыслимая вещь и ее пассивное схватывание в мышлении суть одно и то же в силу абсолютной неразличимости...<sup>77</sup>

Очевидно, что интеллект схватывает не просто интенциональный объект, или интенцию, не имея в то же время доступа к реальному предмету. Напротив, схватывая интенциональный объект, он схватывает не что иное, как «явление» реального предмета, то есть реальный предмет в ином модусе бытия. Авреол прямо выступает против попытки отъединить мир интенциональных объектов от мира реальных предметов. Обращаясь к интенциональным объектам, он хочет ввести не область неких существенностей, отсеченных от реальных вещей, а область интенционально присутствующих предметов.

Тем не менее утверждения об особом способе существования, или особом модусе бытия (*modus essendi*), нуждаются в пояснении. Что это означает, что предмет пребывает в интеллекте в другом модусе бытия, нежели в материальном мире? Это можно было бы прежде всего понять в смысле теории тождества: в том смысле, что Авреол приписывает одной и той же природе предмета разные способы существования. Вне интеллекта он приписывает ей индивидуальное материальное существование, внутри интеллекта, напротив, — существование универсальное и нематериальное. В результате за одной-единственной природой признаются два способа бытия. Но подобная теория тождества предполагает реалистическую трактовку универсалий, как показало обсуждение позиции Фомы Аквинского (см. § 7–9). Действительно, только если признавать наличие единой универсальной природы, воплощаемой в различных экземплярах, можно отстаивать тот тезис, что одна и та же природа способна существовать как вне, так и внутри интеллекта. Но Авреол отвергает реализм универсалий; в споре об универсалиях он занимает решительно концептуалистскую позицию<sup>78</sup>. Поэтому его высказы-

<sup>77</sup> *Scriptum*, dist. 23, n. 63 (ed. Perler, 1994b, 262): «...intentio est rei passiva conceptio cui miscetur indistinctibiliter res concepta. Sunt enim res concepta et sua passiva conceptio idem per omnimodam indistinctionem». См. еще цитаты в Friedman, 1999, 425–427.

<sup>78</sup> См.: Dreiling, 1913, 86–172. Как верно подчеркивает Friedman, 1999, против Дрейлинга, универсальные понятия, безусловно, непосредственно опираются на внемысленные предметы: они никоим образом не являются продуктами интеллекта. Об онтологии индивидуации у Авреола см. также: Friedman, 2000.

вания об особом модусе бытия вряд ли нужно понимать в смысле теории тождества<sup>79</sup>. Если же обратиться к его неоднократным заявлениям о том, что интеллект создает, или «утверждает», интенциональный объект, становится очевидным, что интеллект продуцирует предмет, который *численно* хотя и отличается от реального предмета и принадлежит к другой онтологической области, однако всецело опирается на реальный предмет и — во всяком случае, в корректном познании — *качественно* с ним вполне согласуется. То, что схватывает интеллект, есть, стало быть, не что иное, как интенциональная версия реального предмета. В одном месте Авреол прямо говорит об этом:

В любом акте интеллекта исходит и являет себя не что иное, как сама познаваемая вещь в некоем объективном бытии, согласно которому она призвана завершить собою направленность интеллекта<sup>80</sup>.

То, что производится в акте, есть не внутренний двойник внешнего предмета, а интенциональная версия этого же предмета<sup>81</sup>. Проиллюстрируем этот важный пункт опять-таки примером с телевизором.

Когда мы видим по телевизору американского президента, мы видим, строго говоря, не человека из плоти и крови, а лишь изображение президента на экране. Но это изображение во многих отношениях совпадает с живым президентом, так что мы можем показать на экран и сказать: «Вот американский президент!» Изобра-

<sup>79</sup> Это следует возразить на точку зрения Denery, 1998, 44, который считает: «...соответствие между вещью и ее явлением, как показывает Авреол, есть соответствие через тождество». Тождество в строгом смысле было бы возможным лишь при условии, что два экземпляра имеют одну и ту же форму. Denery, 1998, 44–46, указывает, однако, на то, что Авреол отвергает допущение об универсальных формах, воплощаемых в различных экземплярах, и в этом пункте он дистанцируется от позиции Фомы. Если здесь и можно говорить о тождестве, то в лучшем случае в смысле качественного тождества.

<sup>80</sup> *Scriptum* I, dist. 27, pars 2, art. 2 (Ms. Borgh, 329, fol. 300vb): «...in omni intellectione emanat et procedit non aliquid aliud sed ipsamet res cognita in quodam esse obiectivo secundum quod habet terminare intuitum intellectus».

<sup>81</sup> Biard, 1999, 195, указывает на любопытное место в *Scriptum* I, dist. 35, где Авреол говорит, что нужно различать два способа рассмотрения предмета: он рассматривается «terminative», когда пребывает в душе и обладает интенциональным, то есть явленным, бытием; и, напротив, он рассматривается «denominative», когда пребывает вне души. Решающим является то, что при этом речь идет не о двух разных предметах, а о двух разных способах рассмотрения (или способах понимания) одного и того же предмета. Предмет, взятый «терминативно», есть не что иное, как интенциональная версия «деноминативно» взятого предмета.

жение на экране телевизора есть не что иное, как медийная версия реального президента<sup>82</sup>. Сходным образом обстоит дело с интенциональным объектом. Когда зимой мы думаем о розе, мы думаем, строго говоря, лишь об интенциональной розе: перед нами нет никакой цветущей розы. Но интенциональная роза во многих отношениях совпадает с реальной розой, так что мы можем сказать: «Я думаю о розе», а не «Я думаю об интенциональной розе». Если бы внезапно перед нами предстала реальная роза, мы могли бы сказать: «Точно о такой розе я думал, а вовсе не о каком-то умопомогателем дубликате».

Естественно, бывают случаи когнитивной ошибки, когда интенциональный объект не полностью совпадает с реальным. Такие случаи свидетельствуют о том, что эти два предмета никоим образом не тождественны друг другу. Но, несмотря на это, их нельзя полностью отрывать друг от друга. Неполнота качественного совпадения еще не означает, что мы замкнуты в мире интенциональных объектов. Она лишь означает (и в действительности это самое главное), что мы должны сознавать: совпадение между тем способом, каким предмет *бытийствует*, и тем способом, каким он нам *является* в интеллектуальном акте, может быть минимальным. Коррекция когнитивных ошибок помогает устранить этот зазор. Однако она не преследует цели связать между собой два абсолютно разделенных мира.

## § 26. Определение и классификация интенций

Рассуждая об интенциональных объектах, Авреол прежде всего стремится дать психологическое и онтологическое объяснение тому, что непосредственно презентировано в акте чувственного восприятия или мышления. В этих высказываниях он хотя и говорит об интенциях (*intentiones*)<sup>83</sup>, однако большей частью ограни-

<sup>82</sup> Любопыт критически мыслящий телезритель, естественно, сознает, что медийная версия — это приукрашенная версия, не вполне совпадающая с реальным человеком. Поэтому он сознает и то, что, несмотря на мнимое тождество между медийным и реальным персонажами, здесь имеется численное и качественное различие.

<sup>83</sup> Прежде всего в *Scriptum*, dist. 23, где он обсуждает классический вопрос о том, является ли *persona* первой или второй интенцией. Об этом исходном вопросе, на который ориентировались также современники Авреола, см.: Pinborg, 1974.

чивается рассуждением об объектах в интенциональном бытии (*res in esse intentionali*). Подробное определение и классификация интенций даны у его современника Гервея Наталиса. Этот французский доминиканец, учивший в Париже, как и Авреол, написал между 1309 и 1316 гг. обширный трактат «*De secundis intentionibus*» [«О вторых интенциях»] — первый средневековый текст, посвященный исключительно проблеме интенциональности<sup>84</sup>. С одной стороны, обращение к этому тексту весьма полезно потому, что Гервей в нем сводит вместе и систематически упорядочивает различные аспекты проблематики интенциональности, обсуждавшиеся с конца XIII в. С другой стороны, краткий анализ этого текста представляет интерес еще и потому, что Гервей излагает в нем определенные тезисы, побудившие Авреола к их критике и к более точной формулировке своей собственной позиции. Поэтому в дальнейшем мы подчеркнем те пункты, которые привели к противостоянию между Гервеем и Авреолом.

Гервей начинает свое изложение с того, что детально объясняет различные способы употребления термина «интенция»<sup>85</sup>. С одной стороны, говорит он, этим термином обозначается нечто, на что направлена воля, а именно сам волевой акт или желанный предмет. С другой стороны, им обозначается также нечто, что направлено на интеллект. Такое различие не ново. Уже Скот указывал на то, что «интенция» — эквивокальный термин, употребительный как в теории мотивации и действия (по отношению к воле), так и в теории познания (по отношению к интеллекту)<sup>86</sup>. В настоящем контексте важно объяснить употребление термина «интенция» именно применительно к интеллекту. По утверждению Гервея, здесь опять-таки нужно проводить различие. С одной стороны, под интенцией, то есть под сигнификатом термина «интенция», понимается то, что приводит

<sup>84</sup> Критического издания этого важного текста до сих пор не существует. В дальнейшем изложении я опираюсь на Hs. Wien, Nationalbibliothek, 2411. О датировке см. Pinborg, 1974, 54; о биографии Гервея Наталиса см. Roensch, 1964, 106–117. [В настоящее время текст трактата «О вторых интенциях» и перевод на английский язык изданы Дж. П. Дойлом: Hervaeus, N., & Doyle, J. P. (2008). A treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323), the doctor perspicacissimus, on second intentions. Milwaukee, Wis: Marquette University Press. — *Прим. пер.*]

<sup>85</sup> См.: *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 1 (fol. 1rb–vb).

<sup>86</sup> См.: *Reportatio Parisiensis* II, dist. 13, q. u. (Vivès XXIII, 44); об этом фрагменте см. Verhulst, 1975.

интеллект к познанию некоторого объекта. Это может быть акт, умопостигаемая *species* или понятие. С другой стороны, под интенцией может пониматься сам объект, поскольку он постигается и познается интеллектом. При этом следует вновь проводить различие между самим постигаемым объектом, или «материальной и конкретной интенцией», и отношением постигаемого объекта к акту постижения, или «формальной и абстрактной интенцией». Эти многообразные различия можно схематически представить следующим образом:

1. Интенция применительно к воле:

Акт воли.

Волимый предмет.

2. Интенция применительно к интеллекту:

Сущее в интеллекте, делающее возможным постижение и познание (= акт, *species*, понятие).

Сущее в постигаемом и познаваемом объекте.

Сам объект, поскольку он постигается (= материальная и конкретная интенция).

Отношение объекта как постигаемого к акту постижения (= формальная и абстрактная интенция).

В этой схеме, естественно, бросается в глаза определенная аналогия между волей и интеллектом. Действительно, как применительно к воле нужно проводить различие между актом и тем, на что направлен акт, так в интеллекте обнаруживается различие между актом (или какой-либо другой существенностью) и тем, на что направлен акт. При этом Гервей с самого начала отвергает такие подходы, в которых под интенцией понимается лишь нечто интендирующее, а не интендированное. Он настаивает на том, что нужно всегда держать в поле зрения оба аспекта. Далее бросается в глаза, что Гервей признает в интеллекте несколько существенностей (в том числе умопостигаемые *species*), которые обеспечивают понимание и познание объекта. Он прямо выступает против критиков теории *species*, которые считали, что одного лишь присутствия акта достаточно для постижения и познания предмета<sup>87</sup>. При объяснении средств познания следует, с его точки зрения,

<sup>87</sup> В отдельном тексте (составной части трактата *De quatuor materiis*) Гервей выступает прежде всего против Генриха Гентского и решительно отстаивает существование интеллигибельных *species*. См.: *De intellectu et specie* (ed. Stella, 1959, 142–144).

принимать во внимание разные когнитивные существенности. Познавательный акт есть одна из них, но отнюдь не единственная.

Всего сильнее бросается в глаза убежденность Гервея в том, что применительно к постигаемому и познаваемому предмету нужно учитывать не только сам предмет, но и «отношение постигаемого предмета к акту интеллекта»<sup>88</sup>. Что следует под этим понимать? Легче всего ответить на этот вопрос при помощи примера. Когда я думаю о розе, то, с одной стороны, речь идет — при условии, что я сосредоточиваюсь на предмете мышления, а не на том, посредством чего я думаю — о постигаемой розе. Это не просто роза, взятая сама по себе, но роза, поскольку она интендирована моим интеллектом: роза *в качестве* постигаемой розы. Если мой акт не направлен на розу, то нет никакой розы *в качестве* постигаемой розы, а есть только роза сама по себе. Но для того, чтобы мой познавательный акт, находящийся в моем интеллекте, мог вообще интендировать нечто внеположное интеллекту, между розой и моим актом должно установиться отношение. Только на основе такого отношения мой акт способен как бы зацепиться за нечто. Поэтому вдобавок к розе *в качестве* постигаемой розы, то есть так называемой конкретной интенции, требуется так называемая абстрактная интенция, то есть отношение розы к моему акту. Только при наличии конкретной и абстрактной интенций мне удастся быть направленным на что-либо.

Главным для Гервея является то, что, объясняя, о чем мы думаем, мы всегда должны держать в поле зрения конкретные и абстрактные интенции<sup>89</sup>. Действительно, хотя для того, чтобы иметь возможность мыслить, мы нуждаемся в определенных когнитивных существенностях, а именно в умопостигаемых *species*, эти существенности не являются тем, что мы интендируем как первое. Они суть всего лишь средство мышления и лишь постольку пред-

<sup>88</sup> Гервей говорит о «*habitudo rei intellectae ad actum intellectus*» [«отношении мыслимой вещи к акту интеллекта»]; см.: *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 1 (fol. 1va). В некоторых местах (например, в q. 2, fol. 4rb) он называет это отношение интенциональностью, «*intentionalitas*», чтобы отличить его от постигаемого объекта, то есть «интенции».

<sup>89</sup> См.: *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 1 (fol. 2rb). В этом месте Гервей подчеркивает, что и в металолическом рассмотрении значимы именно такие интенции. А именно: когда мы хотим определить, с чем имеет дело логика, мы должны сосредоточиться на определенных объектах мышления, а не на средствах мышления.

ставляют интерес, поскольку мы в рамках когнитивно-теоретического исследования пытаемся объяснить, каким образом нам вообще удастся что-либо интендировать. Если же мы хотим говорить о том, о чем мы думаем, мы должны абстрагироваться от них. По правде говоря, этот тезис не нов: он встречается уже у Фомы Аквинского, указавшего на то, что надлежит проводить тщательное различие между средством познания (*medium quo*) и его целью (*terminus ad quem*)<sup>90</sup>. Однако следует отметить, что Гервей вновь отстаивает этот тезис в начале XIV в., то есть после критики теории *species* со стороны Петра Иоанна Оливи и Генриха Гентского. Подчеркивая, что *species* — это всего лишь вспомогательные средства познания, он выступает против того мнения, что *species* представляют собой внутренние объекты и служат своего рода завесой между интеллектом и внешними предметами. Для Гервея очевидно, что *species* не скрывают внешние предметы наподобие завесы, а, наоборот, раскрывают их, делая их когнитивно доступными. Но их назначение лишь в том, чтобы превратить предметы в когнитивные объекты, а сами по себе они не являются такими объектами — разве что в рефлексивной когнитивной деятельности.

Тезис Гервея о том, что акт мышления направлен на предмет *qua* предмет постигаемый, тотчас вызывает, однако, вопрос о том, о какой существенности идет речь. Что это — просто материальный предмет, поскольку он стоит в некотором отношении к интеллекту? Или речь идет о некоем особом объекте? Гервей отвечает на этот вопрос так же, как и Петр Авреол, а именно: тем утверждением, что этот объект пребывает в интеллекте, а значит, нетождествен материальному предмету. Но пребывающее в интеллекте может существовать в нем двумя способами:

Итак, следует знать, что нечто называется пребывающим в интеллекте двояко, то есть субъективно и объективно. Субъективно пребывающим в интеллекте называется то, что пребывает в нем как в субъекте; и таким образом, *species*, акт постижения и хабитус знания называются пребывающими в интеллекте. Другим способом нечто называется пребывающим в интеллекте объективно. И в одном смысле так называется то, что прямо служит объектом, который познается интеллектом. В таком смысле все то, что познается интеллектом, как бы оно ни существовало вне интеллекта субъективно, в интеллекте пребывает объективно [...]. В другом смысле

<sup>90</sup> См.: STh I, q. 85, art. 2; подробно об этом в § 6.

нечто потому называется пребывающим объективно в интеллекте, что следует за вещью, как она объективно присутствует в интеллекте: например, абстракция от Сократа и Платона следует за человеком, как он объективно пребывает в интеллекте<sup>91</sup>.

Гервей четко формулирует здесь различие, которое фигурирует и у Петра Авреола (см. § 25). При этом он имеет в виду тот же решающий момент, что и Авреол: не все, что пребывает в интеллекте, есть просто составная часть интеллекта. Когда, например, некто думает о розе, он мыслит предмет, который *quia* объект мышления, хотя и пребывает в интеллекте, но не образует составной части интеллекта (технически говоря, не является его качеством). Поэтому Гервей настаивает на том, что объект мышления пребывает в интеллекте объективным, а не субъективным способом. Примечательно, что Гервей подчеркивает: таким способом в интеллекте может существовать любое возможное сущее, в том числе и то, которое вне интеллекта обладает чисто субъективным бытием. Конкретно это означает: белый цвет стены обладает вне интеллекта субъективным бытием, так как существует в виде качества в определенном субъекте. Но когда некто думает об этом цвете, для такого человека он обладает объективным бытием. Следовательно, когда мы говорим об объективном существовании, мы ничего не говорим о том, каким образом это нечто существует вне интеллекта. Не имеет значения, существует ли это нечто вне интеллекта как независимое сущее (например, стена) или как зависящая от субъекта существенность (например, цвет). Точно так же не имеет значения, существует ли это нечто как материальное сущее (например, роза) или как нематериальное сущее (например, ангел), как ограниченное во времени сущее (например, человек) или как сущее вечное (Бог). Важно только одно: это нечто существует как *объект интеллекта*.

<sup>91</sup> *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 1 (fol. 1vb–2ra): «Sciendum ergo quod aliquid dicitur esse in intellectu dupliciter, scilicet subiective et obiective. Subiective dicitur in intellectu illud quod est in eo sicut in subiecto; et isto modo species, actus intelligendi et habitus scientiae dicuntur esse in intellectu. Alio modo dicitur aliquid esse in intellectu obiective. Et hoc dicitur uno modo sicut illud quod directe est obiectum cognitum ab intellectu. Et isto modo omne illud quod est cognitum ab intellectu quantumcumque sit extra intellectum subiective loquendo, est in intellectu obiective. [...] Alio modo dicitur aliquid esse obiective in intellectu quia scilicet consequitur rem prout est obiective in intellectu, sicut esse abstractum a Sorte et Platone consequitur hominem prout est obiective in intellectu».

Правда, Гервей подчеркивает, что в большинстве случаев мы думаем о том, что имеет основание вне интеллекта; с этой стороны объект мышления не отличается от предмета в реальном бытии<sup>92</sup>. В этом пункте также имеет место полное согласие с Авреолом. Действительно, подобно Авреолу Гервей тоже подчеркивает, что объект мышления в большинстве случаев есть не что-то фиктивное, выдуманное интеллектом и существующее исключительно в качестве объекта интеллекта<sup>93</sup>. Когда мы мыслим стену или розу, мы мыслим нечто, что *quia* объект мышления обладает лишь объективным существованием в интеллекте и должно отличаться от материального предмета. (Даже если бы в материальном мире больше не было ни стены, ни розы, мы все равно могли бы мыслить стену и розу, так как объекты мышления способны объективно существовать в интеллекте даже тогда, когда не существует больше никаких материальных предметов.) И все же в нормальном случае мы мыслим нечто, что стоит в отношении фундирования к материальным предметам и не позволяет отличать себя от них. Акцентируя этот момент, Гервей точно так же, как Авреол, избегает крайнего феноменализма. Мы не замкнуты в мире феноменов, существующих лишь в интеллекте, но имеем доступ к объективно (или интенционально) существующим предметам, которые непосредственно опираются на материальные предметы и качественно тождественны им. Поэтому Гервей не говорит, что мы лишь предполагаем внешние предметы существующими или заключаем от объективно существующих предметов к внешним предметам. Скорее дело обстоит так, что мы схватываем внешние предметы, *в то время как* схватываем их как объективно существующие; объективно существующие

<sup>92</sup> *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 1 (fol. 1va–vb): «Intentio autem prima quae se tenet ex parte rei intellectae, quantum ad illud quod concretive et materialiter dicit, non distinguitur contra esse reale, quia illud quod intelligitur (quantum ad primum genus intelligibilium saltem), quandoque est res vera extra animam ut albedo, nigredo et consimilia» [«Первая интенция, которая берется со стороны мыслимой вещи, в отношении к тому, что она выражает сжато и материально, не отличается от реального бытия, ибо то, что мыслится (во всяком случае, в первом роде мыслимого), подчас представляет собой настоящую вещь вне души — такую, как белизна, чернота и тому подобное»].

<sup>93</sup> Правда, имеются фиктивные сущности (химеры, козлоолени и т. п.), которые обладают в интеллекте объективным бытием. Гервей прямо причисляет их в трактате *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 5 (fol. 8 rb) к первым интенциям. Но они образуют лишь частный класс первых интенций и возникают вследствие того, что интеллект сочетает друг с другом различные предметы.

предметы суть не что иное, как интенциональная версия внешних предметов. (Для сравнения: когда мы видим по телевизору знакомого человека, мы не просто заключаем от увиденного к этому человеку. Напротив, мы видим этого человека, *в то время как* схватываем его телевизионное изображение. Видимое нами есть не что иное, как медийная версия человека.)

Правда, в одном важном пункте Гервей отступает от позиции Авреола. Он считает, что объективным существованием обладает не только то, что служит непосредственным объектом интеллекта, но и то, что «следует за вещью, как она объективно присутствует в интеллекте»<sup>94</sup>. Он имеет здесь в виду не что иное, как универсальную природу — например, человеческую природу, которая следует за Сократом или Платоном постольку, поскольку эти индивиды объективно пребывают в интеллекте. Действительно, такая природа может быть абстрагирована от любого индивида. Стало быть, когда речь идет об объективно существующих предметах, надлежит различать два типа предметов: 1) индивидуальные предметы *quia* объекты мышления и 2) универсальные предметы *quia* объекты мышления. В этом различии проявляется фундаментальное смысловое различие между Гервеем и Авреолом. Будучи в отношении к универсалиям реалистом, Гервей исходит из того, что имеются универсальные природы, которые реализуются в материальном мире в виде отдельных экземпляров и способны становиться объектами мышления. Но схватываются они не напрямую, а лишь после того, как будут абстрагированы от индивидов, в которых реализованы. Поэтому существование 2 всегда предполагает существование 1. Но это ничего не меняет по существу в том, что существование 2 фундаментально возможно. Для концептуалиста Авреола, напротив, 2 принципиально невозможно, во всяком случае, если понимать под этим существование универсальных природ, а не просто универсальных понятий. С его точки зрения, через сравнение схожих индивидов могут быть в лучшем случае образованы понятия, вторичным образом приложимые к этим индивидам. Но невозможно абстрагировать никаких общих природ. Поэтому Авреол подчеркивает, что бытие-человеком есть всего лишь понятие, произведенное интеллектом,

<sup>94</sup> См. прим. 91.

а не природа, абстрагированная от Сократа или Платона<sup>95</sup>. И когда мы думаем о бытии-человеком, мы направлены исключительно на это понятие, а не на природу.

Различие между этими двумя авторами состоит также еще в одном пункте. Наряду с предметом *qua* объектом мышления, или так называемой материальной и конкретной интенцией, Гервей признает также отношение этого предмета к акту мышления: так называемую формальную и абстрактную интенцию. Только благодаря такому отношению мыслительный акт способен как бы вцепляться в предмет. Но именно этот тезис решительно отвергает Авреол. С его точки зрения, достаточно признания трех существенностей: 1) когнитивного вспомогательного средства (акт, *species* и т. д.), 2) материального предмета и 3) интенционального, объективно существующего предмета. Дополнительную реляционную существенность, связывающую 1 и 3, он считает избыточной. Почему? Одна причина (хотя он не формулирует ее явным образом) заключается в том, что он принципиально отвергает реляционные существенности<sup>96</sup>. В своей онтологической программе он принимает лишь абсолютные существенности, которые могут быть поставлены интеллектом во взаимное отношение друг к другу. Благодаря этому интеллект способен образовывать реляционные понятия. Но возникают, таким образом, лишь реляционные понятия в интеллекте, а не реляционные сущие, которые одновременно составляли бы часть инвентаря мира<sup>97</sup>.

Наряду с этой принципиальной причиной имеются и другие основания, побудившие Авреола отвергнуть принятое Гервеем до-

<sup>95</sup> *Scriptum*, dist. 23, n. 17 (fol. 261ra; ed. Perler, 1994b, 247): «Sed manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Sorte est fabricata per intellectum, nec est aliud nisi conceptus objective formatus» [«Но ясно, что формальная сущность человека и животного, как отличная от Сократа, произведена интеллектом и есть не что иное, как понятие, произведенное объективно»].

<sup>96</sup> См.: Henninger, 1989, 150–173.

<sup>97</sup> Правда, нужно иметь в виду, что и для Гервея реляционные существенности могут существовать лишь при условии, что существуют оба термина отношения — «акт интеллекта» и «постигаемая вещь». Таким образом, так называемая абстрактная и формальная интенция есть такая существенность, которая «сама по себе» не принадлежит к инвентарю мира, но существует в зависимости от других сущих. В трактате *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 1 (fol. 1vb) Гервей подчеркивает, что в силу зависимого существования в интеллекте пребывает только «ens rationis distinctum contra esse reale» [«ментальное сущее, отличное от реального бытия»].

пущение формальных и абстрактных интенций<sup>98</sup>. Он упрекает Гервея в том, что тот делает ложное допущение, полагая, что должно существовать нечто связывающее мыслительный акт с предметом<sup>99</sup>: ведь интеллект в состоянии сам направить мыслительный акт на желаемый предмет, сообщить ему интенциональное, или объективное, бытие и тем самым превратить его в объект мышления. Для этой деятельности интеллекта не нужны никакие добавочные реляционные существенности.

Очевидно, что здесь сталкиваются между собой два смысла. Если Гервей исходит из того, что интеллект способен мыслить что-либо лишь тогда, когда мыслительный акт и объект мышления связаны между собой некоей реляционной существенностью, то Авреол отвергает подобную существенность и придерживается того взгляда, что интеллект в мыслительном акте может *прямо* направляться на предмет и *прямо* превращать его в объект мышления, сообщая ему особый онтологический статус<sup>100</sup>. Однако в этом столкновении двух мнений обнаруживается не только несовпадение онтологических допущений, принимаемых обоими авторами; возражение Авреола свидетельствует также о том, что оба автора по-разному видят структуру интенциональных актов. Для Авреола несомненно, что

<sup>98</sup> В *Scriptum*, dist. 23, Авреол обсуждает позицию Гервея как «*secunda opinio*» [«второе мнение»] после позиции Радульфа Бретонца и насчитывает в ней десять ошибок. При изложении каждой из этих ошибок он приводит несколько доводов против. В дальнейшем я сосредоточусь на некоторых избранных аргументах. См. издание и краткий анализ всей дискуссии в Perler, 1994b.

<sup>99</sup> См.: *Scriptum*, dist. 23, n. 21 (es. Perler, 1994b, 247–248).

<sup>100</sup> Примечательно, что Авреол не говорит, будто интеллект создает нечто вроде интенционального двойника или заместителя внешнего предмета. Напротив, в *Scriptum*, dist. 23, n. 21 (ed. Perler, 1994b, 248), он утверждает: «*Nec ipse intellectus per aliquem alium actum dat eis tale esse nisi per illum per quod obiective ipsa attingit, ita ut ipsum attingere ex parte intellectus sit eis dare tale esse, et attingi ex parte rei sit tale esse recipere. Sed manifestum est quod tale esse non est nisi obiectivum et intentionale*» [«И сам интеллект в некотором другом акте придает им (предметам) такое бытие лишь благодаря тому, что достигает их как объектов, так что со стороны интеллекта достигать их означает наделять их таким бытием, а со стороны вещи быть достигнутыми — означает принимать такое бытие. Ясно, однако, что такое бытие — чисто объективное и интенциональное»]. Авреол полагает, очевидно, что интеллект наделяет интенциональным бытием *сами предметы*. Поэтому следовало бы говорить не о двух совершенно отдельных видах предметов — «внешних», материальных, и «внутренних», интенциональных, — а о двух модусах бытия предметов: взятые сами по себе, они обладают материальным бытием; схваченные интеллектом и превращенные в объект мышления, они обладают интенциональным бытием.

интенциональные акты, подобно стрелам, непосредственно метят в предметы и превращают их в объекты мышления. В силу чего мыслительные акты способны прямо нацеливаться на предметы, Авреол не объясняет; но так как он развивает свою теорию интенциональности в аристотелевском контексте, он, вероятно, сформулировал бы причинное объяснение: благодаря тому, что в норме человек принимает чувственные впечатления от предмета и образует фантазмы, его интеллект в состоянии выполнять интенциональные мыслительные акты. Причинно обусловленные входные данные и соответствующая обработка этих данных делают возможными акты мышления, прямо нацеленные на предметы, к которым восходят эти данные. Гервей, напротив, исходит из того, что самого по себе ввода данных посредством причинного механизма недостаточно, чтобы сделать возможными интенциональные акты мышления: ведь эти акты суть существенности в интеллекте, которые сами по себе ни на что не нацелены. Они способны направляться на нечто внеположное интеллекту лишь тогда, когда наведен своего рода мост между ними и вещами. Именно такой мост создается отношением: формальной абстрактной интенцией. Таким образом, когда Авреол отвергает это отношение, он не просто критикует одну деталь в теории Гервея, но ставит под вопрос фундаментальную составную часть этой теории. В краткой формулировке его возражение гласит: действительно ли существует нужда в особом отношении, наделяющем акты интеллекта интенциональностью, или акты уже обладают этой характеристикой в силу того, что осуществляются на основе причинно обусловленных входных данных?

Авреол приводит и еще один довод против теории Гервея<sup>101</sup>. Когда мы думаем о Сократе и его бытии-человеком, говорит он, мы направляемся на Сократа, поскольку он служит объектом нашего мышления, и равным образом на его бытие-человеком, поскольку оно служит объектом нашего мышления. Но мы не нацеливаемся ни на какое отношение, которое связывало бы в нашем мыслительном акте Сократа и бытие-человеком. В противном случае было бы невозможно помыслить: «Сократ есть человек», не мысля при этом некоего отношения, которое привязывало бы Сократа и бытие-человеком к интеллекту. Но мы явно не думаем о таком отношении,

<sup>101</sup> См.: *Scriptum*, dist. 23, n. 29 (ed. Perler, 1994b, 250).

и утверждение: «Сократ есть человек» не выражает никакого отношения. Стало быть, допущение особого отношения вдобавок к «Сократу» и к «бытию-человеком» избыточно.

В этом возражении Авреол исходит из того предположения, что интеллект\* должен одновременно нацеливаться на конкретную интенцию (Сократ или бытие-человеком *qua* объекты мышления) и на абстрактную интенцию (отношение, связывающее объект мышления с мыслительным актом). Такое двойное нацеливание, естественно, выглядит довольно-таки неправдоподобным. Интеллект направляется на тот или другой предмет, а не на отношение, которое связывает любой предмет с интеллектом (точнее говоря, с актом интеллекта). Если бы Гервей считал, что интеллект всегда должен нацеливаться на конкретную и формальную интенции, возражение Авреола, несомненно, било бы в цель. Действительно, опыт свидетельствует о том, что в норме мы направляемся только на предметы. Лишь когда мы задним числом думаем о том, благодаря чему нам презентуются предметы, мы направляемся на определенные отношения.

Однако сомнительно, что Гервей действительно полагал, будто интеллект всегда нацеливается на конкретную и на формальную интенции. Он лишь отстаивал тот тезис, что в структурном анализе следует принимать во внимание как конкретные, так и формальные интенции. Но это не означает, что он считал объектами интеллекта оба вида интенций. Напротив, в одном месте он прямо говорит, что конкретная интенция есть то, на что нацеливается интеллект, а отношение — нечто добавочное, что определяется как направленность интеллекта<sup>102</sup>. Тем самым он поясняет, что хотя отношение и служит центральным структурным элементом, без которого акт не может нацеливаться ни на что, однако этот элемент не является объектом акта. Он есть всего лишь некое дополнение. Поясним этот момент на современном примере.

\* В теории Гервея. — Прим. пер.

<sup>102</sup> См. *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 2 (fol. 4rb): «Et ideo oportet quod super rem quae intelligitur esse intentionem. Addit vel habitudinem rei intellectae ad actum intelligendi prout ipsum terminat, vel dicit ipsum actum intelligendi vel eius habitudinem ad rem intellectam. Quorum primum mihi videtur probabilius» [«И потому надлежит, чтобы, помимо мыслимой вещи, имелась интенция. Она добавляет либо направленность мыслимой вещи на акт мышления, поскольку вещь служит его термином; либо выражает сам акт мышления или его направленность на мыслимую вещь. Из этого первое мне представляется более вероятным»].

Если мы хотим выяснить, почему телекамера направлена на американского президента, ближайший ответ гласит: просто потому, что она стоит перед американским президентом, и потому, что благодаря определенной технике она способна представлять президента. В таком объяснении задействованы: 1) президент, 2) камера, снабженная определенной техникой, и 3) отношение стояния-перед, возникающее между камерой и президентом. Пункт 3, вероятно, может показаться самоочевидным, однако это не так. Если бы президент находился в Нью-Йорке, а камера в Лос-Анджелесе, она, разумеется, не могла бы быть направленной на президента. Поэтому 3 является важной составной частью нашего объяснения. Тем не менее мы не скажем, что камера направлена на президента и на отношение стояния-перед-президентом. То, что делает возможной направленность камеры на президента, не является тем, на что направлена камера.

Сходным образом обстоит дело с теорией Гервея. Она подразумевает, что в объяснении интенционального акта всегда должны фигурировать 1) интендируемый предмет, 2) интендирующий акт и 3) отношение между 1 и 2. Только благодаря 3 акт способен как бы зацепляться за объект. Но это не означает, что 3 есть объект интендирующего акта. В норме, то есть в отвлечении от рефлексивных актов, 1 выступает единственным объектом. Отсюда Гервей мог бы отбить возражение Авреола следующим образом: когда мы думаем о Сократе и о бытии-человеком, наш интеллект в действительности не направлен на отношение; Сократ и бытие-человеком — его единственные объекты. Но для того, чтобы наш интеллект вообще мог быть направлен на Сократа и на бытие-человеком, требуется отношение, причем такое отношение, которое не дано уже самим интендирующим актом.

Сходным образом мог бы ответить Гервей и на другой аргумент Авреола<sup>103</sup>. Авреол утверждает, что, согласно определению предмета, один-единственный предмет с интенциональной точки зрения представляет собой множество объектов. Но определение не выражает никакого особого отношения предмета к интеллекту; стало быть, предмет, взятый интенционально, заключает в себе множество объектов абсолютно независимо от любого отношения. Этот пре-

<sup>103</sup> См.: *Scriptum*, dist. 23, n. 32 (ed. Perler, 1994b, 251).

дельно сжато сформулированный аргумент лучше всего пояснить на примере. Определение человека гласит, что человек есть разумное живое существо. Так как в определении фигурируют различные составные части (*genus proximum* [ближайший род] «живое существо» и *differentia specifica* [видовое отличие] «разумный»), определение указывает на различные интенциональные объекты. Через них мы схватываем человека как живое существо и как нечто разумное. Следовательно, определение одного-единственного предмета содержит в себе два интенциональных объекта. Но оно не включает в себе никакого отношения этих двух интенциональных объектов к интеллекту. Следовательно, обращение к отношению избыточно.

Этот довод, безусловно, убедителен, если обращать внимание лишь на то, что дано в определении. Но Гервей мог бы, как и в ответе на предыдущий аргумент, возразить, что следует как раз проводить различие между структурным анализом и данностью непосредственных объектов. Объекты, которые схватывает интеллект, когда формулирует определение, — это в действительности всего лишь бытие-живым-существом и бытие-разумным. Если же спросить, как интеллекту вообще удастся схватывать эти объекты, следует указать на отношение, ибо только тогда, когда бытие-живым-существом и бытие-разумным стоят в непосредственном отношении к интеллекту, он способен схватывать эти компоненты и использовать их при формулировке определения. Коротко говоря: то, что необходимо, чтобы определение вообще могло быть сформулировано, неотжественно тому, на что мы направлены в определении. Поэтому возражение Авреола указывает лишь на то, что обращение к отношению не задействуется при формулировке определения, но отнюдь не доказывает, что оно избыточно в принципе.

Таким образом, перед нами расхождение, которое затрагивает нечто гораздо большее, нежели одну деталь в теории интенциональности. Для Гервея не подлежит сомнению, что до конца объяснить интенциональные акты можно лишь тогда, когда мы всякий раз принимаем во внимание отношение, позволяющее актам как бы зацепляться за объекты: ведь сами по себе акты не способны ни за что зацепляться и ни на что направляться. Согласно Авреолу, напротив, мы сможем до конца объяснить эти акты лишь в том случае, если укажем, каким образом они направляются на предметы и превращают их в объекты мышления. То, что эти акты

могут быть направлены на нечто, для Авреола очевидно в силу их особого генезиса. Действительно, они возникают не *ex nihilo*, а в опоре на чувственные впечатления, которые со своей стороны идут от внешних предметов. Именно эта причинная связь с предметами обеспечивает актам способность направляться на предметы.

## § 27. Первые и вторые интенции

Несмотря на расхождения в вопросе о том, в силу чего акты интеллекта вообще способны направляться на что-либо, Петр Авреол и Гервей Наталис были едины в убеждении, что эти акты в норме нацелены на предметы в объективном, то есть в интенциональном бытии. Кто мыслит розу, тот направлен не просто на материальную розу, и не на интеллигибельную *species* розы, и не на сам акт мышления, а на интенциональную розу. Но на что направлен думающий о том, что роза растет в определенном саду? И на что направлен тот, кто думает просто о наличии некоторого вида или рода? Подобно большинству позднесредневековых авторов Петр Авреол и Гервей Наталис обсуждали и такие вопросы, вводя различие между двумя областями интенций, а именно: между областью первых интенций (например, роза *qua* объект мышления) и областью вторых интенций (например, вид или род *qua* объект мышления).

Это различие, которое обнаруживается уже у арабских философов и довольно рано было заимствовано латинскими авторами, одновременно преследует две цели<sup>104</sup>. С одной стороны, с его помощью определяется иерархическое отношение между разными типами объектов мышления и познания: ведь очевидно, что вторые интенции суть мыслительные объекты высшего порядка, которые опираются на первые интенции. С другой стороны, это различие направлено на определение предметной области логики. Действительно, со времен Авиценны многие арабские и латинские авторы понимали логику как науку, которая в противоположность другим наукам имеет дело со вторыми интенциями<sup>105</sup>. Но как

<sup>104</sup> О генезисе этого различения в арабском контексте см.: Gyekye 1971; о его рецепции в латинском контексте см.: Pinborg, 1974, Knudsen, 1982, Conti, 1999.

<sup>105</sup> Avicenna, *Philosophia prima* 1, 2 (d. Van Riet, 1977, 10): «Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo» [«Предметом же логики, как тебе известно, являются интенции, поня-

в эпистемологическом, так и в логическом контекстах различение первых и вторых интенций рождает ряд проблем. Прежде всего встает вопрос о том, что же следует понимать под вторыми интенциями. Что они представляют собой: чистые понятия, образованные интеллектом (например, понятие «вид»), или аспекты материального мира (например, бытие-видом), способные становиться объектами мышления? С этим тесно связан второй вопрос: каким образом следует понимать отношение между первыми и вторыми интенциями? Абстрагируются ли вторые интенции каким-либо способом от первых? Или они образуются непосредственно на основе определенных аспектов материального мира? И наконец, встает вопрос о том, каково отношение первых и вторых интенций к другим сущим. Возможно ли отнести их к одной определенной категории сущего? Если да, то к какой именно?

Авреол и Гервей тоже обстоятельно занимались этими вопросами. С точки зрения проблематики интенциональности важно прежде всего то, как они определяли взаимоотношение и онтологический статус двух типов интенций. Действительно, только после прояснения этого пункта можно будет сказать, на что, по их мнению, направляется некто, когда думает: «Роза растет в определенном саду» или «Всякий вид подчинен некоторому роду». И только тогда можно будет точнее объяснить, каким образом любой объект мышления соотносится с материальным предметом.

Модель, позволяющую объяснить отношение между первыми и вторыми интенциями, Гервей разрабатывает в ходе обсуждения уже наличных моделей. Поэтому его позиция станет понятнее, если пристальнее взглянуть в его критику существующих моделей. Первая модель предлагает следующее объяснение<sup>106</sup>:

- 1) Первая интенция полностью тождественна постигаемому предмету. Вторая интенция есть акт, в котором постигается предмет.

Такое объяснение неудовлетворительно по нескольким причинам. Во-первых, оно упускает из виду, что первая интенция не безусловно тождественна предмету: сам предмет есть материальное сущее, а интенция, напротив, — сущее в интеллекте. Поэтому

тые во втором смысле, добавленные к интенциям, понятым в первом смысле»]. О рецепции этих важных тезисов на латинском Западе см. Maierù, 1987.

<sup>106</sup> См.: *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 2 (fol. 3rb).

первая интенция может быть предметом лишь постольку, поскольку предмет объективно пребывает в интеллекте, то есть представляет собой сущность, которая хотя и фундирована материальным предметом, однако отлична от него. Далее, это объяснение неудовлетворительно и в отношении второй интенции. Действительно, вторая интенция следует за первой; но актом никоим образом не следует за предметом, и прежде всего не следует за предметом, существующим объективно. Скорее акт предшествует ему, как подчеркивает Гервей. Говоря конкретно, это означает: сначала я выполняю акт, направленный на розу, а затем схватываю розу как объект мышления в объективном существовании, не наоборот. Но это объяснение неудовлетворительно потому, что ничего не говорит о том, как возможно мыслить не просто розу, но вид или род. Между тем именно это необходимо показать, чтобы объяснить отношение второй интенции к первой. Ибо следует растолковать, каким образом можно, отталкиваясь от простых объектов мышления, образовать не просто акты, но мыслительные объекты более высокого уровня.

Ввиду этой очевидной недостаточности Гервей отбрасывает первое объяснение и предлагает второе<sup>107</sup>:

2) Первая интенция в конкретном понимании есть первый предмет *qua* постигаемый объект; в абстрактном понимании она есть акт мышления, в котором постигается этот объект. Вторая интенция в конкретном понимании есть второй, основанный на первом, постигаемый объект; в абстрактном понимании она есть акт мышления, в котором постигается этот второй объект.

Хотя Гервей не дает никаких указаний на то, к кому восходит такое объяснение, оно почти точно соответствует гипотезе Радульфа Бретонца<sup>108</sup>. В сравнении с 1 это объяснение представляет собой, несомненно, шаг вперед. Действительно, в нем проводится различие между материальным предметом и предметом *qua* постигаемым объектом. К тому же в нем тщательно различаются предмет и акт. Схватывая первую или вторую интенцию, человек мыслит

<sup>107</sup> См.: *De secundis intentionibus*, dit. 1, q. 2 (fol. 3va).

<sup>108</sup> См.: Radulphus Brito, «Sophisma "Aliquis homo est species"» (ed. Pinborg, 1975, 141–142). Как уже отметил Pinborg, 1974, 54–55, Радульф Бретонец — один из основных оппонентов Гервея.

не собственный мыслительный акт, а определенный предмет. Наконец, такое объяснение адекватно различает две области. Только в области первых интенций схватывается конкретный предмет — например, роза *quia* постигаемая роза. В области второй интенции, напротив, схватывается то, что опирается на конкретные предметы, однако принадлежит к более высокой ступени: например, бытие-растением, а также бытие-видом или бытие-родом. Таким образом, это объяснение учитывает тот факт, что между первой и второй интенциями существует иерархическое отношение.

Несмотря на эти преимущества, Гервей не принимает 2. В первую очередь он подвергает критике два пункта в этом объяснении. Во-первых, он спрашивает, чем бы мог быть этот второй предмет, который опирается на первый. Ответ, совпадающий с ответом Радульфа Бретонца, гласит: это постигаемый предмет, «поскольку он находится во многих единичных предметах»<sup>109</sup>. Но то, что находится во многих единичных предметах, есть нечто вроде бытия-отцом или бытия-господином. Следовательно, эти реляционные свойства тоже пришлось бы причислить ко вторым интенциям. Однако, по мнению Гервея, это неверно: ко вторым интенциям не могут принадлежать никакие аспекты или качества, непосредственно присутствующие в единичных предметах, но только определения, абстрагированные от первых интенций. Во-вторых, Гервей критикует также объяснение абстрактной интенции. Ею не может быть мыслительный акт, так как он представляет собой всего лишь средство интендирования чего-либо, но не само интендируемое. К тому же допущение, согласно которому вторая абстрактная интенция есть мыслительный акт, неправдоподобно. Если вторая интенция опирается на первую, то один акт мышления должен был бы опираться на другой, что Гервей считает ошибочным. Эта критика приводит его к скорректированному объяснению<sup>110</sup>:

3) Первая интенция, взятая конкретно, есть первый предмет *quia* постигаемый объект; взятая абстрактно, она есть отношение

<sup>109</sup> *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 2 (fol. 3vb): «Dicunt enim quod secunda intentio in concreto est res intellecta ut in pluribus» [«Говорят, что вторая интенция, взятая конкретно, есть мыслимая вещь как пребывающая во многом»]. (В интерпретации Д. Перлера: «Постигаемый предмет, “поскольку он находится во многих единичных предметах”». — Прим. пер.)

<sup>110</sup> См.: *De secundis intentionibus*, dist. 1, q. 2 (fol. 4rb–va); см. также: dist. 2, q. 1.

этого предмета к акту мышления. Вторая интенция, взятая конкретно, есть второй, однако опирающийся на первый, предмет *quia* постигаемый объект; взятая абстрактно, она есть отношение этого второго предмета к акту мышления.

Гервей согласен с этим скорректированным объяснением. При этом для него принципиально важно, что акт мышления не может быть составной частью интенции — ни первой, ни второй. Такой составной частью может быть интендируемое, но никак не интендирующее. Причем он, как и в своей общей классификации интенций (см. § 26), причисляет к интендируемому не только сам предмет, поскольку он постигается, но и отношение предмета к акту мышления, ибо только на основе такого отношения мыслительный акт способен как бы вцепляться в предмет. Это справедливо также применительно ко второй интенции. Только на основе особого отношения мыслительный акт способен вцепляться в предмет высшего уровня. Правда, этот вышестоящий предмет не есть нечто присутствующее во многих единичных вещах, как предполагалось в 2, но есть только то, что может быть абстрагировано от первого предмета, и только благодаря тому, что интеллект образует общее понятие для общей характеристики. Так, интеллект образует понятие «вид», сначала схватывая бытие-человеком, бытие-лошадью, а затем утверждая, что они представляют собой разные виды живых существ. Понятие вида нельзя напрямую абстрагировать от того или иного живого существа; его можно образовать лишь на втором шаге, а именно когда уже схвачены отдельные виды.

Как реагирует Петр Авреол на это объяснение? Он соглашается с Гервеем в том, что первая интенция — не материальный предмет, а предмет *quia* мыслимый объект. С его точки зрения, под ним следует понимать не что иное, как понятие (*conceptus*). Например, когда некто думает о розе, первой интенцией будет понятие розы. В противоположность этому понятию первого порядка вторая интенция будет понятием второго порядка, например, понятием вида, которое образовано на основе понятия розы. Но Авреол решительно отвергает гипотезу особого отношения, связывающего первичные или второпорядковые понятия с актом мышления. Поэтому он ограничивается следующим объяснением<sup>111</sup>:

<sup>111</sup> См.: *Scriptum*, dist. 23, n. 64 (ed. Perler, 1994b, 262).

4) *Первая интенция есть конкретный предмет quia постигаемый объект, то есть как понятие первого порядка. Вторая интенция есть понятие второго порядка, которое опирается на понятие первого порядка.*

Такое объяснение, естественно, созвучно общему определению объектов мышления у Авреола. То, что мыслится, есть не материальный предмет как таковой, а существенность в интеллекте. Правда, речь идет в данном случае не о существенности в субъективном бытии (то есть не о качестве, существующем в интеллекте как в субъекте), а о существенности в объективном, то есть в интенциональном бытии. Именно эту существенность Авреол отождествляет с понятием (*conceptus*). Поскольку имеются разные области объектов мышления, должны иметься также разные области понятий: во-первых, понятия, которые непосредственно опираются на материальные предметы, выступающие их содержанием; во-вторых, понятия, которые опираются на другие понятия и образуются путем абстракции.

Кроме того, объяснение Авреола созвучно его общему отвержению реляционных сущих. Для того чтобы акт мышления мог направляться на предмет и схватывать понятие (будь то первого или второго порядка), не требуется никакого особого отношения. Интеллект способен сам по себе направляться на нечто в мыслительном акте. Говоря конкретно, это означает: интеллект сам по себе способен направиться на розу, схватить ее и образовать понятие розы. Содержанием такого понятия будет не что иное, как роза *quia* постигаемая роза. На этом основании интеллект способен также образовать понятие вида. Но ни при образовании понятия первого порядка, ни при абстрагировании понятия второго порядка интеллект не нуждается в каком-то особом отношении.

Каково значение этих объяснений первых и вторых интенций для теории интенциональности<sup>112</sup>? Одно значение выявляется непосредственно из различения двух типов мыслительных объектов. Коль скоро утверждается, что мы способны мыслить не только базовые интенциональные объекты, непосредственно фундиро-

<sup>112</sup> Эти объяснения, естественно, важны также для логики. Если логика имеет дело со вторыми интенциями, как полагали позднесредневековые авторы вслед за Авиценной, и если эти вторые интенции суть понятия второго порядка, то логика представляет собой науку, которая в противоположность так называемым реальным наукам имеет дело только с понятиями более высокой ступени.

ванные материальными предметами, но и объекты более высокого уровня, то адекватная теория интенциональности всегда должна принимать во внимание также эти объекты более высокого уровня. Она должна объяснить, каким образом мы вообще можем создавать их и делать их когнитивными объектами. Именно такое объяснение попытались предложить Гервей Наталис и Петр Авреол, указывая на то, что объекты более высокой степени могут достигаться путем абстрагирования. Но абстрагирование производится не от конкретных материальных предметов, а от предметов *qua* постигаемых объектов; поэтому объяснять продуцирование предметов более высокого уровня нужно в два этапа. Во-первых, нужно объяснить, в силу чего интеллект вообще способен направляться на предметы *qua* постигаемые объекты. Оба автора, предлагая такое объяснение, ссылаются на продуцирование предметов в интенциональном, то есть объективном, бытии. Во-вторых, нужно далее объяснить, как именно от этих предметов могут абстрагироваться предметы более высокого уровня. Правда, этот второй шаг ни Гервей, ни Авреол не рассматривают в деталях. Авреол лишь утверждает, что интеллект образует объекты (то есть понятия) более высокого уровня, «возвращаясь в рефлексии к первым понятиям»<sup>113</sup>. Как он рефлектирует и как возвращается к первым понятиям, это Авреол оставляет без ответа. Судя по всему, под рефлексией он понимает сравнение первых понятий и констатацию сходств и различий. Так, обращаясь к понятиям «роза», «тюльпан» и «нарцисс», интеллект способен установить в рефлексии, что во всех трех случаях речь идет о понятиях растительного вида, то есть о понятиях, которые стоят под одним родовым понятием, но одновременно отличаются друг от друга видовым отличием. Теория интенциональности, которая рассматривает в качестве объектов мышления также понятия высшей степени, должна была бы, однако, более четко объяснить, в силу чего интеллект, производя эти понятия, вообще способен улавливать сходства и различия между понятиями первого порядка. Устроен ли он так от природы, что может схватывать три названных понятия как понятия расти-

<sup>113</sup> *Scriptum*, dist. 23, n. 64 (ed. Perler, 1994b, 262): «Intentiones vero secundae sunt conceptus secundi ordinis, quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus...» [«Вторые интенции суть понятия второго порядка, которые интеллект производит, возвращаясь в рефлексии к первым понятиям...»]

тельных видов? Обнаруживается ли в этих понятиях некое специфическое содержание, позволяющее интеллекту тотчас схватывать их как понятия, обладающие общностью? На эти вопросы у Гервея и Авреола нет прямых ответов.

Объяснение первых и вторых интенций важно и еще в одном отношении. Если оба типа интенций суть не что иное, как понятия первого и второго порядков, как прямо утверждает Авреол, то теория интенциональности тесно связана с теорией понятий. Объяснение интенций — только первых или первых и вторых — всегда оказывается также объяснением понятий. Это, естественно, имеет последствия для семантической теории. Действительно, такая теория должна отвечать на вопрос, в силу чего устное или письменное слово вообще обладает значением. Если ответить: «В силу того, что устное или письменное слово связано с понятием» (ответ, который могло бы дать большинство средневековых авторов-аристотеликов), — такой ответ теперь можно понять более точно. Устное или письменное слово обладает значением потому, что в интеллекте говорящего имеется интенция, и содержание этой интенции есть не что иное, как предмет *qua* постигаемый объект. Конкретно это означает: устное слово «роза» обладает значением для говорящего потому, что в его интеллекте существует интенция розы. Эта интенция (точнее, содержание этой интенции) есть не что иное, как роза *qua* мыслимая роза: роза в интенциональном, или объективном, бытии. Так теория интенциональных объектов непосредственно переходит в теорию понятий, а тем самым и в семантическую теорию.

## § 28. Заключительные выводы

Теория интенциональности Петра Авреола и Гервея Наталиса обнаруживает большое сходство со скотистской теорией. Действительно, оба автора, точно так же, как Скот, полагают, что нужно тщательно отличать предмет в интенциональном бытии от предмета в реальном бытии. И точно так же, как Скот, они придерживаются того тезиса, что интеллект первично нацелен на предмет в интенциональном бытии. Но, несмотря на эти черты сходства, теории обоих авторов нельзя просто отождествить с теорией Скота. В частности, у Авреола теория интенциональности в нескольких пунктах отступает от теории Скота.

Во-первых, решающее различие пролегает в исходном пункте теории. Скот сосредоточивается на актах интеллекта и пытается объяснить, что непосредственно презентуется в этих актах. Авреол, напротив, учитывает также акты чувственного восприятия, более того, исходит из этих актов. Примеры чувственных иллюзий, которые он в противоположность Скоту разбирает подробно, позволяют ему ответить не только на вопрос: «На что направлен акт мышления?», но и на вопрос: «На что направлен акт видения, слышания и т. д.?» Действительно, примеры чувственных иллюзий свидетельствуют, что акт видения или слышания нацелен на нечто непосредственно присутствующее, не тождественное материальному предмету. Поэтому надлежит проводить тщательное различие между интенциональным и материальным предметами. Но решающий пункт состоит в том, что Авреол требует такого различения для *любого* восприятия. Даже если нет никакой чувственной иллюзии, следует, с его точки зрения, держаться того, что акт восприятия направлен на непосредственно презентированный интенциональный объект.

Во-вторых, отличие от Скота состоит в том, что Авреол определяет интенциональные объекты не только эпистемологически, как непосредственно присутствующие, но и онтологически, усматривая в них отдельную сущность. Он прямо утверждает, что они «создаются» интеллектом и «полагаются в интенциональном бытии»<sup>114</sup>. Поэтому при объяснении интенционального акта нужно проводить ясное онтологическое различие между 1) самим актом, 2) материальным предметом и 3) интенциональным объектом. При этом тот факт, что 2 и 3 надлежит онтологически различать, не означает, будто имеется некий зазор между внешним и внутренним предметами. Действительно, Авреол подчеркивает, что интенциональный объект в норме непосредственно опирается на материальный предмет и оба предмета качественно совпадают<sup>115</sup>. Например, кто видит розу и думает о розе, тот схватывает не какой-то внутренний, своего рода приватный объект, отделенный от любых материальных роз. Скорее такой человек схватывает интенциональную розу, для которой материальная роза служит опорой. В таком случае

<sup>114</sup> См. выше, прим. 47 (о способности чувственного восприятия) и прим. 66 (об интеллекте).

<sup>115</sup> См. выше, прим. 49.

интенциональная роза будет не чем иным, как розой в определенном модусе бытия (*modus essendi*) и будет полностью совпадать с материальной розой. Однако суть позиции Авреола заключается в том, что он вновь и вновь обращается к чувственным иллюзиям, поясняя тем самым, что совпадение имеет место хотя и в большинстве случаев, однако не всегда. Именно те случаи, в которых совпадение отсутствует, свидетельствуют о том, что материальный и интенциональный объекты не следует опрометчиво отождествлять.

В-третьих, Авреол отличается от Скота в определении интенциональных актов. Образцовым примером таких актов для него служат интуитивные акты, в которых объекты презентуются как существующие и присутствующие, причем независимо от реального существования и присутствия материальных предметов. Для Авреола решающее значение имеет только и исключительно то, каким образом предметы представлены в этих актах. Основание для такого переосмысления интуитивных актов не в последнюю очередь заключается в ясном различении между интенциональными и материальными объектами. Действительно, если интуитивные акты первично направлены на интенциональные объекты и если те отличны от материальных предметов, то интуитивные акты могут презентировать нечто как существующее и присутствующее даже при несуществовании и отсутствии соответствующих материальных предметов. Так, некто мыслящий розу среди зимы способен направляться на интенциональную розу и представлять ее как существующую и присутствующую, хотя никакой материальной розы перед ним нет. Именно потому, что присутствующее в интенциональных актах есть в первую очередь интенциональный, а не материальный объект, можно абстрагироваться от материального существования и сосредоточиться на том, каким образом презентирован интенциональный объект.

Наконец, в-четвертых, отличие от Скота состоит в том, что Авреол (как и Гервей Наталис) четко отличает друг от друга разные уровни интенциональных объектов. Хотя Скоту была известна терминологическая дистинкция так называемых первых и вторых интенций, только Авреол и его современники встроили ее в свою теорию разных типов мыслительных объектов. Как было показано в § 27, эта теория нацелена на отличие непосредственно репрезентированных интенциональных объектов от тех объектов, кото-

рые абстрагируются от первых. В действительности за этим различием кроется не только гносеологическая, но и онтологическая проблема. Действительно, встает вопрос: в силу чего вообще возможна абстракция объектов высшего уровня? Потому ли мы способны абстрагировать такие объекты и направляться на них, что они уже присутствуют в интенциональных предметах и как бы высвобождаются из них? Или мы способны нацеливаться на них лишь потому, что наш интеллект в состоянии образовывать понятия более высокой ступени? В отличие от Гервея Наталиса Авреол занимает в данном вопросе однозначно концептуалистскую позицию. Для него интенциональные объекты высшего уровня суть продукты интеллекта, то есть всего лишь понятия.

Важнейший вклад Авреола в средневековые дискуссии об интенциональности состоит в том, что своим анализом многочисленных единичных случаев — особенно многочисленных случаев чувственного восприятия — он привлек внимание к феноменологическому аспекту проблематики интенциональности. Настаивая на том, что в интенциональном акте нечто может присутствовать даже тогда, когда нет в наличии никакого материального предмета, он показал, что абсолютно кардинальным является способ презентации объекта *в самом акте*. Поэтому анализ проблематики интенциональности всегда следует начинать с интенциональных актов и с их непосредственных объектов. Первые вопросы должны звучать так: каким образом нечто дано в актуальном видении, слышании или мышлении, каковы особенные признаки непосредственно данного, как оно относится к другим, более ранним данным? Совпадает ли непосредственно данное с материальными предметами, и если да, то в силу чего, — это вопрос, который может быть исследован лишь на втором этапе. Выбирая такой исходный пункт, Авреол дает понять, что было бы губительным трактовать проблему интенциональности как просто особый случай проблемы причинности. Ведь здесь речь идет не только о том, как материальные предметы воздействуют на чувства и интеллект и вызывают определенные акты. Именно те особые случаи, когда в акте нечто непосредственно презентуется без какого-либо воздействия материального предмета (вспомним о человеке, который среди зимы думает о розе), свидетельствуют о том, что проблема интенциональности не исчерпывается проблемой причинности.

Упор на феноменологический аспект составляет неоспоримо сильную сторону теории Авреола, но есть у нее и несколько слабых пунктов. Одну слабость подметили еще критики начала XIV в.: если первыми объектами являются интенциональные объекты как особые сущности, на которые направлены интенциональные акты, то вряд ли можно объяснить, каким образом человек способен *прямо* направляться на материальные предметы. Не оказываются ли интенциональные объекты «завесой» — или, по выражению Оккама<sup>116</sup>, «средним» — встающей между интенциональными актами и материальными вещами? Не воспрещают ли они тем самым эпистемический доступ к материальным вещам? Авреол наверняка ответил бы на эти вопросы отрицательно. Действительно, он подчеркивает, что интенциональные объекты в норме непосредственно опираются на материальные предметы, а в некоторых местах даже утверждает, что интенциональные объекты суть не что иное, как материальные вещи в «интенциональном модусе бытия»<sup>117</sup>. Но, несмотря на эти высказывания, основная проблема остается: интенциональные объекты суть *отдельные* объекты, и отношение фундирования в принципе может быть нарушено, о чем свидетельствуют примеры чувственных иллюзий. Отсюда в принципе существует возможность схватывать лишь интенциональные объекты, не имея доступа к материальным вещам. Перед лицом этой принципиальной возможности нет ничего удивительного в том, что различные авторы XIV в. (среди них Оккам и Вудхэм) усмотрели в теории Авреола угрозу прямому гносеологическому реализму и попытались устранить интенциональные объекты<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 241).

<sup>117</sup> См. выше, прим. 75.

<sup>118</sup> Кроме того, некоторые усмотрели здесь угрозу нашему знанию о существовании материальных вещей. Так, уже Уолтер Чаттон указывал на то, что с теорией Авреола «для нас погибла бы всякая достоверность» (см. выше, прим. 39). А именно: если теория интенциональных (в особенности интуитивных) актов не в силах показать, что посредством этих актов может быть приобретено знание *материальных*, действительно существующих вещей, она эпистемологически губительна. Поколением позже с еще более резкой критикой выступил Николай из Отрекура. В первом письме к Бернарду из Ареццо он цитирует тезис, восходящий к Авреолу: «*Notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem*» [«Интуитивное познание необязательно требует существования вещи»] (*Correspondence* I.2, ed. De Rijk, 1994, 46) и формулирует возражение: в такой теории любое достоверное знание о материальных вещах было бы погублено (см. *ibid.* I. 14–15, ed. De Rijk, 1994, 54–56). Подробный анализ критики Николая из Отрекура см. в изд.: Perler & Rudolph, 2000, 160–168.

С этим тесно связана и другая слабость теории Авреола: остается неясным онтологический статус интенциональных объектов, прежде всего в том случае, когда его нужно определить в рамках аристотелизма. Очевидно, что интенциональные объекты нельзя подвести ни под категорию субстанции, ни под категорию качества, ни под какую-либо еще из десяти категорий. Тогда как их можно определить категориально? Петр Авреол (как и Гервей Наталис) просто говорит, что они обладают «объективным бытием», то есть бытием в качестве объектов чувственной способности или интеллекта, а не субъективным бытием. Но тем самым эти объекты в значительной мере остаются онтологически неопределенными. Поэтому неудивительно, что Оккам замечает: непонятно, в силу чего интенциональные акты способны направляться на подобные объекты, если неясно даже, о каких объектах идет речь<sup>119</sup>. Точно так же неясно, каким образом они могли бы отличаться друг от друга. Говоря современным языком, это означает: если для этих объектов нельзя сформулировать ясных условий идентичности, их нельзя считать сущими согласно принципу Куайна: «*No entity without identity*». А значит, нельзя постулировать никакой теории интенциональности, которая признавала бы такие предметы первыми объектами интенциональных актов. Не в последнюю очередь именно эта онтологическая слабость, которая, несмотря на всю привлекательность теории Авреола, делает ее проблематичной, объясняет, почему уже в начале XIV в. эта теория столкнулась с противодействием.

<sup>119</sup> *In Periherm.*, prol. (OPh II, 360): «...non reputo aliquid ponderis nisi quod difficile est imaginari aliquid posse intelligi intellectione reali ab intellectu, et tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sui nec aliquid ipsius potest esse in rerum natura, nec potest esse substantia nec accidens, quale poneretur tale fictum» [«...я считаю весомым только тот (довод), что трудно вообразить, что нечто может постигаться интеллектом в реальном акте постижения, и тем не менее ни оно само, ни некоторая его часть, ни что-либо принадлежащее ему неспособно существовать в реальности и не может быть ни субстанцией, ни акциденцией. А это полагалось бы таким интенциональным объектом (fictum)»].

## Часть V

# Модель естественных знаков: Уильям Оккам и Адам Вудхэм

Тезис, согласно которому акты восприятия и мышления направлены на нечто интенционально присутствующее — на объекты в «интенциональном», или «объективном», бытии, — разделялся многими авторами и гораздо позже XIV в. Благодаря посредничеству поздних испанских схоластов он стал известен философам раннего Нового времени и оказал влияние на возникновение теорий интенциональности в эпоху модерна<sup>1</sup>. Но, как было показано в предыдущей части, этот тезис вызывает по меньшей мере три фундаментальных вопроса. Во-первых, встает когнитивно-теоретический вопрос о том, как вообще образуются интенциональные объекты. Возникают ли они самопроизвольно на основе чувственных восприятий? Или их необходимо сначала образовать в некоем специальном когнитивном процессе? Во-вторых, встает эпистемологический вопрос о том, как можем мы познавать материальные предметы, если и в чувственном восприятии, и в мышлении нам непосредственно даны лишь интенциональные объекты. Может быть, мы лишь предполагаем, что наряду с интенциональными существуют также материальные объекты? Или же, несмотря на непосредственное присутствие только интенциональных объектов, мы способны схватывать также материальные вещи и обретать знание о них? Наконец, в-третьих, встает онтологический вопрос о том, каким статусом обладают интенциональные объекты. Образуют ли они третий класс сущих наряду с сущими материальными и чисто мысленными? Какой критерий идентич-

---

<sup>1</sup> Глубокое влияние он оказал на Декарта, который, подобно Петру Авреолу, считал, что в мышлении мы направляемся на объективно существующие предметы. О схоластических предпосылках позиции Декарта см.: Normore, 1986; Perler, 1996a, 100–120; Ariew, 1999, 58–76.

ности можно было бы сформулировать для этих сущих? В каком отношении стоят они к чисто мысленным и материальным сущим?

Уже в начале XIV в. эти вопросы побудили многих авторов отказаться от модели интенционального присутствия. Самым известным и влиятельным из них был, безусловно, Уильям Оккам. В ранних работах он признавал наличие особых интенциональных сущест-венностей — правда, лишь в качестве одного из правдоподобных решений проблемы интенциональности. Однако в поздних сочи-нениях он решительно отверг эту гипотезу<sup>2</sup>, сделав выбор в пользу прямого гносеологического реализма и одновременно онтологиче-ского принципа экономии: акты чувственного восприятия и мыш-ления в норме непосредственно направлены на материальные предметы и на их свойства. Эта направленность не опосредована никакими особыми интенциональными сущими<sup>3</sup>. Подобно Оккаму, его ученик и секретарь Адам Вудхэм, учивший ок. 1330 г. в Оксфор-де, Лондоне и Норвике, тоже придерживался того взгляда, что такие сущие избыточны. Кто намеревается объяснить феномен интенцио-нальности, тому не нужно обращаться к опосредующим интенцио-нальным сущим: достаточно обратиться к интендирующим актам и интендированным предметам в мире<sup>4</sup>.

Отбросив интенциональные объекты, Оккам и Вудхэм смогли избежать ряда эпистемологических и онтологических проблем.

<sup>2</sup> Ранняя позиция представлена в Прологе к *Expositio in librum Perihermeneias*, где Оккам называет гипотезу о сущест-венностях в объективном бытии «*opinio probabili*» («вероятным мнением») (OPh II, 359–361). В комментарии *In I Sent.*, dist. 2, q. 8 (OTh II, 271–281) он все еще считает ее правдоподобной, однако в *Quodl.* IV, q. 35 (OTh IX, 469–474) и в *Quaestiones in libros Physicorum* IV, q. 1 (OPh VI, 397–398) отбра-сывает ее. Об этой эволюции см. Richter, 1975, и подробно Adams, 1987, 75–107. О био-графии Оккама и различных периодах его интеллектуального развития см. краткое изложение Courtenay, 1999.

<sup>3</sup> *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 241): «...in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, cognoscitur res in quocumque esse quod sit aliquod medium inter rem et ac- tum cognoscendi» [«...ни в каком интуитивном познании — ни в чувственном, ни в интеллектуальном — не познается вещь в каком бы то ни было бытии, которое было бы чем-то средним между (внешней) вещью и актом познания»]. Это высказы-вание присутствует в *Quaestio* («Вопросе»), который Оккам вставил в Комментарии к «Сентенциям» уже после того, как преодолел свою раннюю позицию. См. замеча-ния издателя в OTh IV, 229, п. 2, а также Adams, 1987, 74, п. 10.

<sup>4</sup> См.: *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, prol., q. 4, § 2 и § 6 (I, 84 и 96); *ibid.*, dist. 8, q. 1, § 2 (III, 6) (римские цифры обозначают здесь всякий раз номер тома в издании Wood, 1990). *Lectura secunda* была создана между 1329 и 1332 гг. в Норвике. Об интеллектуальной биографии Вудхэма см.: Courtenay, 1978.

Однако им пришлось столкнуться с фундаментальным вопросом: в силу чего возможно, чтобы акты чувственного восприятия и мышления прямо направлялись на материальные предметы? Ведь такие акты — не таинственные когнитивные лучи, непосредственно нацеленные на материальные вещи. Акты — это в первую очередь физические сущие, пребывающие в чувственной способности или в интеллекте человека. Сами по себе они ни к чему не устремляются; поэтому сами по себе они ни на что не направлены.

В ответ на этот напрашивающийся вопрос Оккам и Вудхэм формулируют возражение, которое можно суммировать следующим образом: акты чувственного восприятия и особенно акты мышления способны направляться на материальные предметы потому, что представляют собой естественные знаки этих предметов: знаки, которые приобретаются через естественные причинные процессы. Благодаря этой знаковой функции акты суть нечто большее, чем просто физические сущности. В этом ответе выразилась модель интенциональности, которую можно было бы назвать *моделью естественных знаков*: именно знаковая функция придает актам способность направляться на что-либо без посредничества со стороны интенциональных сущих.

Однако эта модель рождает по меньшей мере столько же проблем, сколько стремится избежать. Действительно, можно тотчас спросить: какого рода знаками являются единичные акты? Идет ли речь об иконических [*piktoriale*], лингвистических или иных знаках? Далее, можно спросить: каким образом акты принимают знаковую функцию через причинные процессы? Как следует понимать тот факт, что одна лишь определенная причинная связь с определенным деревом приводит меня к выполнению акта, который в качестве знака направлен на это дерево? Наконец, встает вопрос о том, как возможна направленность в отсутствие материального предмета, с которым могло бы быть установлено отношение причинности. Как могу я, например, думать о мертвом Цезаре, которого никогда не видел, или о химере, которую принципиально не могу видеть?

Эти вопросы свидетельствуют о том, что осуществленная Оккамом и Вудхэмом замена модели интенционального присутствия моделью естественных знаков никоим образом небеспроблемна. Поэтому поставленные вопросы будут в дальнейшем исследованы

шаг за шагом. Но сначала я рассмотрю основания, побудившие Оккама и Вудхэма отбросить гипотезу об интенциональных объектах и прочих опосредующих существенностях (§ 29). Действительно, критика данной гипотезы показывает, что эти авторы при обсуждении проблемы интенциональности в целом исходят из определенных онтологических и эпистемологических предпосылок. На следующем шаге (§ 30–32) мы подвергнем анализу их собственную модель естественных знаков и рассмотрим некоторые затруднения, связанные с этой моделью. Наконец, на третьем шаге (§ 33) будут исследованы особенности подхода Вудхэма, которые отличают его, несмотря на многие параллели, от оккамистского подхода.

## **§ 29. Отказ от опосредующих существенностей в когнитивном процессе**

Тезис о том, что интенциональные акты первично направлены на интенциональные существенности, отстаивали в начале XIV в. многие авторы. Он встречается — правда, в разной форме — у Генриха Харкляя, Якоба из Эскуло, Петра Авреола, Гервея Наталиса и др. Однако Оккам имел дело лишь с одной формулировкой этого тезиса, а именно с той, которую предложил Петр Авреол в Комментарии к «Сентенциям»<sup>5</sup>. Вследствие этого он обсуждает его в контексте теории чувственного восприятия. Как было показано в § 24, Авреол отправляется преимущественно от чувственных иллюзий. Сначала он разбирает вопрос: «Что я вижу, когда выполняю зрительный акт?» — и лишь на втором шаге переходит к вопросу: «Что я мыслю, когда выполняю интеллектуальный акт?» На первый вопрос Авреол дает ясный ответ: «В первую очередь я вижу предмет в интенциональном (или “явленном”) бытии, причем абсолютно независимо от существования и присутствия матери-

<sup>5</sup> По правде говоря, Оккам с самого начала отнесся к тезису Авреола крайне скептически. Он открывает дискуссию в *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 238) следующими резкими словами: «...si enim omnes vices quibus respexi dicta sua simul congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis...» [«...если собрать вместе все разы, когда я принимал во внимание его высказывания, не наберется и протяженности одного светового дня...»] Biard, 1997, 205–206, убедительно показал, что в обсуждении у Оккама есть признаки знакомства с теорией Генриха Харкляя. Однако непосредственным противником всегда был Петр Авреол.

альной вещи». Именно такой ответ Оккам подвергает критическому рассмотрению, пытаясь показать, что он опирается на недопустимые посылки и приводит к неприемлемым выводам.

Какова аргументация Оккама против Авреола? Прежде всего Оккам спрашивает, что́ нужно понимать под предметом в интенциональном бытии. На этот вопрос, по его мнению, существуют два возможных ответа<sup>6</sup>: либо под ним понимается предмет, обладающий только объективным бытием, то есть существованием в качестве объекта чувствования; либо под ним понимается предмет, обладающий также субъективным бытием, то есть существованием в конкретном субъекте. Первый ответ Оккам отбрасывает сразу. Если бы интенциональный объект обладал только объективным бытием, то в акте чувствования никогда не схватывалось бы ничего реального, а схватывалась бы только чисто мысленная вещь (*ens rationis*), что абсурдно; или же схватывались бы одновременно два сущих — чисто мысленное и реальное, что равно абсурдно. Говоря конкретно, это означает: кто видит розу, тот воспринимал бы не настоящую розу, а только чисто мысленную вещь либо чисто мысленную вещь вкупе с настоящей розой. То и другое представляется Оккаму неправдоподобным. Кто видит красную розу, тот видит саму реальную розу — и только ее, с ее реальными свойствами.

Второй ответ, согласно которому интенциональный объект обладает субъективным бытием, для Оккама столь же неправдоподобен. Действительно, то, что обладает субъективным бытием, существует как субъект или в субъекте, а значит, обладает реальным существованием. Например, цвет в стене обладает субъективным бытием: он существует в чем-то. В данном случае субъективное бытие — это бытие зависимое, но тем не менее реальное. Стало быть, если бы интенциональный предмет обладал субъективным бытием, он обладал бы в чем-то — в чувственной способности или в интеллекте — реальным бытием. Но тогда он был бы не чем иным, как сущим в чувственной способности или в интеллекте. Но видимое нами (во всяком случае, в норме) есть не такая «внутренняя» сущность, а внешний объект. Поэтому и такое объяснение интенционального объекта неубедительно.

<sup>6</sup> См.: *In 1 Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTH IV, 238–239).

Эта критика свидетельствует о том, что при оценке интенционального объекта Оккам исходит из определенных онтологических допущений. Первая имплицитная посылка гласит: все существующее есть либо реальное сущее (зависимое или независимое), либо чисто мысленная вещь. Видимый нами объект не может быть чисто мысленной вещью, но не может быть и реальным сущим в чувственной способности. Стало быть, он должен быть реальным сущим вне чувственной способности: реальной субстанцией или реальным качеством. Центральный пункт этой аргументации состоит в том, что Оккам считает самоочевидным наличие только двух базовых типов сущих: реального (*entia realia*) и чисто мысленного (*entia rationis*). Он заранее отвергает троичную классификацию, эксплицитно введенную Якобом из Эскуло (см. § 20) и положенную Петром Авреолом в основание его теории. Согласно этой троичной классификации различаются три основных типа сущих:

- 1) *реальные сущие*: материальные предметы (например, стена) и материальные качества (например, цвет стены), ментальные предметы (например, интеллект) и ментальные качества (например, акты интеллекта).
- 2) *чисто мысленные сущие*: фиктивные предметы (например, Пегас).
- 3) *интенциональные сущие*: содержания ментальных качеств (например, содержание акта мышления о красной розе).

Для Якоба из Эскуло, как и для Петра Аврола, суть теории интенциональных объектов состоит в введении особого третьего типа сущих, не сводимого ни к (1), ни к (2). Кто мыслит розу, тот первоначально направляется не на ту или другую материальную розу; акт мышления розы возможен и зимой, когда не существует никаких материальных роз. Но такой человек не направлен и на чисто мысленное сущее: в противоположность Пегасу или химере роза как объект мышления не есть нечто выдуманное. Скорее такой человек направлен на интенциональную розу, которая образует специфическое *содержание* акта мышления и опирается на реальную розу<sup>7</sup>. Поэтому Якоб из Эскуло и Петр Авреол отличают это содержание

<sup>7</sup> Кто мыслит химеру, тот, естественно, тоже направлен на нечто, что составляет содержание его мыслительного акта. Но решающий момент заключается в том, что это содержание не опирается (во всяком случае, непосредственно) на реальную вещь. Из-за отсутствия такой опоры речь идет о чисто мысленном сущем.

от самого мыслительного акта (реального ментального сущего) и от розы в саду (реального материального сущего). Именно ради такого различения они вводят категорию интенциональных объектов. Оккам заранее отказывается признавать эту троичную онтологическую классификацию. Он исходит из экономной модели, в которой имеются лишь два типа сущих. Поскольку попытка свести интенциональный предмет к одному из двух типов терпит неудачу, постольку неудачу терпит, согласно Оккаму, теория интенциональных предметов в целом.

В основе оккамистской критики лежит и вторая имплицитная посылка. Оккам думает, что интенциональный объект должен быть особой существенностью, то есть существенностью, которая отличается как от реальной материальной вещи, так и от реального качества в чувственной способности или в интеллекте. Но Оккам считает ошибочным полагать, что она существует и что в акте чувственного восприятия схватываются два объекта — реальная материальная вещь вкупе с реальным материальным качеством и особый интенциональный объект. Однако сторонники теории интенциональных объектов могли бы ответить на это возражение. С их точки зрения, хотя интенциональный объект в некотором отношении отличается от реального, он тем не менее совершенно совпадает с ним в случае достоверного восприятия. Интенциональный объект как бы соизмеряется с реальным и неотличим от него. Как уже утверждалось в § 24–25, это важный пункт аргументации Авреола. Он решительно обращен против того мнения, что между интенциональным и реальным предметами существует зазор. В норме (то есть в отвлечении от чувственных иллюзий) интенциональный предмет точно совпадает с реальным. Оккам отдает себе отчет в этом центральном тезисе. Более того, он буквально цитирует Авреола:

...эта роза реально тождественна всем розам, ибо, созерцая ее, мы созерцаем все розы как одно, не как различные...<sup>8</sup>

Но, несмотря на это высказывание, Оккам интерпретирует Авреола в том смысле, что интенциональный предмет, если он вообще является предметом, должен быть предметом, *отличным*

<sup>8</sup> *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 237): «...rosa illa est idem realiter cum omnibus rosis, quia illa conspecta conspiciuntur omnes rosae ut unum non ut distinctae...» См.: Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, dist. 3, sect. 14, n. 57 (II, 714).

от материального. Почему Оккам делает такое утверждение, явно противоречащее высказыванию Авреола? Ведь Авреол прямо говорит, что оба предмета реально тождественны. Имеет ли здесь место непонимание? Если пристальнее взглянуть в аргументацию Оккама, оказывается, что перед нами никоим образом не просто ложная интерпретация, но фундаментальное расхождение в определении условий тождества и различия. Действительно, Оккам исходит из следующего условия тождества<sup>9</sup>:

(Т) Если сущие  $x$  и  $y$  тождественны, то все относящееся к  $x$  относится также к  $y$ , и наоборот.

Следовательно, если интенциональный и материальный предметы реально тождественны, то все относящееся к материальному предмету должно относиться к интенциональному предмету, и наоборот. Но, как тотчас утверждает Оккам, это не так. Действительно, материальный предмет может перестать существовать, а интенциональный предмет — нет; стало быть, они не могут быть реально тождественными. А если они нетождественны, то они должны быть различными. Ибо для различных сущих действительно следующее:

(Р) Если сущие  $x$  и  $y$  реально различны, то найдется нечто, что относится к  $x$ , но не относится к  $y$ , и нечто, что относится к  $y$ , но не относится к  $x$ .

Именно такая ситуация имеет место. Например, возможно, чтобы красная роза в саду престала существовать, а интенциональная роза, которую некто мыслит, — нет. Следовательно, эти две розы должны быть различными.

Очевидно, здесь имеет место применение условий (Т) и (Р), а не просто непонимание, побудившее Оккама увидеть в интенциональном и реальном объектах разные существенности. Однако в этом применении упущен из виду один важный момент. Во всем этом обсуждении Оккам исходит только из *реального* тождества и различия. Он исключает наличие другой формы тождества и различия, существующей как бы внутри области реального тождества и различия. Другими словами, он исключает (во всяком случае,

<sup>9</sup> Эти условия лишь обозначены в *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 239), а в *In I Sent.*, dist. 2, q. 6 (OTh II, 173–195) представлены подробно. См. анализ: Adams, 1976.

применительно к тварным вещам) ту возможность, что *x* и *y* могут быть реально тождественными, но тем не менее обнаруживать в себе определенную форму различия<sup>10</sup>. Напротив, Петр Авреол согласен с тем, что внутри области реального тождества и различия имеется еще одна область. Он прямо утверждает в уже приводившихся фрагментах, что интенциональная роза реально тождественна всем материальным розам, но в то же время усматривает здесь определенную форму различия. Правда, Авреол не уточняет, о каком виде различия идет речь, но подразумевает особую его форму, которую можно было бы назвать *модальным различием*. А именно: как было показано в § 25, он исходит из того допущения, что интенциональная роза есть сама материальная роза, только в ином модусе бытия (*modus essendi*); она представляет собой как бы интенциональную версию материальной розы<sup>11</sup>. Но интенциональная роза абсолютно во всех своих свойствах соответствует материальной розе. Авреол прямо подчеркивает, что обе розы «совпадают в истинном видении»<sup>12</sup>, но, несмотря на это, каждая обнаруживает собственный онтологический статус, а через него и собственные свойства. Так, материальная роза благоухает, а интенциональная роза в интеллекте — нет.

Если обратиться к модальной дистинкции, подразумеваемой у Авреола, окажется, что Оккам не просто не понимает ее и критикует на основе ошибочной интерпретации. Скорее критика опирается на иное понимание тождества и различия. Если Авреол признает наряду с реальным тождеством и различием также модальное, то Оккам настаивает на том, что помимо чисто понятийного имеется только реальное тождество и различие. Так как интенциональный и материальный объекты не отвечают условиям (Т), действующим для реального тождества, они, согласно Оккаму, должны различаться. Он считает невразумительным тот тезис, что

<sup>10</sup> Это ясно обнаруживается в выступлении Оккама против скотистской формальной дистинкции. Оккам исключает форму различия, которое, по словам Скота, меньше реального. См.: *In I Sent.*, dist. 2, q. 6 (OTh II, 173).

<sup>11</sup> См.: *Scriptum*, dist. 27, pars 2, art. 2 (Ms. Borgh, 329, fol. 302va–vb), цитир. в § 25.

<sup>12</sup> *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 698): «...non distinguitur imago seu res in esse apparenti a reali, quia simul coincidunt in vera visione» [«...образ, или вещь в явленном бытии, не отличается от реальной, ибо то и другое одновременно совпадают в истинном видении»]. Оккам буквально цитирует это место в *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 233). См. об этом центральном месте также: Michon, 1994, 87.

они могут быть реально тождественными, но тем не менее различными в некотором отношении.

То, что Оккам имеет в виду проблему тождества и различия, явствует еще из одного довода, выдвинутого им против теории Авреола<sup>13</sup>. Оккам утверждает: поскольку интенциональный и реальный предметы различны, они также могут схватываться порознь. Следовательно, нет необходимости, чтобы всегда, когда схватывается реальный предмет, схватывался также соответствующий интенциональный предмет, и наоборот. Следовательно, вполне возможно, чтобы схватывался *только* реальный предмет. Отсюда возможно, чтобы акт чувственного восприятия направлялся только на реальную розу и чувствующий человек постигал только этот предмет, не обязательно постигая одновременно интенциональную розу<sup>14</sup>.

Этот довод убедителен только и исключительно до тех пор, пока интенциональный и реальный предметы рассматриваются как реально различные. Действительно, если они относятся друг к другу так, как, скажем, один стол к другому столу, они могут схватываться абсолютно независимо друг от друга. Но Авреол возразил бы на это, что между ними нет никакого такого различия. Интенциональный объект скорее представляет собой интенциональную версию реального предмета, поэтому при схватывании интенционального объекта всегда схватывается и фундирующий его реальный предмет. С другой стороны, реальный предмет не может схватываться в одиночку, потому что он вообще презентуется только посредством интенционального объекта. Можно показать это еще нагляднее с помощью одного современного примера<sup>15</sup>.

Когда мы сидим в гостиной и смотрим по телевизору выступление американского президента с речью в Конгрессе, мы, строго говоря, имеем дело с двумя существенностями: с одной стороны, с реальным президентом, с другой стороны, с президентом, представленным на телеэкране. Реальный президент находится

<sup>13</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 240).

<sup>14</sup> Оккам обосновывает этот довод в *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 240) также ссылкой на «*potentia divina*» («божественную мощь»). Даже если человек, возможно, не способен схватывать реальный предмет без интенционального, на это способен Бог. Ибо всегда, когда некоторое существо *x* реально отлично от некоторого сущего *y*, Бог может постигать *x* без *y*.

<sup>15</sup> См. это сравнение также в части IV, с. XXX.

в Вашингтоне, представленный — в нашей гостиной. Хотя здесь нужно различать две существенности, они, однако, схватываются не независимо друг от друга. Действительно, мы, с одной стороны, не в состоянии воспринимать одного лишь реального президента, поскольку находимся в гостиной, а не летим в Вашингтон. Реальный президент доступен нашему восприятию лишь постольку, поскольку он представлен на телеэкране. С другой стороны, созерцая представленного президента на телеэкране, мы схватываем нечто гораздо большее, нежели телекартинку. Через нее мы схватываем реального президента; он опосредованно презентируется нам. Сходным образом можно было бы отстаивать позицию сторонников теории интенциональных объектов перед лицом окканистской критики. Интенциональный и реальный предметы действительно в некотором отношении суть разные предметы. Но, с одной стороны, мы не в силах схватывать только лишь реальный предмет, мы в состоянии воспринимать его лишь постольку, поскольку он вообще презентируется нам посредством интенционального объекта. С другой стороны, через восприятие интенционального объекта мы всегда схватываем не только этот объект, но и опосредованный им реальный предмет.

В противоположность Оккаму Адам Вудхэм осознает, что сторонники интенциональных объектов признают наличие тесной связи между интенциональным и реальным предметами. Он указывает на то, что, согласно Авреолу, существует «внутреннее и неотличимое отношение» к реальному объекту и что «интеллект имеет термином внешние вещи»<sup>16</sup>. Тем не менее Вудхэм считает такой подход неудовлетворительным<sup>17</sup>. Действительно, если имеется столь тесное отношение, то всякий раз, когда существует интенциональный объект, должен был бы существовать и реальный предмет. Однако случаи чувственных иллюзий свидетельствуют, что это вовсе не так. Мы можем видеть качающиеся деревья и тогда, когда нет никаких реальных качающихся деревьев. Очевидно, что

<sup>16</sup> См. *Lectura*, prol., q. 4, § 5 (I, 91), где он говорит: «...de illo respectu intrinseco et indistinguibili a realitate cognita» [«...о том внутреннем отношении, неотличимом от познаваемой реальности»], — и цитирует тезис Авреола: «Intellectus terminatur ad res quae sunt extra» [«Интеллект имеет термином внешние вещи»] (I, 92).

<sup>17</sup> См.: *Lectura*, prol., q. 4, § 5 (I, 93–94). (Примеры в дальнейшем объяснении мои. — Д.П.)

отношение между интенциональным и реальным предметами вопреки противоположному мнению Авреола никоим образом не является внутренним. Это скорее внешнее отношение, то есть отношение, которое не завершается в одном из двух его терминов. Поэтому реальный предмет может существовать без интенционального (например, когда имеется роза в саду, но никто не думает о ней), а интенциональный предмет может существовать без соответствующего реального (например, когда некто думает о розе зимой, когда все розы замерзли).

Этой критикой Вудхэм нащупывает слабый пункт в теории Авреола. В ней действительно существует некоторое напряжение. С одной стороны, Авреол пытается минимизировать различие между интенциональным и реальным предметами, подчеркивая, что интенциональный объект есть лишь интенциональная версия реального. С другой стороны, во всем этом обсуждении он исходит из примеров чувственных иллюзий, которые свидетельствуют как раз о том, что эти два предмета могут абсолютно не совпадать. К тому же Авреол подчеркивает, что интенциональный объект «продуцируется» интеллектом, а значит, представляет собой самостоятельный предмет<sup>18</sup>. Тем самым Авреол максимизирует различие между двумя видами предметов.

До этого момента возражения Оккама и Вудхэма против теории интенциональных объектов имели преимущественно онтологическую природу. Они были ориентированы на определенную классификацию сущего, а также на точное различение между тождественными и различными существенностями. Но Оккам выдвигает и собственно эпистемологические аргументы против теории Авреола<sup>19</sup>. Если бы интенциональные объекты действительно существовали, говорит он, и если бы они действительно служили первыми объектами чувственной способности, то они должны были бы схватываться непосредственно. Стало быть, чувственная способность Ч должна была бы прямо схватывать интенциональный объект  $O_i$ . Но если Ч может действительно *прямо* схватывать  $O_i$ , то нет никаких оснований к тому, что Ч не могла так же *прямо* схва-

<sup>18</sup> См.: *Scriptum*, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 696 и 698), где Авреол говорит, что интеллект «ponit res in esse intencionali et apparenti» [«полагает вещь в интенциональном и явленном бытии»].

<sup>19</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 240–241).

тивать реальный объект  $O_p$ : ведь в обоих случаях речь идет об объекте чувственной способности. Следовательно, абсолютно излишне допускать в дополнение к  $O_p$  еще и  $O_i$ .

На первый взгляд это возражение кажется легкоопровержимым. Реальный объект, можно было бы ответить, потому не может прямо схватываться чувственной способностью, что он презентуется только через интенциональный объект. Только в интенциональном объекте, подчеркивает Авреол, «явлен» реальный объект, и поэтому он никогда не может познаваться сам по себе. (Для сравнения: американский президент, выступающий с речью в Вашингтоне, «явлен» нам лишь благодаря тому, что он представлен на экране телевизора. Поэтому реальный президент может служить для нас объектом познания лишь постольку, поскольку он опосредован представленным президентом.) Однако такой ответ упускал бы из виду один важный момент в аргументации Оккама. Оккам указывает на то, что сторонники интенциональных объектов просто верят в возможность постигать их непосредственно. Но как возможно постигать такой объект без какой-либо опосредующей существенности? Что есть в интенциональном объекте такого, чего нет у реального объекта и благодаря чему становится возможным прямое схватывание? Если в обоих случаях речь идет просто об объекте, то интенциональный объект выглядит не более пригодным к прямому схватыванию, нежели реальный объект. Тогда можно точно так же утверждать, что возможно схватывать реальный объект. А если мы считаем, что реальный объект можно схватывать только благодаря посредничеству интенционального объекта, то нам грозит уход в бесконечность. Действительно, можно спросить относительно интенционального объекта, почему он может быть схвачен. Если ответят, что только благодаря посредничеству другого интенционального объекта, то в отношении этого другого интенционального объекта встает тот же вопрос: почему он может быть схвачен? Отвечая на него, придется вводить третий интенциональный объект и т. д.

Если так понять суть аргументов Оккама, их не столь просто опровергнуть. Их можно отбить лишь при условии, что представитель теории интенциональных объектов объяснит, почему интенциональный объект в противоположность реальному может быть схвачен прямо. Но такого объяснения нет. Авреол просто утверж-

дает, что интенциональный объект «являет себя» чувственной способности, «явлен» для нее; поэтому он обладает *esse apparens*<sup>20</sup>. Но эпистемическое отношение этого «явления» не объясняется. Чтобы отстоять его против Оккама, следовало бы объяснить это отношение, например, как отношение самоочевидности или самопрезентации, действительное только для интенционального, а не реального объекта<sup>21</sup>. Только через детальное объяснение «явления» стало бы понятным, почему для схватывания интенционального объекта не требуется никакого другого интенционального объекта и ухода в бесконечность возможно избежать.

Наконец, Оккам приводит еще один эпистемологический аргумент против позиции Авреола: если бы интенциональный объект действительно существовал и если бы он действительно первым схватывался чувственной способностью, то он вставал бы как нечто среднее (*medium*) между способностью и реальным предметом. Чувствующий человек имел бы тогда непосредственный эпистемический доступ лишь к этому промежуточному объекту, но не к реальной вещи. Чтобы избежать такого вывода, Оккам решительно утверждает:

Ни в каком интуитивном познании, ни в чувственном, ни в интеллектуальном, вещь не конституируется в каком-либо бытии, которое было бы чем-то средним между вещью и актом познания. Но я говорю, что мы видим и постигаем непосредственно саму вещь, без чего-либо промежуточного между нею и актом<sup>22</sup>.

Очевидно, Оккам усматривает в теории интенциональных объектов угрозу прямому эпистемологическому реализму. Если допустить их существование, то непосредственными предметами познания окажутся уже не реальные вещи материального мира,

<sup>20</sup> См.: *Scriptum* I, dist. 3, sect. 14, n. 31 (II, 696–698).

<sup>21</sup> В новейшей дискуссии Chisholm предложил следующее определение самопрезентации (см. Chisholm, 1979, 43) — некоторое *h* является самопрезентирующим для субъекта *S* в момент времени *t* тогда, когда действительно следующее: *h* имеет место в момент времени *t*, и когда *h* в момент времени *t* имеет место, тогда *h* для *S* в момент времени *t* будет необходимо очевидным. Авреол мог бы уточнить, что такое условие выполняется для интенциональных объектов, но не для реальных.

<sup>22</sup> *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 41): «...in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquod medium inter rem et actum cognoscendi. Sed dico quod ipsa res immediate, sine omni medio inter ipsam et actum, videtur et apprehenditur».

а лишь интенциональные объекты, «являющие» себя воспринимающему человеку. Чтобы избежать этой угрозы, Оккам настаивает на том, что нет никаких интенциональных объектов, а значит, ничто не вклинивается между чувствующим человеком (то есть его актами чувственного восприятия) и реальными вещами. Кто нечто видит, слышит, обоняет и т. д., тот *прямо* воспринимает реальную вещь. И если нечто определенное воспринимается несколькими людьми, они все воспринимают один и тот же реальный предмет. Не существует собственного, как бы приватного объекта чувственного восприятия для каждого отдельного человека.

Этим возражением Оккам нацеливается в тот самый пункт, который занимает центральное место также в дискуссиях Нового времени вокруг теории познания. Именно против него направлена критика теории идей (в XVIII в.) и теории чувственных данных (в XX в.)<sup>23</sup>. Если вводится некая внутренняя существенность (назвать ли ее «идеей», «чувственным данным» или «интенциональным объектом»), которая функционирует как первичный объект познания, то утрачивается прямой эпистемический доступ к внешним вещам. Мы оказываемся как бы плененными в мире внутренних существенностей. Чтобы избежать этого плена, мы должны с самого начала отклонить гипотезу об этих особых внутренних существенностях и придерживаться того тезиса, что в норме эпистемические отношения устанавливаются непосредственно с внешними сущими.

Правда, нужно подчеркнуть, что допущение интенциональных объектов лишь потому означает для Оккама утрату прямого эпистемического отношения к внешнему миру, что он понимает эти объекты определенным образом. А именно: для него, как неоднократно отмечалось, они представляют собой особые существенности, которые следует ясно отличать от внешних предметов. Авреол, напротив, понимает их как такие существенности, которые фундированы реальными вещами, или даже как существенности, которые суть не что иное, как реальные вещи в особом интенциональном «модусе бытия» (*modus essendi*). Поэтому, с точки зрения Авреола, нет никакого зазора между интенциональными и реаль-

<sup>23</sup> Например, критика «way of ideas» со стороны Томаса Рида (в *Essay on the Intellectual Powers of Man* I, 1 (ed. Hamilton, 198, Nachdruck, 1967, I, 226 ff.) или критика чувственных данных со стороны Остина и, позднее, Патнэма (см.: Putnam, 1994a).

ными предметами, и введение интенциональных объектов не угрожает прямому эпистемологическому реализму. Его позиция — это скорее позиция дифференцированного реализма: постигаемое и познаваемое чувствующим человеком есть предмет не в материальном, а в интенциональном бытии; но познается при этом сам реальный предмет, а не его двойник или внутренний заместитель. Не в последнюю очередь Оккама побудило к этой критике именно переосмысление позиции, указывающей на разные способы бытия одного и того же предмета, в позицию, согласно которой внутренний предмет отличен от внешнего<sup>24</sup>.

Такое переосмысление отчетливо присутствует у Адама Вудхэма, который примыкает к окканистской критике и добавляет к ней еще один аргумент<sup>25</sup>. Сторонники теории интенциональных объектов делают, по мнению Вудхэма, неправомерное допущение, когда полагают, что высказывание типа «Я вижу розу» нужно понимать в смысле «Я вижу сущее в интенциональном, или видимом, бытии». Они, таким образом, вводят новую существенность в особом статусе. Но мнимое интенциональное, или видимое, бытие есть не что иное, как внешнее свойство реальной розы, то есть такое свойство, которое подобает розе, поскольку она соотносится с воспринимающим человеком. При этом речь никоим образом не идет о внутреннем свойстве какого-то особого сущего. Поэтому интенциональное, или видимое бытие может быть названо так лишь в силу внешнего именованя.

В этой критике Вудхэм, естественно, исходит из того, что сторонники теории интенциональных объектов приписывают им внутренние свойства, отличающие их от реальных предметов. Но Авреол отверг бы подобное предположение. Он вовсе не считал, что такие объекты отличаются особыми внутренними свойствами; он исходил из того, что они обладают особым модусом бытия (*modus essendi*): модусом, который свойствен предметам как существующим в чувственной способности или в интеллекте. Этот важ-

<sup>24</sup> Поэтому было бы неверным усматривать в окканистском отказе от теории интенциональных объектов просто отвержение теории Авреола. Конечно, критика Оккама направлена против теории Авреола, но в действительности она обращена против переосмысления этой теории в позицию, которая овеществляет интенциональные объекты, превращая их во внутренние вещи. Biad, 1997, справедливо подчеркивает, что такое переосмысление нужно всегда иметь в виду.

<sup>25</sup> См.: *Lectura*, prol., q. 4, § 2 (I, 87 и 89–90).

ный момент опять-таки можно проиллюстрировать на современном примере. Когда мы говорим, что видим по телевизору американского президента, мы не считаем, что видим некое сущее, обладающее внутренним свойством «бытия, заснятого на пленку». Мы лишь говорим, что видим президента, поскольку он представлен в телевизоре. Сходным образом Авреол мог бы сказать, что всякий, кто воспринимает интенциональную розу, воспринимает не какую-то существенность с причудливыми внутренними свойствами, а розу как презентируемую чувственной способности.

Из сказанного ясно, что Оккам и Вудхэм противостоят допущению особых интенциональных объектов. Они отвергали эти объекты, потому что придерживались того принципа, что когнитивная способность прямо направляется на реальный предмет. На этом основании они отвергали и другую разновидность опосредующих сущих, а именно *species* (как *species sensibiles*, так и *species intelligibiles*), которые у многих предшественников Оккама и Вудхэма — среди них Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот — входили в их когнитивные теории<sup>26</sup>. Оккам высказывает следующее программное утверждение:

...для того чтобы имелось интуитивное познание, не нужно полагать ничего помимо интеллекта и познаваемой вещи и никакой *species* внутри. Это доказывается тем, что напрасно достигается через большее то, что может быть достигнуто через меньшее. Но интуитивное познание может быть достигнуто через интеллект и видимую вещь, без всякой *species*; следовательно, и т. д.<sup>27</sup>.

Очевидно, что здесь Оккам отбрасывает *species*, опираясь на знаменитый принцип экономии. Действительно, если познание или вообще когнитивное отношение можно объяснить лишь с по-

<sup>26</sup> Оккам отрицает также *species in medio*, которые, согласно перспективистам, передаются в среде от предмета чувственного восприятия к органу чувства. См. *In III Sent.*, q. 2 (OTh VI, 43–97) и подробный анализ в Kaufmann, 1994, 219–223. Об отрицании *species sensibiles* см. *In III Sent.*, q. 3 (OTh VI, 98–129). В дальнейшем изложении я сосредоточусь на аргументации Оккама против *species intelligibiles*.

<sup>27</sup> *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 268): «...ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus. Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed per intellectum et rem visam, sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva, ergo etc.». См. также: *ibid.* (OTh V, 256). Сходным образом аргументирует Вудхэм, *Lectura secunda*, dist. 8, q. 1, § 6 (III, 13–14).

мощью двух существенностей (интеллекта и реального предмета), то такое объяснение лучше, нежели признание трех существенностей (интеллекта, *species*, реального предмета). Чем меньше существенностей принимается в объяснении, тем оно лучше<sup>28</sup>. *Species* — избыточная существенность, от которой в когнитивно-теоретическом объяснении можно отказаться. Помимо этого она также представляет собой пагубную существенность, ибо встает своего рода экраном между интеллектом и реальным предметом. Оккам наглядно поясняет это на одном примере<sup>29</sup>. Если бы кто-нибудь первично направлялся на *species* предмета, а не на сам предмет, он уподобился бы человеку, который созерцает лишь статую Геракла, но не самого Геракла. Непосредственно схватывалась бы только репрезентация предмета, но не сам предмет.

Правда, от этой аргументации сторонникам *species*-теории было бы нетрудно защититься. Прежде всего они могли бы возразить против применения принципа экономии, что он лишь тогда служит приемлемым методологическим принципом, когда через обращение к меньшему количеству сущих объясняется, по крайней мере, столько же, сколько объясняется через обращение к большему количеству сущих. Но в данном случае дело обстоит иначе. Действительно, кто обращается только к интеллекту и реальному предмету, тот оставляет без объяснения факт, что этот предмет вообще способен выступать объектом познания. Но материальный предмет не может сам по себе стать объектом нематериального интеллекта: он нуждается в посредниках. Именно эту функцию выполняет *species*. В качестве существенности, образованной на основе чувственных впечатлений и фантазмы, она подобна мосту между материальной и нематериальной областями и тем самым делает интеллект доступным для материального предмета. Пока эта решающая «мостовая» функция не получит объяснения, излишне ревностное применение принципа экономии неприемлемо.

<sup>28</sup> Этот принцип в действительности следует понимать как не столько методологическую максиму, сколько онтологический принцип, по замечанию Beckmann, 1990. Действительно, он означает не только то, что множество существенностей в природе следует свести к минимуму, но и то, что при объяснении определенного положения дел нужно принимать столько существенностей, сколько необходимо для удовлетворительного объяснения.

<sup>29</sup> См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 274).

Сторонники теории *species* могли бы также указать на то, что они вовсе не считают *species* неким сущим, которое вклинивается между интеллектом и реальным предметом и как бы преграждает доступ к предмету. Напротив, *species* представляет собой вспомогательное когнитивное средство, которое впервые делает возможным доступ к предмету. Действительно, когда человек образует *species*, он схватывает не эту «внутреннюю» существенность вместо реального предмета, но сам реальный предмет, поскольку он когнитивно опосредован *species*. Она выступает в когнитивном процессе только как *medium quo* [средство], не как *terminus ad quem* [конечный термин]<sup>30</sup>. Если применить сказанное к приведенному выше примеру со статуей Геракла, это означает: кто видит статую, тот не просто видит кусок мрамора, без всякого доступа к Гераклу. Напротив, такой зритель схватывает самого Геракла, представленного в этой статуе. Геракл хотя и дан опосредованно, через статую, но тем не менее дан сам Геракл, и схватывается тоже сам Геракл.

Перед лицом такого возражения Оккам должен подробнее обосновать свою атаку на теорию *species*. Простого упоминания принципа экономии, а также мнения, согласно которому схватывается сам реальный предмет, для этого недостаточно<sup>31</sup>. Если внимательнее приглядеться к аргументации Оккама, окажется, что он и вправду приводит совершенно новые обоснования.

Первое обоснование имеет в виду центральный пункт теории *species*. Представители этой теории, в особенности Фома Аквинский, считали *species* необходимыми для того, чтобы познающий человек мог уподобиться познаваемой вещи. По убеждению Фомы, познание (и вообще когнитивное отношение) всегда следует понимать как процесс уподобления, и обеспечивается этот процесс тем, что форма познаваемого предмета воспринимается благодаря *spe-*

<sup>30</sup> См.: Thomas Aquinas, STh, q. 85, art. 2, corp., и анализ выше, § 7.

<sup>31</sup> Недостаточно и другого аргумента Оккама (*In II Sent.*, qq. 12–13; OTh V, 268), гласящего, что мы не видим *species* и, стало быть, опыт не подтверждает *species*-теорию. Ведь ее защитники не считают *species* внутренним предметом, воспринимаемым в интроспекции. Они лишь полагают, что *species* выступает в когнитивном процессе как вспомогательное средство. Но вспомогательное средство не есть объект видения. (Для сравнения: кто считает, что отдельные составные части телевизора — экран, кабель и т. д. — служат необходимыми вспомогательными средствами для того, чтобы сделать возможным изображение, тем самым вовсе не утверждает, что объектом видения выступают сами эти составные части.)

*cies* (см. § 6–7). На это Оккам возражает, что никакого уподобления, в смысле восприятия формы, не происходит. Если какое-то уподобление имеет место, то лишь в смысле причинного процесса:

...таково уподобление претерпевающего деятелю в силу того, что он принимает некоторое следствие, причиненное деятелем. Но именно таким способом интеллект претерпевает достаточное уподобление через мыслительный акт, причиненный объектом и принятый в интеллект; следовательно, в *species* нет нужды<sup>32</sup>.

Из этой цитаты становится очевидным, что Оккам иначе понимает когнитивный процесс, нежели защитники теории *species*. Они придерживаются того тезиса, что познание возможно, лишь когда интеллект активно уподобляется предмету, образуя *species* и таким образом принимая в себя форму предмета. Содержание *species* оказывается здесь не чем иным, как формой предмета. С точки зрения Оккама, напротив, интеллект ведет себя в основном пассивно: он «претерпевает» нечто со стороны предмета, который воздействует на него и причиняет в нем акт познания. Этот акт — единственное, что интеллект принимает в себя. Интеллект не нуждается в *species*, которая сообщала бы ему форму предмета. Допускать наличие *species* означало бы постулировать избыточную сущность.

В этой критике проявляется не только переосмысление когнитивного процесса, но и радикальное переосмысление причинного отношения между внешним предметом и интеллектом<sup>33</sup>. Представители теории *species* считали, что это причинное отношение всегда следует объяснять с точки зрения формальной причины. По их мнению, только когда интеллект принимает форму внешнего предмета и таким образом формально отождествляется с ним,

<sup>32</sup> *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTH V, 273): «...sic est illa assimilatio passi ad agens per hoc quod recipit aliquem effectum causatum ab agente. Sed isto modo assimilatur intellectus sufficienter per intellectionem causatam ab objecto et receptam in intellectu, igitur non requiritur species».

<sup>33</sup> Это переосмысление справедливо подчеркивают Schulthess, 1992, 204–205, и Adams & Wolter, 1993, 188: «Действительно, отнюдь не благосклонный обзор гипотезы *species* у Оккама отражает переход от объяснений познания со стороны «формальной причины» к фокусировке на его производящих причинах». Правда, это переосмысление имело следствием также тот факт, что у Оккама *species* получает иную функцию, нежели в классической теории. Stump, 1999, 191, согласна с этим, когда подчеркивает: «...Оккам работает с версией теории *species*, существенно отличной от версии Аквината».

достижимо когнитивное отношение. Оккам, напротив, ссылается исключительно на производящую причину. С его точки зрения, когнитивное отношение возможно только благодаря тому, что внешний предмет воздействует сначала на чувства, затем на интеллект и причиняет акт интеллекта. Это переосмысление кардинально значимо. Когда от формальной причины отказываются ради причины чисто производящей, тогда речь о формальном уподоблении утрачивает всякий смысл. И только тогда становится также избыточным допущение особой когнитивной существенности, благодаря которой такое уподобление возможно. К опровержению теории *species* Оккама побудил не просто принцип экономии, скорее его подвигло к этому новое понимание отношения причинности.

Второй аргумент Оккама против теории *species* направлен против упомянутого выше тезиса, согласно которому *species* необходимы, чтобы внешние предметы могли вообще быть когнитивно присутствующими<sup>34</sup>. Ведь внешние предметы суть материальные сущие, которые сами по себе не могут презентироваться нематериальному интеллекту. Только с помощью *species* устраняется зазор между материальной и нематериальной областями. На эти доводы Оккам возражает, что введение *species* вовсе не устраняет предполагаемого зазора. Ведь если материальные предметы сами по себе неспособны причинять акты нематериального интеллекта и, таким образом, обретать когнитивное присутствие, они не могут причинять и продуцирование интеллектом этих *species*, с помощью которых затем должны презентироваться вещи. Действительно, как могли бы материальные вещи выступать причиной нематериальных *species*, если между материальной и нематериальной областями имеется зазор? Кто исходит из наличия такого зазора, тот не может его преодолеть даже с помощью *species*.

За этим возражением стоит фундаментальная критика центрального пункта теории *species*. А именно: в этой теории утверждается, что *species* хотя и представляют собой нематериальные существенности в интеллекте, однако могут быть абстрагированы от матери-

<sup>34</sup> См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 275). Этому тезису придерживался, в частности, Скот, который полагал *species* необходимой для перехода от материального порядка к нематериальному («de ordine in ordinem»). См. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 359 (Vat. III, 217), и краткий анализ Perler, 1996c, 239–241.

альных фантазм, которые со своей стороны причиняются материальными предметами. Но как это возможно — абстрагировать нематериальные *species* от материальных фантазм, если существует зазор между материальной и нематериальной областями? Пока сторонники теории *species* не ответят на этот вопрос, они не могут ссылаться на особую функцию *species*, а именно на функцию посредничества между материальным и нематериальным<sup>35</sup>. Ведь генезис *species* заранее предполагает, что такое посредничество уже было выполнено. Но если успешное посредничество и так уже предположено, будет излишним принимать опосредующие существенности: можно с тем же успехом аргументировать, что материальные предметы через чувственные впечатления воздействуют на нематериальный интеллект. Это, естественно, означает, что можно исходить из непризнания какой-либо принципиальной несовместимости между материальной и нематериальной областями. Отвергая *species*, Оккам не в последнюю очередь обращается тем самым против того подспудного допущения, что такая несовместимость устраняется благодаря особым когнитивным существенностям.

Третий аргумент Оккама против теории *species* тоже нацелен на специфический тезис, который отстаивают сторонники этой теории. Они считают, что *species* — это существенность, которая предшествует интеллектуальному акту и делает возможным его выполнение<sup>36</sup>. Говоря конкретно, это означает: только после того, как мой интеллект образует *species* дерева, создаются условия для того, чтобы мой интеллект мог выполнить акт мышления дерева; ибо только присутствие *species* делает возможным, чтобы чистая способность к выполнению такого акта была действительно актуализирована. На это Оккам возражает, что в *species* нет никакой необходимости: способность может быть актуализирована воздействием предмета<sup>37</sup>. Стало быть, когда передо мной стоит дерево и оказывает влия-

<sup>35</sup> Они не могут ссылаться на эту функцию и в том случае, если, подобно Скоту, настаивают на том, что интеллект производит *species* и тем самым совершает переход от материальной области к нематериальной. Ибо как удастся интеллекту абстрагировать от материальных фантазм нематериальные *species*, если между материальной и нематериальной областями имеется зазор? Как может интеллект при наличии такого зазора выполнить переход «*de ordine in ordinem*» [«от одного порядка к другому»]? (См. прим. 34.)

<sup>36</sup> См.: Scotus, *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 370 (Vat. III, 225).

<sup>37</sup> См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 275–276).

ние на мои органы чувств, не требуется никакой *species* для того, чтобы актуализировать мою способность мыслить дерево.

Этот аргумент тоже содержит в себе фундаментальную критику по отношению к подспудному допущению, принятому в теории *species*. Согласно Оккаму, защитники этой теории ошибочно полагают, будто когнитивная способность актуализируется только при наличии особых когнитивных сущностей. Но такое предположение безосновательно. Способность активируется не чем иным, как внешней вещью<sup>38</sup>. Если она воздействует на органы чувств, то тем самым выполняются все условия, необходимые для актуализации когнитивной способности. Здесь вновь обнаруживается, насколько обдуманно применяет Оккам принцип экономии. Называя *species* избыточными сущностями, он делает это не из общих соображений, а на конкретном основании: предполагаемую важную функцию *species*, а именно активизацию когнитивной способности, принимает на себя сама вещь.

Оккам выдвигает и еще один аргумент против теории *species*. Ее сторонники неизменно ссылаются на то, что необходимо признать наличие *species*, чтобы объяснить особые случаи, в которых мы способны направляться на нечто, несмотря на отсутствие материального предмета<sup>39</sup>. Когда я сегодня думаю о дереве, которое видел вчера, а сегодня уже перед ним не стою, мне удастся это лишь потому, что сегодня я обращаюсь к *species* дерева. На этот довод, который защитники теории *species* ставят в центр своей теории припоминания, Оккам отвечает заявлением о его неубедительности. Для того чтобы мы могли думать о предмете, более не присутствующем актуально, нет нужды в особой когнитивной сущности; достаточно определенной расположенности (*habitus*)<sup>40</sup>. Конкретно это означает: чтобы я мог сегодня думать об увиденном вчера дереве, мне нужна только

<sup>38</sup> Поэтому Оккам подчеркивает, что наряду со способностью «ratio intelligendi» [«причина мышления»] есть не что иное, как внешний предмет. См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 276).

<sup>39</sup> Duns Scotus, *Ordinatio* IV, dist. 45, q. 3, n. 5, изд. в Adams & Wolter, 1993, 196: «...cum oporteat obiectum esse aliquo modo praesens ad actum et non potest esse praesens per se, oportet quod sit praesens per speciem, et tunc potentia recordationis erit conservativa speciei...» [«...так как объекту надлежит быть некоторым образом присутствующим для акта, а он не может присутствовать сам по себе, нужно, чтобы он присутствовал через *species*, и тогда способность памяти будет способностью, сохраняющей *species*...»]. См. также *ibid.*, n. 16, 204–205.

<sup>40</sup> См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 278–279), и *In IV Sent.*, q. 14 (OTh VII, 281–283).

расположенность, позволяющая мне выполнить акт, направленный на дерево. Эту расположенность я приобрел в момент, когда увидел дерево. Но мне не нужна никакая особая существенность, произведенная мною вчера и куда-то пристроенная на хранение.

В основе этого возражения, очевидно, — все тот же принцип экономии. Даже в случае воспоминания, утверждает Оккам, нужны лишь две существенности — интеллект и ранее схваченная вещь. Допущение третьей существенности, презентирующей ранее схваченную вещь, излишне. Однако Оккам не довольствуется столь грубой аргументацией; он прямо указывает на то, что речь идет о существенности в интеллекте, которая способна принимать определенную расположенность и актуализировать ее в более поздний момент времени. Суть этой аргументации заключается в том, что такая расположенность определяется не как дополнительная существенность, и тем более не как существенность, посредничающая между интеллектом и ранее схваченной вещью или тем или иным способом презентирующая ранее схваченную вещь. Напротив, Оккам понимает расположенность как нечто принадлежащее интеллекту и делающее возможным выполнение актов, которые прямо направлены на ранее схваченный предмет. Поясним этот момент на современном примере.

Допустим, некто стал свидетелем дорожно-транспортного происшествия, и на следующий день в полиции его просят точно описать это событие, которое он наблюдал. Что делает этот человек? Напрашиваются два объяснения. С одной стороны, можно сказать, что этот человек вновь активизирует зрительные впечатления, запечатлевшиеся в момент, когда он видел происшествие, и теперь он описывает эти впечатления. Тогда все сказанное им относится к этим зрительным впечатлениям — к внутреннему фильму, который как бы прокручивается заново. Но, с другой стороны, можно также сказать, что этот человек реактивирует определенную расположенность, которую он приобрел в момент наблюдения происшествия и которая в данный момент позволяет ему выполнять определенные ментальные акты. Они прямо направлены на то, что он наблюдал в момент происшествия; поэтому все, что говорит этот человек, направлено на само событие, а не на зрительные впечатления. Следовательно, когда он говорит: «Я помню, как автомобиль на высокой скорости вылетел на улицу» или «Я помню, как автомобиль

прижал велосипедиста к бровке», — эти высказывания направлены на автомобиль, а не на зрительные впечатления об автомобиле.

Оккам присоединился бы ко второму объяснению. Когда человек что-либо вспоминает, он выполняет акты, прямо направленные на ранее схваченное<sup>41</sup>. Он способен это сделать потому, что приобрел определенную расположенность. А такая расположенность есть не особая сущность, а определенная приобретенная способность: способность совершать интенциональные акты, направленные на ранее схваченное. Именно этот момент, по убеждению Оккама, упускают из виду сторонники теории *species*: они считают, что воспоминание возможно только с помощью особых когнитивных сущностей.

Приведенные до сих пор аргументы против теории *species* все имели ярко выраженную эпистемологическую природу. Все они бьют в ту точку, что материальные предметы (даже предметы, схваченные ранее) могут быть *прямыми* объектами познания и акты интеллекта тоже *прямо* направлены на них. Но в текстах Оккама присутствует и еще один, решающий аргумент, обращенный против онтологических оснований теории *species*. В основе этой теории лежит гипотеза о том, что любая материальная вещь обладает двумя аспектами — единичностью и универсальностью. Считается, что аспект единичности презентуется с помощью фантазмы, а аспект универсальности, напротив, — с помощью *species*. Как было показано в § 18, Дунс Скот прямо говорит, что *species* выполняют функцию представления материальной вещи *sub ratione universalis* [с точки зрения универсального]<sup>42</sup>. В действительности эта позиция базируется на том онтологическом допущении, что любой материальный предмет являет в себе два аспекта: с одной стороны, единичность (на основе индивидуирующего «стягивающего

<sup>41</sup> Это касается и представления. *In III Sent.*, q. 3 (OTh VI, 121): «Quia omnia illa quae a philosophis et sanctis doctoribus vocantur phantasmata, simulacra, idola, sunt ipsamet sensibilia prius sensata et post phantasiata, et non species sensibillum. Eundem enim hominem quem prius vidi, nunc imaginor, et non speciem hominis» [«Все то, что философы и святые учителя называют фантазмами, подобиями, образами, суть сами чувственные вещи, прежде почувствованные, а затем воображаемые, а не *species* чувственных вещей. Ибо ныне я представляю себе того же человека, которого видел раньше, а не *species* человека»].

<sup>42</sup> См.: *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 352 (Vat. III, 211–212); *Lectura* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 278 (Vat. XVI, 332).

свойства»), с другой стороны, универсальность (на основе «общей природы»). Именно это допущение отвергает Оккам. В очевидном дистанцировании от Скота он заявляет:

Я утверждаю, что нет двух аспектов, могущих быть репрезентированными в реальности, из коих один репрезентируется фантазии, а другой — интеллекту. Ибо в реальности нет этих двух, то есть стяженной природы и стягивающего свойства, ибо все существующее в реальности единично, как явствует из сказанного ранее в другом месте<sup>43</sup>.

Очевидно, что Оккам считает теорию *species* ошибочной уже потому, что она опирается на ложные онтологические предпосылки. Нет никакой общей природы, которая придавала бы материальной вещи аспект универсальности; поэтому нет нужды и в особом когнитивном вспомогательном средстве, чтобы презентировать этот мнимый аспект. Все, что содержится в материальном предмете, — это индивидуальная субстанция с индивидуальными качествами.

Отсюда вполне ясно, что оккамистская критика теории *species* направлена не только против отдельных деталей или сомнительных следствий этой теории: она ставит под вопрос сами ее основы. Ведь только тот, кто придерживается онтологии, признающей наряду с индивидуальными свойствами также свойства универсальные, вынужден в теории познания постулировать особые вспомогательные средства, которые когнитивно презентировали бы эти универсальные свойства. Тот же, кто исходит из радикально индивидуалистской онтологии, как предлагает Оккам, может обойтись в теории познания без подобных вспомогательных средств<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 303): «...dico quod non sunt duae rationes repraesentabiles in re quarum una repraesentatur phantasiae et alia intellectui. Quia non sunt talia duo in re, natura scilicet contracta et proprietas contrahens, quia quidquid est in re est singulare, sicut patet per praedicta alibi».

<sup>44</sup> То, что этот онтологический момент кардинально значим, можно увидеть и у тех авторов, которые выбрали позицию Скота и защищали теорию *species* от оккамистской критики. Так, Иоанн из Рединга в *Quaestio De necessitate specierum intelligibilium* цитирует то возражение Оккама, что не существует никакого универсального аспекта («*ratio universalis*»), и отвергает это возражение, называя его ложным (ed. Gál, 1969, n. 114, 105). С его точки зрения, нужно придерживаться того онтологического тезиса, что материальные вещи наряду с аспектом единичности являют в себе также аспект универсальности. Поэтому, согласно Редингу, следует принять теорию *species*, так как только она объясняет, каким образом может быть презентирован этот универсальный аспект.

### § 30. Интуитивные и абстрактивные акты

К настоящему моменту вполне ясно, в чем именно видят Оккам и Вудхэм отличие своей теории интенциональности от уже существующих теорий. Они настаивают на том, что в адекватной теории не следует принимать никаких интенциональных предметов и никаких умопостигаемых *species*, так как интенциональные акты в норме направлены прямо на индивидуальные материальные вещи. Однако пока не выяснено, каким образом Оккам и Вудхэм обосновывают этот тезис. Как, по их мнению, могут акты чувствования и мышления направляться на предметы, если не считать эти акты таинственными когнитивными лучами? Как могут они «вцепляться» в предметы? И какова их структура, когда они «вцепляются» в предметы? Оба автора пытаются ответить на эти вопросы, обратившись к теории интуитивных и абстрактивных актов, разработанной Скотом, но по-новому истолкованной. Далее я буду подробно рассматривать эту новую интерпретацию и обсуждать некоторые поставленные ею вопросы. При этом я сосредоточусь на текстах Оккама и ограничусь вопросами, которые важны с точки зрения проблематики интенциональности<sup>45</sup>.

Оккам проводит различие между интуитивными и абстрактивными актами, различая прежде всего два вида когнитивного поведения<sup>46</sup>. Кто выполняет когнитивные акты, говорит он, тот может, с одной стороны, просто схватывать предмет или ситуацию. Конкретно это означает: когда я стою перед деревом, я могу просто схватывать дерево или тот факт, что передо мной находится дерево. Стало быть, схваченное мною может быть либо чем-то несоставным («я схватываю *x*»), либо чем-то составным («я схватываю, что имеет место *x*»). С другой стороны, я могу также принимать или отвергать суждения относительно определенного положения дел. Так, я могу согласиться с тем, что дерево действительно существует и действительно находится передо мной, а могу это оспаривать. В таком случае я направляюсь только на нечто составное, точнее говоря, на пропозицию, выражающую определенное положение дел («я утверждаю или отрицаю, что имеет место *x*»).

<sup>45</sup> В различении двух видов актов Вудхэм примыкает к Оккаму. См.: *Lectura*, prol., q. 2, § 1–8 (I, 34–49).

<sup>46</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 16–17).

Решающий момент заключается в том, что при схватывании и согласии или несогласии речь идет о двух *разных* видах когнитивного поведения, которые необязательно связаны друг с другом<sup>47</sup>. Согласие или несогласие всегда предполагают схватывание, но схватывание необязательно имеет следствием согласие или несогласие. Это становится особенно ясным в тех случаях, когда схватывается объект галлюцинации или сновидения<sup>48</sup>. Так, некто может видеть во сне дерево, не соглашаясь с тем, что дерево реально существует. «Я схватываю *x*» не подразумевает, стало быть, существования *x*.

Оккам обращается к этому важному пункту, дабы определить различие между интуитивными и абстрактивными актами. Он считает, что человек, выполняющий интуитивный акт, схватывает индивидуальную вещь и соглашается с актом суждения о том, что эта вещь существует, если она действительно существует, или что эта вещь не существует, если она не существует. Далее, этот человек также соглашается с тем, что у такой вещи есть определенные контингентные свойства<sup>49</sup>. Оккам иллюстрирует этот тезис на одном примере. Кто выполняет интуитивный акт, направленный на Сократа, тот не только схватывает Сократа (это мог бы сделать также любой, кто просто видит Сократа во сне), но и судит о существовании Сократа и присущем ему цвете и благодаря этому получает определенное знание о Сократе. Этот пример иллюстрирует самый простой случай, когда интуитивный акт направлен на существующий предмет. Наряду с этим имеется также более сложный случай, когда такой акт направлен на несуществующий предмет. Этот второй случай будет рассмотрен ниже. Здесь же мы говорим лишь об общем тезисе Оккама, согласно которому интуитивный акт имеет место тогда, когда акт схватывания соединен с актом сужде-

<sup>47</sup> В *Quodl. V*, q. 6 (OTh IX, 502) Оккам подчеркивает, что схватывание и согласие различаются реально (а не только понятийно).

<sup>48</sup> Сам Оккам приводит в *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 16–17) пример человека, который слышит, но не понимает латинскую фразу и потому не может высказать суждения относительно нее. Строго говоря, здесь речь идет об особом случае простого схватывания. Говоря систематически, следует различать между (а) схватыванием вкупе с языковым пониманием, за которым не следует согласия, и (b) схватыванием без языкового понимания. Оккам сначала приводит пример для (b), а затем нацеливается на (а).

<sup>49</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 31); *Quodl. V*, q. 5 (OTh IX, 496).

ния, причем акт суждения направлен в первую очередь на существование или несуществование схваченного предмета. Стало быть, в интуитивном акте заключены, строго говоря, два акта: схватывание и суждение. Но это не составляет никакой проблемы для Оккама; он прямо указывает на то, что одновременно могут выполняться несколько актов<sup>50</sup>. Все сказанное суммируется следующим образом:

(И) Интуитивный акт имеет место тогда, когда 1) схватывается индивидуальный предмет, 2) формулируется суждение о том, что этот предмет существует, если он существует, или о том, что этот предмет не существует, если он не существует; 3) также выражается суждение о том, что этот предмет обладает определенными контингентными свойствами.

В противоположность этому для абстрактивного акта не требуется никакого суждения — ни о существовании или несуществовании схваченного предмета, ни о приписывании ему контингентных свойств<sup>51</sup>. Следовательно, будет верным следующее:

(А) Абстрактивный акт имеет место тогда, когда 1) схватывается индивидуальный предмет, 2) не формулируется суждение о том, существует ли данный предмет или нет, и 3) также не формулируется суждение о том, что этот предмет обладает определенными контингентными свойствами.

Наряду с этим Оккам принимает во внимание также особый случай абстрактивного акта, в котором с опорой на различные индивидуальные предметы образуется общее понятие<sup>52</sup>. Но этот особый случай важен только в рамках дискуссии об универсалиях<sup>53</sup>. Если оставить его в стороне, то решающее различие между интуитивным и абстрактивным актами состоит в том, что в первом случае,

<sup>50</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 19).

<sup>51</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 31).

<sup>52</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 30).

<sup>53</sup> В этой дискуссии Оккам занимает концептуалистскую позицию, согласно которой в абстрактивном акте образуются только общие понятия, и выступает тем самым против реалистской позиции в отношении универсалий, согласно которой в таком акте могут абстрагироваться общие природы. Подробно об этом см. *In I Sent.*, dist. 2, qq. 4–7 (OTH II, 99–266), и анализ в работах: Adams, 1987, 13–69; Schulthess, 1992, 227–248; Michon, 1994, 299–379.

строго говоря, выполняются два акта, а именно схватывание и суждение, а во втором случае — нет. Следствием двух актов становится, как подчеркивает Оккам, очевидное знание:

...интуитивное знание вещи — это такое знание, в силу которого можно знать, существует вещь или нет, и если существует, интеллект тотчас формулирует суждение о том, что вещь существует, и с очевидностью знает, что она существует<sup>54</sup>.

Применительно к собственному примеру Оккама это означает: когда я выполняю интуитивный акт, направленный на Сократа, я не только схватываю Сократа, но и формулирую исключительно на основе этого схватывания суждение о том, что Сократ существует, и обретаю, таким образом, очевидное знание того факта, что Сократ существует.

С точки зрения проблематики интенциональности в этом определении интуитивных актов и в их разграничении с абстрактивными актами нужно прояснить несколько пунктов. Но сначала следует выявить общие черты этих двух типов актов: ведь именно они показывают, что, хотя Оккам терминологически примыкает к теории Скота, он дает ей новую содержательную интерпретацию. В первую очередь назовем три пункта.

1) Интуитивные и абстрактивные акты направлены не на разные виды сущих и не на разные аспекты одного и того же сущего. Оккам прямо утверждает, что оба типа актов направлены на одни и те же объекты, а именно на индивидуальные предметы<sup>55</sup>. Не в последнюю очередь это следует из оккамистской индивидуалистской онтологии: если существуют только индивидуальные существенности (то есть индивидуальные субстанции и индивидуальные качества), то как интуитивные, так и абстрактивные акты могут быть направлены только на эти существенности. Оккам решительно отвергает скотистскую гипотезу общих природ. Исходя из этого, он отвергает также гипотезу об особых актах, в которых могли бы схватываться общие природы.

<sup>54</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 31): «...notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat rem esse et evidenter cognoscit eam esse...»

<sup>55</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTH I, 38).

- 2) Интуитивные и абстрактивные акты направляются без различия на существующие и несуществующие предметы. Оккам отвергает мнение Скота о том, что интуитивные акты нацеливаются только на существующие и присутствующие предметы, а абстрактивные акты могут быть направлены также на предметы несуществующие и неприсутствующие<sup>56</sup>. Для Оккама решающее значение имеет тот факт, что предметная область интуитивных актов нисколько не уже предметной области абстрактивных актов.
- 3) Интуитивные и абстрактивные акты прямо направляются на свои объекты. В этом пункте Оккам тоже дистанцируется от Скота, который считал, что абстрактивные акты способны нацеливаться на объекты только благодаря особым когнитивным вспомогательным средствам — *species*. Для Оккама такая точка зрения неприемлема, поскольку он отвергает любую разновидность опосредующих существенностей, как было ясно показано в предыдущем параграфе.

По рассмотрении этих трех пунктов становится очевидным: главное различие между интуитивными и абстрактивными актами лежит не в их предметной области и не в способе и средстве, благодаря которым схватывается эта предметная область, а исключительно в том, выполняется ли вдобавок к схватыванию также акт суждения.

Теперь, однако, можно было бы, в перспективе проблематики интенциональности, выдвинуть возражение против стратегии Оккама в целом. Не предполагает ли Оккам заранее, что как интуитивные, так и абстрактивные акты на что-то направлены и поэтому интенциональны, когда утверждает, что обоим типам актов предшествует схватывание того или иного предмета? Ведь схватывать предмет — означает не что иное, как когнитивно направляться на него. Между тем такая когнитивная направленность как раз и нуждается в объяснении: нужно объяснить, почему человек вообще способен в интуитивном или абстрактивном акте направляться на что-либо. Такое объяснение требуется прежде всего там, где, как у Оккама, отвергается теория *species*, объясняющая такую направленность ссылкой на вспомогательное когнитивное сред-

<sup>56</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 33).

ство. Как эта направленность возможна, если нет никаких вспомогательных средств?

На первый взгляд кажется, что Оккам просто игнорирует этот вопрос. Проводя различие между простым схватыванием и суждением, он ограничивается тем кратким утверждением, что имеются акты схватывания, направленные на составные или на несоставные объекты<sup>57</sup>. При этом наличие когнитивного отношения, видимо, уже предполагается. Но если пристальнее взглянуть в тексты, оказывается, что Оккам дает общее объяснение феномену когнитивного отношения. А именно: он утверждает, что оно возможно потому, что имеется причинное отношение. Как интуитивные, так и абстрактивные акты выполняются лишь тогда, когда наличествует причинное отношение. Однако в интуитивных и абстрактивных актах эти причинные отношения различны:

Если говорить с естественной точки зрения, эти виды знания имеют разные производящие причины: производящая причина интуитивного знания есть сама познаваемая вещь, а производящая причина абстрактивного знания — само интуитивное знание или некий хабитус, склоняющий к абстрактивному знанию, как будет сказано в другом месте<sup>58</sup>.

Очевидно, интуитивный акт, а с ним и интуитивное знание производятся в силу того, что определенный предмет действует в качестве производящей причины. При этом в норме речь идет об индивидуальном, материальном предмете с индивидуальными свойствами. Правда, следует подчеркнуть, что производящая причина представляет собой такой предмет лишь в обычном случае. Но есть и такие интуитивные акты, которые причиняются исключительно наличием определенного эмоционального состояния. Когда, например, некто пребывает в печали или в радости, само наличие печали или радости служит производящей причиной того, что человек выполняет интуитивный акт в отношении такого

<sup>57</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 16): «...inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum...» [«...актов интеллекта два, из которых один — акт схватывания, и он выполняется в отношении всего, что способно завершать акт мыслительной потенции, как составного, так и несоставного...»]

<sup>58</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 61): «Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa efectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem efectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam, sicut alias dicitur».

состояния. В этом случае нет никакого причинного отношения к материальному предмету<sup>59</sup>. Кроме того, не следует упускать из виду случаи, когда акт причиняется непосредственно Богом. Действительно, Бог способен осуществить все, что не противоречит самому себе; поэтому в приведенной цитате Оккам подчеркивает, что причинное условие остается в силе, только *naturaliter loquendo* («если говорить с естественной точки зрения») <sup>60</sup>. Если же принять во внимание также сверхъестественную точку зрения, то придется признать, что интуитивный акт может выполняться и помимо воздействия материального предмета как производящей причины и что абстрактивный акт может выполняться, даже если ему не предшествовало никакого интуитивного акта.

Если же, однако, ограничиться областью естественных процессов, то остается в силе условие, согласно которому интуитивный акт возможен, только если материальный предмет выступает в качестве производящей причины, а абстрактивный акт возможен, только если производящей причиной служат интуитивный акт или определенная расположенность. Но такое условие тотчас ставит нас перед вопросом: как может материальный предмет выступать в качестве производящей причины? Как может нечто материальное воздействовать на нематериальный интеллект и порождать в нем некий акт? Оккам отвечает на этот вопрос ссылкой на то, что материальный предмет сначала воздействует на внешние чувства и производит в них определенное следствие (некое «напечатленное качество» в том или ином органе чувства). В результате во внутренних чувствах тоже производится определенное следствие, а именно чувственный акт представления<sup>61</sup>, который, в свою очередь, имеет конечным следствием продуцирование акта в интеллекте. Стало быть, материальный предмет всегда воздействует на интеллект опосредованно, через чувства. Но, несмотря на это, в качестве производящей причины выступает сам предмет, а не какой-

<sup>59</sup> Оккам прямо ссылается на такой случай в *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 28–29).

<sup>60</sup> См. также *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 37): «...Deus per idem totaliter potest causare utramque notitiam...» [«...Бог абсолютно через одно и то же может причинить оба вида знания...»]

<sup>61</sup> Отсюда сначала производится, строго говоря, чувственный интуитивный акт, на основе которого затем выполняется интеллектуальный интуитивный акт. См. *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 25–26); о внешних и внутренних чувствах см. *In III Sent.*, q. 3 (OTh VI, 98–129).

либо его внутренний заместитель. Оккам прямо опровергает то мнение, что предмет служит причиной лишь отображения, или *species*, которая вызывает в интеллекте определенный акт и выступает объектом этого акта. В таком отвержении любых промежуточных инстанций вновь дает о себе знать позиция прямого гносеологического реализма, отчетливо выявленная уже в предыдущих параграфах: акты интеллекта при соответствующих чувственных воздействиях *прямо* причиняются предметами и поэтому *прямо* направляются на них. Вдобавок вновь обнаруживается, что Оккам не видит принципиальной несовместимости между материальной и нематериальной областями. С его точки зрения, не требуется никаких особых существенностей, которые посредничали бы между материальными вещами и нематериальным интеллектом.

Ссылка Оккама на причинное отношение между материальным предметом и интеллектом ставит и еще один вопрос: являются ли материальные предметы единственными причинами интуитивного акта? В некоторых местах Оккам, казалось бы, отвечает на этот вопрос утвердительно. Так, в приведенном выше фрагменте он называет материальный предмет единственной «сущностной причиной» интуитивного акта<sup>62</sup>, а в другом месте говорит, что такой акт непосредственно причиняется предметом<sup>63</sup>. Но отсюда создается впечатление, что в вопросе об интенциональности он занимает неудовлетворительную, а именно упрощенно-каузалистическую позицию: интенциональные акты (особенно интуитивные акты) возникают только и исключительно через воздействие материальных вещей, помимо какой бы то ни было активности интеллекта. Кажется, что интеллект ведет себя чисто пассивно: акты производятся в нем как бы автоматически, без всякого активного участия в их продуцировании с его стороны.

Если исходить из этих фрагментов, где Оккам говорит исключительно об отношении причинности, то можно было бы действительно подумать, что он придерживается этой неудовлетворительной позиции. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в новейших исследованиях его упрекают в чисто пассивном, причинно

<sup>62</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 61).

<sup>63</sup> *Quodl.* IV, 17 (OTh IX, 381): «...illa [sc. notitia intuitiva] causatur immediate a re...» [«...оно [интуитивное знание] причиняется непосредственно вещь...»]

детерминированном понимании интеллекта<sup>64</sup>. Однако такой упрек упускает из виду один важный момент: Оккам прямо утверждает, что материальные предметы представляют собой лишь частичную причину. Так, говоря о чувственном восприятии, он замечает, что, хотя предмет и является совершенной причиной возникновения «напечатленного качества» в органе чувства, в продуцировании акта чувствования он лишь частичная причина<sup>65</sup>: второй необходимой причиной является чувственная способность. Действительно, только когда материальная вещь и способность чувствования действуют *вместе*, возникает акт чувствования, точно направленный на эту вещь. То же касается интеллекта: только когда вещь и интеллектуальная способность действуют *вместе*, возникает интуитивный акт<sup>66</sup>. Таким образом, воздействие предмета — необходимое, но недостаточное условие для продуцирования интуитивного акта. Если бы интеллект был пассивным, как автомат, в нем вряд ли мог бы возникнуть акт, направленный на определенный предмет. Это ясно хотя бы из одного простого обстоятельства, прямо не упоминаемого у Оккама: человек по большей части находится в отношении ко множеству вещей, воздействующих на его чувства и потому выступающих в качестве производящих причин. Чтобы иметь возможность нацелиться на конкретный предмет, интеллект должен сосредоточиться именно на этом предмете и задействовать именно те чувственные впечатления, которые восходят к этому предмету. Но это возможно лишь потому, что интеллект *активен* и сосредоточивается на одном определенном предмете.

Еще один довод говорит в пользу активности интеллекта. Когда интеллект образует интуитивный акт, он, строго говоря, выполняет (как уже было сказано) два акта: акт схватывания и акт согласия. Схватывание причиняется материальными предметами, то есть воздействием на чувства; однако согласие, которое есть не что иное, как акт суждения, не может причиняться подобным образом. Не может оно причиняться и воздействием чувств на интеллект.

<sup>64</sup> Например, Stump, 1999, 192. Также Michon, 1994, 130, говорит о «чистой пассивности» интеллекта.

<sup>65</sup> См.: *In III Sent.*, q. 3 (OTh VI, 111).

<sup>66</sup> См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 268): «Intellectus autem agens cum obiecto sunt agentia sufficientia respectu illius cognitionis» [«Активный интеллект, действующий вместе с объектом, суть достаточные деятели по отношению к этому познанию»].

Оккам прямо утверждает, что ни один акт чувственной души не может быть непосредственной и ближайшей причиной акта суждения интеллектуальной души<sup>67</sup>: только и исключительно то, что пребывает в интеллектуальной душе, способно причинять такой акт. В действительности это означает, что материальные предметы, вернее, их воздействия на чувства, не могут прямо причинять акт суждения; скорее интеллект должен сам выполнить такой акт, а именно тогда, когда имеет место соответствующий акт схватывания. Стало быть, когда я вижу дерево, само дерево неспособно вызывать во мне интуитивный акт, которым я согласился бы с существованием дерева. Здесь нужно различать по меньшей мере два причинных процесса: 1) дерево воздействует на мои чувства и причиняет во мне акт схватывания; 2) при наличии акта схватывания интеллект порождает акт суждения<sup>68</sup>. Хотя эти два процесса по большей части совершаются вместе и феноменологически едва ли могут быть разделены, их следует, однако, различать структурно. Это означает, естественно, что различать надо также две причины. Материальный предмет — не единственная причина интуитивного акта<sup>69</sup>.

В дополнение к сказанному нужно принять во внимание также один важный момент, тоже свидетельствующий против упрощенной каузалистической позиции. Оккам подчеркивает, что суждение согласия всегда направлено на положение дел, которое выражено в некотором высказывании, то есть в пропозиции. Но такое высказывание может быть истинным или ложным. Почему же

<sup>67</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 2): «...nullus actus partis sensitivae est causa immediata proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus [...] Sed respectu alicuius actus iudicativi sufficienter ea quae sunt in intellectu...» [«...никакой акт чувствующей части не является непосредственной и ближайшей причиной, ни частичной, ни всецелой, акта суждения самого интеллекта... [...] Но в отношении некоторого акта суждения достаточно того, что пребывает в интеллекте...»]

<sup>68</sup> Так как Оккам явно проводит различие между чувственным и интеллектуальным схватыванием, следует говорить даже о трех причинных процессах: во-первых, материальный предмет причиняет чувственное схватывание; во-вторых, оно причиняет интеллектуальное схватывание; в-третьих, интеллектуальное схватывание причиняет акт суждения. Тот факт, что интеллектуальные суждения причиняются именно интеллектуальными схватываниями, а не просто материальными предметами или чувственными схватываниями, Оккам подчеркивает в *Quodl.* V, 6 (OTh X, 502).

<sup>69</sup> Поэтому в *Quaestiones variae*, q. 5 (OTh VIII, 159), Оккам прямо называет интеллект «causa intellectionis» (причиной интеллектуального акта). Однако при этом он уточняет, что интеллект является отнюдь не производящей причиной, а лишь «causa materialis».

в одних определенных ситуациях образуется истинное высказывание, а в других — ложное? И почему в одних определенных ситуациях мы соглашаемся с истинным высказыванием, а в других — с ложным? Ответ Оккама ясен: не потому, что в одних ситуациях в силу причинного автоматизма порождается истинное высказывание, а в других — ложное; и не потому, что в одних ситуациях в силу причинного автоматизма мы соглашаемся с истинным высказыванием, а в других — с ложным. Основание лежит глубже:

Поэтому я говорю, что причина, по которой образуется пропозиция скорее истинная, чем ложная, утвердительная, чем отрицательная, есть воля, ибо воля волит образовать одну, а не другую<sup>70</sup>.

Этимими словами Оккам указывает на то, что акт суждения требует *активной* инстанции. Когда я, например, стою перед деревом и вижу, что у него зеленые листья, во мне не просто образуются в силу причинного автоматизма высказывания «дерево имеет зеленые листья» или «дерево существует» и я вовсе не автоматически сужу о том, что эти высказывания истинны. Высказывания образуются лишь тогда, когда я *хочу* их образовать; и соответствующие суждения тоже образуются лишь тогда, когда я *хочу* судить. Правда, воздействие дерева на мои органы чувств и воздействие чувств на интеллект составляют необходимое условие того, чтобы я вообще был в состоянии формулировать высказывания и составлять суждения. Но эти причинные отношения сами по себе еще не порождают ни высказываний, ни актов суждения: всегда требуется еще воля в качестве активной инстанции.

Этот пункт важен не только для теории суждения Оккама, но и для всей его теории интенциональности<sup>71</sup>. Правда, эта теория подчеркивает значимость отношения причинности между материальными предметами и интеллектом, причем такого отношения причинности, в которое не вклиниваются промежуточные когнитивные существенности. Вдобавок она настаивает на том, что причинность следует понимать в смысле производящей, а не фор-

<sup>70</sup> *Quaestiones variae*, q. 5 (OTh VIII, 170): «Ideo dico quod causa quare plus formatur propositio vera quam falsa, affirmativa quam negativa, est voluntas quia voluntas vult unam formare et aliam non».

<sup>71</sup> О его значении для теории суждения, в которую здесь не место углубляться, см.: Perler, 1992, 236–237.

мальной причины. Интеллект не принимает в себя форму материального предмета и не становится формально тождественным ему. Но, несмотря на такое акцентирование причинно-производящего отношения, эта теория вовсе не исходит из упрощенного тезиса о том, что материальный предмет якобы способен автоматически вызывать интенциональный акт, более того, акт, содержащий к тому же компоненты суждения. Она учитывает тот факт, что в норме такой акт может выполняться, только если, с одной стороны, имеется воздействие материального предмета, а с другой стороны, активированы чувственная способность, интеллект и прежде всего воля. Коротко говоря, эта теория не сводит интенциональность к простому причинному механизму.

Теперь мы должны рассмотреть следующую проблему, непосредственно проистекающую из определения интуитивных и абстрактных актов. Оба типа актов, подчеркивает Оккам, могут быть направлены также на несуществующие объекты. Относительно абстрактных актов это утверждение непосредственно понятно: когда человек схватывает некий предмет, не формулируя суждения о его существовании, это, как правило, происходит в тех случаях, когда он просто представляет себе несуществующую (или больше несуществующую) вещь. Но почему Оккам считает, что интуитивные акты тоже способны направляться на несуществующие объекты? Ведь такие акты всегда заключают в себе суждение о существовании схватываемых предметов, а суждение о существовании представляется возможным лишь при их действительном существовании. В обоснование своего на первый взгляд нелепого мнения Оккам ссылается на божественное всемогущество: даже когда предмет вообще или более не существует, интуитивный акт способен направляться на него, потому что Бог способен сохранять такой акт<sup>72</sup>.

Такое обоснование вызвало ожесточенные споры между исследователями прежних времен. Некоторые упрекали Оккама в том, что этой позицией он широко распахивает ворота скептицизму<sup>73</sup>. Как можем мы быть уверены, спрашивали они, что наши интуитивные акты действительно направлены на существующие вещи, коль скоро Бог в любое мгновение может вмешаться и сотворить

<sup>72</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 38–39).

<sup>73</sup> Например, так считали Пежи и Жильсон, о чем подробно говорится у Adams, 1987, 588–594. См. также критическое рассмотрение в Lee, 2001.

или сохранить такие акты даже при несуществовании предмета? Допустим, в интуитивном акте я мыслю звезду<sup>74</sup>. Не может ли быть так, что, по моему суждению, звезда существует, хотя в действительности и на самом деле она не существует? Не может ли быть так, что Бог лишь вводит меня в заблуждение видимостью звезды и я формулирую ложное суждение? Подобные вопросы, вновь и вновь поднимавшиеся в исследовательской литературе, могут быть, однако, сразу же отброшены<sup>75</sup>. Теория Оккама не приводит к скептицизму по меньшей мере по двум причинам:

- 1) Во-первых, следует обратить внимание на то, что, согласно оккамовскому определению интуитивных актов, человек лишь тогда судит, что предмет существует, когда он действительно существует, и лишь тогда судит, что предмет не существует, когда он действительно не существует<sup>76</sup>. Оккам прямо исключает тот случай, когда, по чьему-то суждению, предмет существует, хотя он не существует. Стало быть, если бы Бог своим вмешательством вызвал во мне интуитивный акт несуществующей звезды, я бы правильно судил, что звезда не существует. Согласно теории Оккама, Бог — вовсе не *genius malignus*, обманывающий людей и пробуждающий в них ложные суждения.
- 2) Во-вторых, Оккам подчеркивает, что посредством интуитивных актов обретается очевидное знание. Но это знание всегда представляет предмет таким, каков он на самом деле, и приводит к истинным высказываниям о предмете<sup>77</sup>. Было бы противоречивым, если бы некто обладал на основе интуитивного акта

<sup>74</sup> Сам Оккам приводит этот пример в *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 39).

<sup>75</sup> Bohner, 1948, первым отбросил упрек Оккаму в скептицизме. Большинство новейших авторов опираются на это исследование. См. в особенности Adams, 1987, 588–601, и Tachau, 1988, 123–129, а также дискуссию в позднейшей литературе, Perler, 1992, 244–258.

<sup>76</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 31): «...notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse [...] Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse» [...интуитивное знание вещи — это такое знание, в силу которого можно знать, есть вещь или нет; так что, если вещь есть, интеллект тотчас судит о том, что она есть [...]. И если бы имелось такое совершенное знание несуществующей вещи, сохраненное божественной мощью, то в силу этого несоставного знания оно точно так же с очевидностью познавало бы, что этой вещи нет».

<sup>77</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 5).

очевидным знанием о несуществующей звезде, однако высказывал бы ложное суждение о том, что она существует. Когда имеется очевидное знание, тогда формулируется истинное суждение о том, что звезда не существует.

Эти два соображения показывают, что Оккам не придерживается скептической позиции ни эксплицитно, ни имплицитно. Они также свидетельствуют о том, что, безусловно, нельзя проводить прямой линии от оккамистского всемогущего Бога к декартовскому «злому гению» (*genius malignus*)<sup>78</sup>. Несмотря на это, некоторые вопросы все еще остаются открытыми. Во-первых, встает общий вопрос о том, чего хочет добиться Оккам своим спорным тезисом о возможности интуитивных актов, направленных на несуществующие предметы, если он не имеет в виду утвердить скептическую позицию. Какой цели служит этот тезис? Во-вторых, встает вопрос о том, отличаются ли чем-нибудь акты, направленные на несуществующие предметы, от актов, направленных на предметы существующие. Затрагивает ли это различие структуру или феноменологическую сторону актов? Наконец, в-третьих, встает вопрос о том, каково значение этого тезиса в целом для проблемы интенциональности. Представляет ли он собой всего лишь некое второстепенное утверждение или стоит в центре всей дискуссии?

В поисках ответа на первый вопрос следует прежде всего представить себе в общем виде функцию аргументации, основанной на неограниченном всемогуществе Бога. Как показал в многочисленных исследованиях В.-Ж. Куртене, подобная аргументация вовсе не имеет цели — указать на фактическое вмешательство Бога в естественные процессы (в том числе в процессы когнитивные). Скорее она служит описанию области логически возможного и ее отличению от области фактически возможного<sup>79</sup>. Ибо фактически возможно все, что может иметь место на основе естественных когнитивных процессов в естественных условиях. Так, некто может фактически лишь тогда выполнить интуитивный акт, направленный на звезду, когда звезда действительно существует и когда она действительно нахо-

<sup>78</sup> Это возражение следует обратить против Blumenberg, 1988, 205–233, который считал, что так называемый кризис достоверности берет начало у Оккама и достигает кульминации в картезианском аргументе от *genius malignus*.

<sup>79</sup> См.: Courtenay, 1985 и 1990.

дится в отношении причинности к этому некто. От фактически возможного Оккам отличает то, что возможно лишь логически. Даже если нет никакой звезды, человек может выполнить интуитивный акт, направленный на звезду, ибо с логической точки зрения существование звезды не связано с интуитивным актом необходимой связью. А если нет необходимой связи, Бог может вмешаться и произвести или сохранить акт даже в отсутствие звезды. Это означает лишь то, что Бог *может* так сделать, поскольку такое вмешательство лежит в области логически возможного. Но это не означает, что Бог фактически так делает, то есть постоянно вмешивается в область фактически возможного, ломая любое естественное познание. Обращаясь к божественному всемогуществу, Оккам вовсе не хочет ввести божественный произвол в теорию познания. Он лишь хочет обратить внимание на то, что в этой теории нужно учитывать не только фактически, но и логически возможное. В таком рассмотрении тезис о возможности интуитивных актов в отношении несуществующих объектов служит прежде всего общей цели — не ограничивать заранее взгляд на эпистемологические дискуссии (как и на другие философские дискуссии) только фактически возможным.

Теперь нужно рассмотреть еще одну цель, на которую в предыдущих исследованиях почти не обращали внимания<sup>80</sup>. Оккам подчеркивает, что Бог потому может сохранить интуитивный акт, когда соответствующий предмет больше не существует, что акт есть абсолютное сущее (*res absoluta*). А в отношении любого абсолютного сущего действует то основоположение, что в силу божественного всемогущества такое сущее способно существовать без любого другого абсолютного сущего<sup>81</sup>. Обращаясь к этому основоположению, Оккам явно имеет в виду следующий онтологический момент: интуитивный акт — не реляционное сущее, способное существовать только при условии, что существует соответствующий термин отношения — материальный предмет, на который направлен акт. Скорее он представляет собой абсолютное сущее, которое в своем существовании не зависит от термина отношения. Если принять во вни-

<sup>80</sup> Исключение составляет Kaufmann, 1994, 217.

<sup>81</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 38): «...omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa» [...любая абсолютная вещь, отличная по месту и субъекту от другой абсолютной вещи, может благодаря абсолютному божественному могуществу существовать без этой вещи].

мание эту аргументацию, оказывается, что Оккам преследует прежде всего онтологическую цель. В противоположность некоторым своим современникам (например, Франциску Майроннскому), которые видели в интуитивных актах реляционные сущие, он настаивает на том, что в данном случае речь идет об абсолютных сущих<sup>82</sup>. Перед лицом этой аргументации представляется сомнительным, что Оккам преследовал в первую очередь эпистемологическую цель. Скорее подобная цель (то, что теория интуитивных актов приложима также к области несуществующих объектов) оказывается следствием исходной онтологической цели<sup>83</sup>.

Теперь перейдем ко второму вопросу — о различии между актами, направленными на существующее, и актами, направленными на несуществующее. В раннем *Комментарии к Сентенциям* Оккам указывает на только что названное различие: акты, направленные на существующее, сопровождаются суждением о существовании соответствующих предметов; напротив, акты, направленные на несуществующее, сопровождаются суждением о несуществовании предметов. Однако в более поздних «*Quodlibeta*» [«Вопросах о чем угодно»] он предлагает дифференцированное объяснение, источником которого послужило возражение со стороны Уолтера Чаттона. Аргументация Чаттона выстраивается следующим образом<sup>84</sup>: если интуитивный акт, направленный на нечто несуществующее, всегда сопровождается суждением о том, что соответствующий предмет не существует, то Бог, очевидно, не в силах произвести такой интуитивный акт, в котором предмет казался бы существующим, хотя он не существует. Но это означало бы недопустимое ограничение всемогущества Бога. Действительно, в области, подвластной божественному всемогуществу, лежит все логически возможное, то есть все то, что не заключает в себе противоречия.

<sup>82</sup> О Франциске Майроннском см. Maurer, 1990. Как было показано в § 23, еще прежде Оккама Петр Авреол оспаривал реляционный характер интуитивных актов.

<sup>83</sup> Онтологическая цель ясно обнаруживается в учении о категориях, в котором Оккам настойчиво оспаривает наличие реляционных сущих. См. *Expositio in librum Praedicamentorum*, 12 (OPh II, 238–248), и подробный анализ в Henninger, 1989, 119–149. Тезис, согласно которому интенциональные акты — вовсе не реляционные сущие, есть не что иное, как приложение общего тезиса о том, что категория отношения не есть категория реальных сущих.

<sup>84</sup> См.: Chatton. *Reportatio et lectura super Sententias*, prol., q. 2, art. 3 (ed. Way, 1989, 98–99). Оккам приводит это возражение в *Quodl.* V, q. 5 (OTh IX, 496).

Но продуцирование интуитивного акта, в котором предмет казался бы существующим, хотя он не существует, не включает в себе противоречия; стало быть, такой акт должен быть возможным.

На это возражение Оккам отвечает, что вообще было бы противоречием, если бы Бог являл в интуитивном акте предмет как существующий, хотя он не существует. Действительно, из интуитивного акта проистекает очевидное знание, а всякий обладающий очевидным знанием всегда производит истинные высказывания. Но если бы некто произвел интуитивный акт, направленный на несуществующий предмет *x*, он должен был бы, с одной стороны, произвести истинное высказывание «*x* не существует», а с другой стороны, произвести ложное высказывание «*x* существует», коль скоро *x* представлялся бы ему существующим. Это было бы очевидным противоречием. Чтобы его избежать, следует, согласно Оккаму, придерживаться того утверждения, что Бог не может явить нам в интуитивном акте предмет как существующий, если он не существует. В то же время Оккам признает:

Однако Бог может причинить акт верования, которым я верю, что передо мной присутствует отсутствующая вещь. И я утверждаю, что такое верующее познание будет абстрактивным, а не интуитивным. И в таком акте веры вещь может представляться присутствующей, когда она отсутствует, — но не в очевидном акте<sup>85</sup>.

В основе такого объяснения лежит подспудное различие двух когнитивных установок. С одной стороны, имеется простое мнение (*credere*), которое в случае божественного вмешательства может оказаться ложным. С другой стороны, имеется интуитивное, очевидное, познание (*cognoscere*), которое не может быть ложным. Даже Бог не в состоянии произвести интуитивное и очевидное познание, которое было бы ложным. Поэтому Оккам в приведенной цитате прямо говорит, что Бог может причинить акт мнения, но не познания. Следовательно, решающий пункт состоит в том, что мы, как когнитивные субъекты, способны различать эти две установки. Когда я просто придерживаюсь того мнения, что звезда существует, тогда я сознаю, что это всего лишь мнение, и не считаю его

<sup>85</sup> *Quodl.* V, q. 5 (OTh IX, 498): «Tamen Deus potest causare actum creditivum per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva; et ex talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, non tamen per actum evidentem».

интуитивным и очевидным знанием. Когда же я, напротив, в интуитивном акте с очевидностью познаю наличие звезды, то сознаю, что знаю это благодаря интуитивному акту. Так исключается смешение этих двух установок, а тем самым и заблуждение<sup>86</sup>.

Замечание Оккама о том, что простое мнение есть абстрактивный акт, повлекло за собой в исследовательской литературе следующее весьма распространенное противопоставление: интуитивные акты приводят к очевидному познанию и поэтому являются безошибочными; абстрактивные акты, напротив, приводят к неочевидному познанию и, вообще говоря, могут быть обманчивыми<sup>87</sup>. Но при ближайшем рассмотрении такое противопоставление оказывается неверным по многим основаниям<sup>88</sup>.

- 1) Во-первых, следует обратить внимание на то, что абстрактивный акт, о котором говорит Оккам в приведенной цитате, — это не ошибочный акт. Ведь речь идет об акте чистого мнения, а кто выполняет такой акт, тот одновременно сознает, что он просто мнит нечто. Ошибочным этот акт был бы лишь в том случае, если бы от человека, его выполняющего, было скрыто, что он мнит нечто несуществующее. Но именно этого избегает Оккам, когда говорит именно о мнении, а не об убежденности. (Для сравнения: кто просто мнит, что Джон Кеннеди все еще жив, но сознает, что это всего лишь мнение, тот не является жертвой ошибочного акта. Он был бы ею лишь в том случае, если бы непоколебимо был убежден, что Джон Кеннеди все еще жив.) Пока некто сознает, что он просто мнит нечто и тем самым выполняет акт низшей эпистемической ценности, он сознает и то, что его мнение нуждается в подтверждении.
- 2) Во-вторых, замечание Оккама не оправдывает того поспешного вывода, что *любые* абстрактивные акты могут быть ошибочными. В его высказывании речь идет лишь об одном опреде-

<sup>86</sup> Правда, нужно признать, что Оккам в тексте не утверждает прямо, что смешение исключено. Но тот факт, что он проводит точное терминологическое различие между *credere* и *cognoscere* и что *credere* к тому же отличается от интуитивного акта тем, что является актом абстрактивным, указывает на то, что Оккам ясно отличает друг от друга оба вида актов и не допускает смешения между ними.

<sup>87</sup> См. Adams, 1970, 391, и 1987, 506, прим. 59, а также список многих других авторов в Karger, 1999, 224, прим. 46.

<sup>88</sup> Karger, 1999, тоже критикует это противопоставление, но приводит отчасти другие основания.

ленном абстрактивном акте, а именно о том, который производится Богом. Но такой акт причиняется Богом непосредственно и не опирается на какое-либо конкретное схватывание. Однако в «естественном случае», когда Бог не вмешивается, в основе абстрактивного акта всегда лежит некое схватывание; более того, он и есть схватывание. Выполнять абстрактивный акт по определению означает не что иное, как схватывать предмет, не формулируя суждения о его существовании или несуществовании. В таком естественном случае абстрактивный акт вполне допустим и никоим образом не ошибочен. Было бы губительным безоговорочно отождествлять особый случай прямого продуцирования со стороны Бога с нормальным выполнением абстрактивного акта.

- 3) Точно так же замечание Оккама не оправдывает того вывода, что *все* интуитивные акты безошибочны. Они безошибочны лишь тогда и лишь тогда ведут к очевидному познанию, когда имеются в наличии требуемые когнитивные условия. Если же таких условий нет, они могут, вообще говоря, оказаться ошибочными. Оккам сам приводит тому пример<sup>89</sup>. Кто видит некий предмет в зеркале и выполняет интуитивный акт, направленный на этот предмет, тот может обрести очевидное знание лишь об отдельных свойствах предмета. О тех свойствах, которые невидимы, он не может обрести никакого знания, а о тех, которые видятся с искажениями, может обрести только неверное знание. Полное и очевидное знание возможно лишь тогда, когда предмет видится прямо и без искажений.

Этот последний пункт высвечивает важное основоположение Оккама. Различением интуитивного и абстрактивного актов он не пытается установить область абсолютно безошибочных актов и отграничить ее от области ошибочных актов. Напротив, он исходит из тезиса, что *при надлежащих условиях* все когнитивные акты, как абстрактивные, так и интуитивные, достоверны. Ибо в интеллекте в принципе не следует полагать ничего, что вводит в заблуждение<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> См.: *In III Sent.*, q. 2 (OTh VI, 97).

<sup>90</sup> Оккам исходит из принципа: «*Illud quod ponit intellectum in errore non debet poni in intellectu*» [«То, что вводит интеллект в заблуждение, не следует полагать находящимся в интеллекте»]. См.: *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 281).

Но это основоположение действительно именно в качестве принципа. Интеллект работает достоверно лишь при соответствующих условиях и генерирует достоверные акты. В одних случаях эти акты таковы, что включают в себя схватывания и суждения о существовании или несуществовании схватываемых объектов (интуитивные акты); в других случаях они таковы, что включают в себя только схватывания (абстрактивные акты). Но оба типа актов в принципе достоверны, и оба могут при особых обстоятельствах оказаться вводящими в заблуждение — когда, например, им предшествуют чувственные иллюзии или когда интеллект ограничен в своей деятельности. Но даже в случае божественного вмешательства производятся в принципе достоверные акты, то есть либо интуитивные акты, в которых о несуществующих объектах формулируется суждение как о несуществующих (согласно *Комментарию* к «Сентенциям»), либо абстрактивные акты, в которых просто мнится, что несуществующие объекты существуют (согласно *Quodlibeta*). Но мнение явно отличается от знания.

Теперь в заключение следует обратиться к третьему из поставленных выше вопросов: каково значение тезиса Оккама о том, что даже несуществующие предметы могут быть объектами интуитивных актов, для оккамистской теории интенциональности? Находится ли он в центре этой теории или занимает в ней лишь маргинальную позицию? Интенсивные научные дискуссии XX в. могут создать впечатление, что он играет в ней центральную роль. Однако такое впечатление нуждается в критическом подтверждении. Действительно, центральное значение этому тезису придали в первой половине XX в. Э. Жильсон и А. Пежи, так как они считали, что в нем обнаруживаются скептические тенденции. Ф. Бенер и многие позднейшие исследователи решительно отвергли эту ошибочную интерпретацию, но равным образом концентрировались на этом тезисе. Таким образом, как критики, так и защитники Оккама считают данный тезис центральным. Однако если принять во внимание, что тезис этот вовсе не является скептическим или антискептическим, но представляет собой прежде всего следствие из онтологического тезиса (о том, что интуитивные акты суть абсолютные, а не реляционные сущности), то вряд ли можно по-прежнему считать его центральным. К тому же надо заметить, что сам Оккам вводит его отнюдь не как центральный тезис. Он

называет его лишь побочным тезисом (королларием) и рассуждает о нем скупо, на одной странице<sup>91</sup>.

В центре оккамистской теории стоит не тезис о возможности интуитивных актов, направленных на несуществующие предметы, а тезис, который сам Оккам вводит в качестве главного: интуитивные акты в норме направлены на существующие предметы и отличаются от абстрактивных актов тем, что вдобавок к акту схватывания содержат в себе также акт суждения. Применительно к проблематике интенциональности это означает, что Оккам проводит различие между двумя типами интенциональных актов, а именно между теми, которые сопровождаются суждением о существовании и свойствах объектов (и тем самым делают возможным знание об этих объектах), и теми, которые выполняются без такого суждения. Но оба типа актов возможны лишь тогда, когда имеется причинное отношение к существующим предметам. Если бы такого отношения не было, интуитивные акты не выполнялись бы (по крайней мере, *naturaliter loquendo*, в естественном порядке). А значит, не выполнялись бы и абстрактивные акты, которыми всегда предполагаются акты интуитивные. Оккам подчеркивает, что направленность на объекты обеспечивается только причинным отношением к существующим предметам. Его побочный тезис, согласно которому в особых обстоятельствах причинное отношение может замещаться божественным вмешательством, не должен отвлекать внимания от этого центрального утверждения.

### **§ 31. Интенциональные акты как естественные знаки**

Итак, мы выяснили, что, согласно Оккаму, мы потому можем направляться на объекты, что наш интеллект в состоянии выполнять акты схватывания как фундаментальные акты. Кроме того, было показано, что такие акты возможны благодаря наличию естественного причинного отношения к материальным предметам. Но можно было бы спросить: каким образом мы схватываем материальные предметы при выполнении этих актов? В первом приближении напрашивается ответ в негативной перспективе: мы, ко-

<sup>91</sup> См. *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 38), где Оккам прямо говорит о «corollarium».

нечно, схватываем материальные предметы не тогда, когда производим их внутренние отображения, и не тогда, когда продуцируем *species*, или интенциональные дубликаты. В § 29 уже было ясно показано, что Оккам категорически отрицает опосредующие существенности. Тогда в силу чего мы способны схватывать предметы? Недостаточно просто указать на сам факт того, что мы в состоянии непосредственно их схватывать. Удовлетворительная теория интенциональности должна объяснить, как именно мы способны их схватывать напрямую.

Оккам в принципе признает, что в объяснении здесь зияет лакуна. В ранних работах (особенно в *Комментарии к «Сентенциям»*) он попытался заполнить эту лакуну, обратившись, подобно Петру Авреолу, к теории интенциональных объектов<sup>92</sup>. Но уже в *Комментарии к «Об истолкованиях»* он приводит другое объяснение, которое воспроизводит и различным образом разрабатывает также в позднейших сочинениях. Мы схватываем предметы, считает он отныне, когда образуем ментальные термины, которые замещают предметы, будучи их естественными знаками. Ментальные термины — это не какие-то особые существенности вдобавок к актам схватывания; напротив, они и есть сами акты схватывания. Или, другими словами, схватывать предметы — означает образовывать ментальные термины, которые их замещают: термины, которые могут затем использоваться в ментальных предложениях. В одном месте Оккам лаконично утверждает следующее:

Итак, я говорю, что кто желает придерживаться указанного мнения, тот может предположить, что интеллект, схватывая единичную вещь, образует в себе понятие, которое есть понятие только этой единичной вещи. И оно называется претерпеванием души, по природе способным подставляться [*supponere*] вместо этой единичной вещи<sup>93</sup>.

В этом высказывании особенно примечательны два момента. Во-первых, Оккам подчеркивает, что сам акт познания есть претерпевание души (*passio animae*), или, как он говорит в другом месте, понятие (*conceptus*), то есть интенция (*intentio*), или менталь-

<sup>92</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 2, q. 8 (OTh II, 271–281).

<sup>93</sup> *Expositio in librum Perihermeneias*, prooemium (OPh II, 352): «Dico igitur quod qui vult tenere praedictam opinionem potest supponere quod intellectus apprehendens rem singularem elicit unam cognitionem in se quae est tantum istius singularis, et vocatur passio animae, potens ex natura sua supponere pro illa singulari».

ный термин<sup>94</sup>. Стало быть, акт схватывания и постижения предмета не есть нечто доконцептуальное, позволяющее на втором шаге образовать понятие предмета. Сам акт уже имеет понятийную структуру. Во-вторых, бросается в глаза, что Оккам прямо говорит: акт может подставляться вместо предмета. Под подстановкой, суппозицией, он понимает функцию термина (в первую очередь ментального, во вторую также письменного или устного), когда он употребляется в предложении и служит знаком чего-либо<sup>95</sup>. Так, ментальный термин «Сократ» в предложении «Сократ бел» выполняет функцию подстановки вместо личности Сократа. Обращая внимание на эту функцию, Оккам поясняет, что акт схватывания и понимания предмета обладает не только понятийной, но и однозначно языковой структурой, причем в двух отношениях. С одной стороны, он подставляется вместо чего-либо и потому обладает *семантической* структурой; с другой стороны, он может употребляться — в роли субъекта или предиката — как составная часть предложения в целом и потому обладает *синтаксической* структурой. В результате схватывать предмет всегда означает у Оккама выполнять акт, обладающий семантико-синтаксической структурой.

Этот тезис, по праву занимающий в новейших исследованиях центральную позицию как главный тезис «оккамистской революции»<sup>96</sup>, значим не только потому, что высвечивает определенный лингвофилософский подход, избранный Оккамом. Он значим еще и потому, что решающим образом определяет ход всей дискуссии об интенциональности. Действительно, если акты схватывания сами по себе уже обладают семантико-синтаксической структурой, не имеет смысла на первом шаге спрашивать, в силу чего интеллектуальные акты могут быть интенциональными, а затем на втором шаге спрашивать, в силу чего речевые акты могут быть интенциональными. Разделять интеллектуальную и языковую интенциональность становится излишним, коль скоро интеллектуальные акты всегда уже обладают языковой структурой. Поэтому, согласно Оккаму, ложным оказывается уже методологический подход, избранный многими его предшественниками (в том числе

<sup>94</sup> Эти высказывания употребляются в *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 7) как синонимы.

<sup>95</sup> См.: *Summa Logicae* I, 63 (OPh I, 193).

<sup>96</sup> См.: Panaccio, 1991, 70–78. Сходным образом Biard, 1989, 21 ss, говорит об «оккамистском повороте».

и прежде всего Фомой Аквинским). По мнению Оккама, дело обстоит не так, что сначала разрабатывается теория различных видов деятельности интеллекта, а затем лингвофилософская теория (вроде теории *verbum*), основанная на первой. Если акты схватывания всегда уже обладают языковой структурой, любая удовлетворительная теория должна быть одновременно теорией интеллектуальных функций и теорией философии языка. Когнитивная и лингвистическая теории должны с самого начала быть связаны друг с другом.

Способ и метод, какими Оккам уже в самом подходе связывает друг с другом обе теории, будут более подробно рассмотрены в ближайших параграфах. Но сначала следует задать фундаментальный вопрос: откуда Оккам взял, что акты схватывания всегда структурируются как языковые акты? Какие явные или подспудные основания привели его к такому выводу? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется вновь обратиться к теории интуитивных и абстрактивных актов, ибо важное — как мне кажется, главное — основание заключено в том, как строится эта теория.

Как уже было показано, главное различие между интуитивными и абстрактивными актами состоит в том, что в интуитивных актах нечто схватывается и является объектом суждения как существующее или несуществующее, тогда как в абстрактивных актах нечто просто схватывается, без сопутствующего суждения о существовании. Ссылка на суждения в случае интуитивных актов прямо приводит к вопросу о том, что же конкретно служит объектом суждения. Ответ Оккама на этот вопрос однозначен: это *complexum*<sup>97</sup>. Под *complexum* [комплексное, составное] он понимает здесь не что иное, как некоторую языковую составленность, а именно нечто составленное из терминов. В норме это целое предложение, в котором выражается определенное положение дел; поэтому Оккам говорит, что суждения направлены на предложение (*propositio*)<sup>98</sup>. Но, для того чтобы вообще могло иметься предложение как объект суждений, сначала должны быть образованы отдельные термины, из которых составляется предложение. Поэтому Оккам утверждает, что акт суждения всегда есть акт, предполагающий соответствующие термины, и та-

<sup>97</sup> См.: *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 16).

<sup>98</sup> См.: *Quodl.* V, q. 7 (OTh IX, 502–503), где Оккам без различия говорит как о «*complexum*», так и о «*propositio*».

ким актом для него является акт схватывания<sup>99</sup>. Конкретно это означает: когда некто думает, что определенное дерево существует, в первом приближении это суждение есть не что иное, как суждение о предложении «дерево существует»; именно в отношении этого предложения формулируется согласие. Но, для того чтобы такие суждения вообще были возможны, требуется сначала образовать отдельные составные части предложения, то есть термины. Именно это достигается в предшествующем акте схватывания.

Эта аргументация наглядно показывает, что, приступая к акту суждения, Оккам задается вопросом об условиях, которые должны быть выполнены, чтобы подобный акт был вообще возможен. Ответить на этот вопрос, по его мнению, можно, лишь признав центральное значение следующего условия: должно иметься предложение, на которое мог бы направиться такой акт. А поскольку предложение всегда состоит из терминов, должны также иметься соответствующие термины. Именно их приготавливает акт схватывания, всегда с необходимостью предшествуя акту суждения. Оккам приписывает языковую структуру акту схватывания на том основании, что начинает с лингвистически структурированного акта суждения и нуждается в акте, подготавливающем элементы того, на что будет направлен акт суждения.

По правде говоря, подобная аргументация небесспорна. Уже прямые последователи Оккама, в том числе Адам Вудхэм и Григорий из Римини, поставили под вопрос его тезис о том, что акт суждения направлен на предложение. Они считали его неубедительным и полагали, что акт суждения направлен на нечто, что хотя и обозначается комплексом терминов, однако само имеет неязыковую природу. Эту особую существенность они называли *complexe significabile* [комплексно обозначаемым]. Применительно к приведенному выше примеру это означает: акт суждения направлен не просто на предложение «дерево существует», а на то, что обозначается этим предложением, то есть на то положение дел, что дерево существует. Эта критика исходного пункта Оккама, углубляться в которую здесь не место<sup>100</sup>, показывает,

<sup>99</sup> *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 21): «...omnis actus iudicativus praesupponit in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum» [«...любой акт суждения предполагает в той же потенции несоставное знание терминов, так как предполагает акт простого постижения»].

<sup>100</sup> См. подробное изложение: Perler, 1992, 317–326, и Perler, 1994a.

что оккамистские посылки отнюдь не самоочевидны. Можно вообще усомниться в том, что акт суждения направлен на предложение. Но главное заключается в следующем: если исходить из того допущения, что акт суждения направлен на предложение, то приходится понимать акт схватывания как такой акт, которым приготавливаются элементы предложения. Это означает, что акт схватывания приходится понимать как лингвистически структурированный акт.

Против такого следования, однако, можно выдвинуть возражение. Можно было бы сказать: допустим, акт схватывания должен приготавливать термины как элементы предложения; но почему сам акт схватывания должен уже обладать языковой структурой? Обладать языковой природой должны были бы только термины как объекты этого акта. На подобного рода возражение Оккам не дает прямого ответа. Но, вероятно, он мог бы опровергнуть его ссылкой на принцип экономии: различая неязыковой акт схватывания и его языковые объекты, мы вынуждены допускать две существенности. Строго говоря, приходится допускать даже три существенности, как показывает пример с деревом. Действительно, нужно будет различать 1) материальное дерево, 2) термин для дерева и 3) акт схватывания для термина. О какой существенности, однако, идет речь в пункте 2? Об особой существенности, не тождественной ни материальному дереву, ни ментальному акту схватывания? О существенности, обладающей особым интенциональным статусом? Аргументы против теории интенциональных объектов (см. § 29) привели Оккама к убеждению, что не следует постулировать никаких подобных объектов. Абсолютно независимо от онтологических проблем, возникающих при допущении подобных существенностей, здесь встает также трудноустраняемая эпистемологическая проблема: постигающий человек схватывал бы не материальный предмет, а лишь термин — существенность особого рода. Прямой эпистемический доступ к материальному предмету оказался бы невозможен. Именно во избежание такого следствия Оккам утверждает, что удовлетворительное объяснение должно признавать только две существенности: материальное дерево и акт схватывания. Акт схватывания прямо направлен на дерево, будучи естественным языковым знаком дерева.

Такое объяснение и вправду показывает, почему Оккам усматривает в акте схватывания языковую структуру. Но в то же время оно

ставит следующие проблемы: как может акт схватывания быть естественным языковым знаком чего-либо? Как он вообще может быть знаком? Ответить на эти вопросы можно лишь после более тщательного рассмотрения оккамистского понятия знака. В первой главе «Суммы логики» Оккам различает два вида знаков. Под знаком он понимает, с одной стороны,

все то, что, будучи схваченным, приводит к познанию чего-то иного — правда, приводит ум не к первичному его познанию, как было показано в другом месте, а к познанию актуальному после его же познания хабитуального<sup>101</sup>.

Это сжатое объяснение можно представить в слегка формализованном виде в следующем определении:

(Z<sub>1</sub>) *X* тогда служит знаком *y*, 1) когда *y* уже был схвачен в некоторый более ранний момент времени, 2) когда на основе более раннего схватывания уже имеется хабитуальное знание *y*, 3) когда *x* схватывается в настоящий момент и 4) благодаря этому производится актуальное знание *y*.

Этот вид знаков мы употребляем всякий раз, когда хотим вспомнить нечто схваченное в более ранний момент времени. Поэтому Оккам говорит, что это знаки, выполняющие главным образом напominательную функцию<sup>102</sup>. Но это не первичные знаки, дающие знание: ведь когда мы употребляем знаки, активирующие хабитуальное знание, мы должны были в некий более ранний момент времени уже познать нечто. Говоря конкретно, это означает: употребляя в настоящее время знак, обозначающий таверну, мы должны были в более ранний момент времени узнать, что такое таверна. Знак вызывает в памяти только это уже приобретенное знание. Но как можно с помощью знака обрести знание о чем-либо? Оккам отвечает на этот вопрос, вводя второе понятие знака:

В другом значении под знаком понимается то, что приводит к познанию чего-либо и по природе подставляется вместо него; или то, что добавляется к такому в предложении: таковы синкатегоремы, глаголы и те части

<sup>101</sup> *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 8–9): «Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, std in actualem post habitualement eiusdem».

<sup>102</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 3, q. 9 (OTh II, 544).

речи, которые не имеют определенного значения; или то, что по природе составляется из таких [элементов], и таково высказывание<sup>103</sup>.

Именно это второе понятие знака имеет в виду Оккам в следующем определении:

(Z<sub>2</sub>) *X* тогда служит знаком *y*, когда 1) *x* производит знание *y*, и когда 2) *x* в качестве категорематического термина может употребляться вместо *y* или добавляться к такому термину.

Здесь в противоположность (Z<sub>1</sub>) дается определение первичных знаков, ибо эти знаки не просто вызывают в памяти уже наличное знание, но впервые производят его. Решающий момент заключается, естественно, в том, что эти знаки всегда являются языковыми — правда, опять-таки в упомянутом выше двойном смысле. С одной стороны, они являются языковыми, потому что представляют собой термины и, следовательно, выполняют семантическую функцию. В качестве категорематических терминов они способны подставляться в суппозиции вместо чего-либо, как прямо говорит Оккам, или могут употребляться как синкатегорематические термины вместе с категоремами. С другой стороны, эти знаки являются языковыми также потому, что выполняют синтаксическую функцию. Они способны быть составными частями предложения, как столь же прямо говорит Оккам, и, следовательно, употребляться в качестве субъекта или предиката. Коротко говоря, первичные знаки, будучи языковыми знаками, делают возможным первичное познание предметов.

Это второе понятие знака, фундаментальное для Оккама, с полной наглядностью показывает, насколько тесно связаны друг с другом теория познания и теория языка. Действительно, именно через определение актов схватывания как таких актов, которые выполняют знаковую функцию, и через одновременное выявление языковой структуры знаков Оккам приходит к своему центральному тезису — о том, что акты схватывания всегда суть акты, структурированные лингвистически. Поэтому анализ этих актов всегда требует анализа языковых знаков, точнее говоря, ментальных категорема-

<sup>103</sup> *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 9): «Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategorremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio».

тических и синкатегорематических терминов, в совокупности образующих ментальный язык. В следующих параграфах этот ментальный язык будет рассмотрен более пристально. Однако сначала мы должны затронуть фундаментальную проблему, послужившую в новейших исследованиях поводом к бурному обсуждению.

Создается впечатление, что этой тесной связью когнитивной и языковой теорий Оккам не решает проблему интенциональности, а заранее предвосхищает ее решение. Ведь если спрашивать, почему акты схватывания способны направляться на что-либо, ответ Оккама, казалось бы, гласит: потому что акт обладает языковой структурой, а что обладает такой структурой, то способно направляться на нечто. Но, если затем спросить, почему языковые знаки способны направляться на нечто, ответ Оккама, казалось бы, гласит: потому что они в первую очередь суть не устные или письменные знаки, но знаки ментальные, а такие знаки суть не что иное, как акты схватывания, способные направляться на что-либо. Но в таком ответе Оккама присутствует на первый взгляд предвосхищение основания, *petitio principii*. Интенциональность актов схватывания объясняется отсылкой к ментальным знакам, а интенциональность ментальных знаков, наоборот, объясняется отсылкой к актам схватывания. Перед лицом такой процедуры нет ничего удивительного в том, что С. Мишон упрекает Оккама в круговой аргументации, которая никогда не выходит за пределы круга<sup>104</sup>.

Действительно ли перед нами круговая аргументация? Не думаю, что этот упрек окажется справедливым, если внимательнее рассмотреть доводы Оккама. Действительно, он не считает, что акты схватывания направлены на нечто, потому что обладают языковой структурой. Указывая на эту структуру, он лишь стремится объяснить, *каким способом* они направлены на нечто. Они направлены на материальные предметы не постольку, поскольку они суть ментальные образы или связаны с интенциональными объектами. Скорее они направлены на материальные предметы постольку, поскольку, будучи ментальными терминами, подставляются вместо них и могут употребляться в ментальных предложениях. Но на вопрос о том, *почему* акты схватывания направлены

<sup>104</sup> Michon, 1994, 160: «Оккам улаживает вопрос посредством предвосхищения основания: понятия являются знаками потому, что мысль лингвистична. Лингвистичность мышления и семантичность ментального — две стороны одной и той же монеты».

на нечто, Оккам дает совсем другой ответ. Он отсылает к уже упоминавшемуся в предыдущем параграфе отношению причинности: так как в норме (то есть в отвлечении от возможного вмешательства Бога) акты схватывания причиняются материальными предметами, они направлены на эти предметы. То, что Оккам приводит именно такое обоснование, явствует из следующей цитаты:

...интуитивное знание есть собственное знание единичного: не в силу большего уподобления одному, нежели другому, но потому, что по природе оно причиняется одним, а не другим и не может быть причинено другим<sup>105</sup>.

То, что интуитивное знание есть знание, приобретенное в интуитивном акте, означает: только и исключительно на основе отношения причинности этот акт направляется на определенный предмет. Стало быть, если спросят, почему мой акт схватывания стоящего передо мной дерева направлен именно на *это* дерево, ответ Оккама гласит: просто потому, что он причинен *этим* деревом. Причинное отношение, а отнюдь не языковая структура гарантирует однозначную направленность.

Такое объяснение, по правде говоря, действительно лишь для тех актов, которые направлены на единичные предметы. Что касается актов, направленных на множество схожих между собой предметов, здесь не так просто прибегнуть к отношению причинности. Когда я, например, выполняю акт, направленный на множество деревьев одного вида, то интенциональность не гарантируется причинным отношением к каждому единичному дереву. Скорее я должен, исходя из причинного отношения к *одному* дереву, выполнить акт, направленный на *множество* деревьев того же вида. Как объясняет Оккам интенциональность таких актов? В одном месте он высказывается следующим примечательным образом:

Один и тот же акт познания может быть направлен на бесконечное множество вещей, однако он не будет собственным актом познания одной из них, и в этом акте одна вещь не будет отличной от другой в силу некоего особого сходства этого акта познания с теми, а не другими индивидами<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> *Quodl. I, q. 13* (OTh IX, 76): «...intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non altero causatur, nec potest ab altero causari».

<sup>106</sup> *Expositio in librum Perihermeneias*, prooemium (OPh II, 355): «...eadem cognitio potest esse infinitorum, non tamen erit cognitio propria alicui illorum, nec ista cognitione

Здесь нужно обратить внимание на то, что Оккам говорит не о сходстве между предметами одного вида. Такое сходство, естественно, тоже имеет место<sup>107</sup>; однако решающим оказывается другое отношение сходства — между актом и каждым из объектов определенного вида. Для Оккама это не конвенционально установленное изменчивое отношение, а отношение естественное. Рассмотрев это высказывание, мы ясно различим два объяснения интенциональности и актов схватывания:

- 1) Акты, направленные на единичные предметы, интенциональны исключительно на основании естественного причинного отношения.
- 2) Акты, направленные на множество одинаковых единичных предметов, интенциональны на основании естественной причинной связи и естественного отношения подобия.

Здесь главное состоит в том, что оба объяснения обращаются к причинности. Даже когда я думаю о множестве деревьев, это возможно лишь потому, что я нахожусь или находился в причинном отношении хотя бы к одному дереву<sup>108</sup>. Однако обращение к отношению сходства в случае 2 проблематично. Как может акт находиться в отношении сходства к предмету? Обращаясь к такому отношению, не возвращается ли Оккам неизбежно к первоначальной теории отражения, которую он отбросил, отказавшись от *species* и прочих *similitudines*? Ввиду этого вопроса неудивительно, что речи об отношении сходства побудили многих комментаторов к критическому анализу<sup>109</sup>.

Можно было бы попытаться не придавать этим речам большого значения и рассматривать их как пережиток ранней теории интен-

---

potest unum distingui ab alio, et hoc propter aliquam similitudinem specialem istius cognitionis ad individua illa et non alia».

<sup>107</sup> Для Оккама оно даже является естественным, неотъемлемым сходством. См.: *In I Sent.*, dist. 30, q. 5 (OTH IV, 385), и анализ в работе: Adams, 1987, 111–115.

<sup>108</sup> Естественно, здесь возникает вопрос: должен ли я сам находиться в подобном причинном отношении — в настоящий момент или в прошлом? Например, должен ли я сам увидеть Эмпайр-Стейт-Билдинг, чтобы иметь возможность думать о нем, или достаточно услышать о нем от другого человека, его видевшего? Оккам прямо не затрагивает вопросы такого рода. Однако он мог бы сказать, что достаточно цепочки причин. Главное, чтобы первый человек в этой цепочке находился в причинном отношении к Эмпайр-Стейт-Билдинг.

<sup>109</sup> См.: Adams, 1978, 449–455; Adams, 1987, 124–133; Biard, 1989, 61–62; Panaccio, 1991, 127–129; Michon, 1994, 144–150; Kaufmann, 1998, 31–32.

циональных объектов<sup>110</sup>. Согласно этой теории любой акт схватывания направлен на особый объект, в норме во всем подобный материальному предмету. Но такая интерпретация неправдоподобна по меньшей мере по двум основаниям. Во-первых, следует принять во внимание, что и в своих поздних работах, после того как он давно отказался от этой ранней теории, Оккам неизменно говорит об отношении сходства. Так, в поздних *Quodlibeta* он называет акт «подобием объекта»<sup>111</sup>. Обращение к отношению сходства присутствует повсюду, от ранних до поздних теоретических текстов. Во-вторых, нужно принять во внимание, что даже там, где речи о сходстве, возможно, представляют собой пережиток более ранней теории, все равно нужно объяснить, почему Оккам приписывает актам сходство. Ведь одно дело — признавать отношение подобия между интенциональным и материальным объектами и совсем другое дело — постулировать такое отношение между актами схватывания и материальными объектами.

Если не отмахиваться от речей об отношении сходства как от простого пережитка ранней теории, их нужно объяснить. Что это значит, что акт находится в отношении сходства к материальным предметам? Безусловно, это отношение нельзя понимать в смысле отношения отображения. Оккам прямо называет акт *similitudo*, подобием, а не *imago*, образом предметов. Точно так же нельзя понимать это отношение в смысле формального тождества, как у Фомы Аквинского (см. § 5–6). Оккам вовсе не исходит из того допущения, что интеллект принимает форму материальных предметов и отождествляется с ними. Так как он ограничивается отношением производящей причинности между интеллектом и материальными предметами, исключая любую формальную причинность, он не может считать, что акты интеллекта каким бы то ни было

<sup>110</sup> Так аргументирует Biar, 1989, 61.

<sup>111</sup> *Quodl.* IV, q. 35 (OTh IX, 474): «...per actum potest salvari quidquid salvatur per fictum, eo quod actus est similitudo obiecti» [...в акте может быть сохранено все то, что сохраняется в интенциональном объекте (fictum), поскольку акт есть подобие объекта]. См. также *Quodl.* V, q. 7 (OTh IX, 505): «...conceptus est similis illi cuius est...» [...понятие подобно тому, понятием чего оно является...] *In II Sent.*, qq. 12–13 (OTh V, 287): «Dico tunc quod intellectio est similitudo obiecti...» [...тогда я говорю, что акт интеллекта есть подобие объекта...] Ibid. (OTh IX, 295–296): «Sed sufficit assimilatio quae fit per actum intelligendi qui est similitudo rei cognitae» [«Но достаточно уподобления, которое совершается через акт постижения, который есть подобие познаваемой вещи»].

способом оформляются той же формой, что и объекты. Как тогда понимать речи о подобии?

Оккам не дает прямого ответа на этот вопрос, но подобие можно понять прежде всего в смысле изоморфизма<sup>112</sup>. Это означает наличие чисто структурного сходства. Каждому элементу акта точно соответствует один элемент объекта, на который направлен акт, при этом первый элемент не является отображением второго. Когда, например, я вижу дерево и схватываю его как большой зеленый дуб, то каждому схваченному мною элементу (размер, цвет, вид дерева) точно соответствует элемент моего акта схватывания. И когда я затем формулирую суждение о том, что дуб велик и зелен, в моем акте суждения тоже присутствуют элементы, способные соответствовать элементам того положения дел, которое выступает объектом суждения. Как уже было сказано, Оккам не дает подробного разъяснения, однако в одном месте он указывает на то, что подобие в этом смысле надлежит понимать как изоморфизм. А именно: он говорит, что, хотя акт суждения (точнее, ментальное предложение, которое выражается суждением) есть единый акт, он состоит из нескольких составных частей и каждой составной части акта суждения может точно соответствовать одна составная часть того, на что направлено суждение<sup>113</sup>. При этом Оккам указывает на то, что акты интеллекта обладают определенной структурой, которая отнюдь не произвольна. Особое структурное сходство гарантирует (всегда вместе с отношением причинности) способность актов неизменно направляться на нечто вполне определенное. Это особенно важно для упомянутого выше случая 2. Когда я направляюсь не просто на единичное дерево, но на множество деревьев одного вида, тогда структурное сходство позволяет мне нацеливаться на одно определенное множество деревьев. Ибо мой акт включает в себе, к примеру, только элементы «большой», «зеленый» и «дуб», и поэтому он

<sup>112</sup> За такой ответ выступает Panaccio, 1991, 128, правда, без ссылок на тексты.

<sup>113</sup> *Expositio in librum Perihermeneias*, prooemium (OPh II, 355–356): «...propositio in mente est unum compositum ex multis actibus intelligendi, sicut haec propositio in mente “homo et animal” non est aliud quam actus quo confuse intelliguntur omnes homines et actus quo intelliguntur confuse omnia animalia; et unus est actus qui correspondet copulae» [...предложение в уме есть единый композит из многих актов постижения. Например, это предложение: “Человек есть живое существо”, есть не что иное, как акт, коим смутно постигаются все люди; и акт, коим смутно постигаются все живые существа; и еще один акт, который соответствует глаголу-связке].

направляется не на бук или ольху, а только на те деревья, в которых обнаруживаются именно эти элементы.

Если понимать речь о сходстве в таком смысле, то требование Оккама о необходимости в случае 2 причинного отношения и отношения сходства окажется понятным и оправданным. За этим требованием не стоит наивная теория отражения; оно лишь наглядно показывает, что обращения к отношению причинности недостаточно, что должна быть также обеспечена направленность на те объекты, с которыми ни в настоящем, ни в прошлом никакое причинное отношение невозможно. Кроме того, это требование делает очевидной необходимость определенного соответствия между элементами интендирующего акта и элементами интендируемого. Только при таких условиях на основе этого акта может быть образовано истинное суждение, то есть суждение, нацеленное на интендируемое как именно такое, каково оно есть.

По мнению С. Мишона, обращение к отношению сходства требуется еще и для того, чтобы решить проблему когнитивной ошибки<sup>114</sup>. Если бы Оккам говорил лишь об отношении причинности, ему пришлось бы признать, что любой объект, к которому установлено причинное отношение, схватывается правильно. Однако есть множество случаев, когда причинное отношение к предмету имеется, однако предмет схватывается неверно. Так, мы можем видеть в пустыне мираж и ошибочно принять его за оазис. Именно для того, чтобы объяснить такие случаи, считает Мишон, Оккам и прибегает к отношению сходства. Ведь акт схватывания, якобы направленный на оазис, не находится в причинном отношении к настоящему оазису; стало быть, он не отвечает двум условиям, которым должны отвечать успешные интенциональные акты, и должен квалифицироваться как ошибочный акт.

Хотя подобная аргументация, казалось бы, напрашивается, ее не следует приписывать Оккаму. Действительно, он объясняет когнитивные ошибки не через обращение к отношению сходства. Но почему не через него? Во-первых, для Оккама проблема когнитивной ошибки встает отнюдь не на почве схватывания. Когда кто-либо видит мираж вместо оазиса, само по себе схватывание не является ни правильным, ни неправильным, ни истинным, ни ложным. Истин-

<sup>114</sup> См.: Michon, 1994, 153–154.

ным или ложным будет суждение, образованное человеком на основании схватывания. Или точнее говоря: истинным или ложным будет предложение, относительно которого человек судит, соглашаясь с ним или отвергая его<sup>115</sup>. Поэтому проблема когнитивной ошибки впервые встает, по мнению Оккама, на почве суждения. Во-вторых, надлежит принять во внимание фундаментальную черту окканистской теории познания, уже упомянутую в предыдущем параграфе. Эта теория отнюдь не нацелена на то, чтобы очертить область безошибочных актов и отделить ее от области обманчивых или ошибочных актов. В принципе, считает Оккам, все акты интеллекта достоверны. Но это верно только в принципе, а именно когда интеллект производит акт *при надлежащих условиях*. Если имеет место чувственная иллюзия или интеллект ограничен в своей деятельности, всегда может случиться так, что в некотором акте предмет будет схвачен не таким, каков он в действительности. Поэтому, если мы хотим избежать когнитивной ошибки, мы должны обеспечить надлежащие когнитивные условия<sup>116</sup>. Но не следует ограничивать рассмотрение одним изолированным актом и следить лишь за тем, чтобы наряду с отношением причинности имелось в наличии отношение сходства. Ибо эти два отношения еще не гарантируют когнитивной безошибочности. Даже если некто видит мираж в пустыне и каждый элемент его акта схватывания точно соответствует элементу миража, всегда может случиться так, что мираж будет принят не за мираж, а за оазис. Сходство в смысле изоморфизма не исключает ошибки. Обращение к теории сходства лишь помогает объяснить, в силу чего акт схватывания может направляться в том числе на те объекты, с которыми нет никого причинного отношения. Но оно никак не способствует утверждению инфантилизма, исключаящего любые когнитивные ошибки.

<sup>115</sup> См.: *Summa Logicae* I, 43 (Oph I, 131), и *ibid.* II, 2 (Oph I, 249–254). Подробно об этом см.: Perler, 1992, 34–50, и Adams, 1989.

<sup>116</sup> Кроме того, актуальные суждения должны быть подобны более ранним суждениям и проверены на когерентность. Kaufmann, 1998, 32, справедливо указывает на то, что в окканистской теории суждения присутствуют когерентистские черты. Однако я не собираюсь заходить настолько далеко, чтобы говорить о «когерентной теории истины» (*ibid.*). В объяснении понятий «истинное» и «истина» (см. обсуждение релевантных мест в работах: Adams, 1989, 144–156, и Perler, 1992, 34–50) Оккам однозначно исходит из корреспондентной теории. Он лишь дополняет эту теорию когерентистскими элементами. Действительно, суждения должны не только соответствовать вещам или ситуациям в мире, но и обладать связностью между собой.

## § 32. Ментальный язык

Отвечая на вопрос о том, почему акты схватывания вообще интенциональны, Оккам не обращается к языковой структуре, а указывает на причинное отношение (а также в известной мере на отношение сходства). Тем не менее он однозначно приписывает этим актам языковую структуру. Он считает их не чем иным, как ментальными терминами, которые способны объединяться в ментальные предложения и в совокупности образовывать ментальный язык. Этот ментальный язык отличается тремя признаками<sup>117</sup>. Во-первых, все его термины в противоположность терминам устного или письменного языка обладают естественным значением. Во-вторых, эти термины обозначают предметы внементальной реальности прямо, без посредничества со стороны каких-либо других терминов<sup>118</sup>. Наконец, в-третьих, существование этих терминов в уме говорящего составляет необходимое условие, при котором устные и письменные термины тоже могут нечто означать. Говоря конкретно, только когда я располагаю ментальным термином «дерево», непосредственно означающим индивидуальные деревья в лесу, устный термин «дерево» тоже способен обозначать эти предметы. Однако ментальный термин не просто вводится мною или другими членами языкового сообщества для обозначения деревьев в лесу — он обозначает деревья *естественным* образом и не подлежит никакой конвенции.

Эти три признака ставят нас перед рядом вопросов. Некоторые из вопросов, непосредственно связанные с проблематикой интенциональности, будут обсуждаться ниже<sup>119</sup>. Но прежде всего над-

<sup>117</sup> См.: *Summa Logicae* I, 1 и 4 (OPh I, 7–9 и 15–16); *Quodl.* V, qq. 8–9 (OTh IX, 508–518).

<sup>118</sup> Это как минимум справедливо в отношении категорематических терминов объектного языка, стоящих в центре теории ментального языка. Синкатегорематические выражения (например, «и», «все», «когда») не обозначают предметы, а определяют точные значения категорематических терминов внутри предложения. Металингвистические термины (в терминологии Оккама имена второй интенции) обозначают не предметы внемысленной реальности, а другие термины.

<sup>119</sup> Других вопросов, которые активно дискутируются в новейших исследованиях, я касаться не буду. Во-первых, я не буду рассматривать вопрос о том, какую семантическую функцию выполняют отдельные виды ментальных терминов; см. об этом прежде всего Panaccio, 1999. Во-вторых, я не буду обсуждать спорный вопрос о том, является ли ментальный язык идеальным языком, в котором нет ни синонимии, ни омонимии (об этом см. Chalmers, 1999). В-третьих, я не затрагиваю вопрос о том, по-

лежит сформулировать фундаментальный вопрос, прямо порожаемый тем тезисом, что вдобавок к устному и письменному языку существует еще ментальный язык: зачем вообще требуется этот язык? Почему недостаточно просто допустить наряду с устным и письменным языком наличие актов схватывания, направленных на предметы в мире? Для чего признавать такое ментальное нечто, которое обладает семантико-синтаксической структурой?

На этот комплекс вопросов Оккам не дает прямых ответов. Однако ответы можно сформулировать, если взглянуть в структуру окканистской семантики, ясно выраженную в структуре «Суммы логики»<sup>120</sup>. Оккам исходит из того, что мельчайшими единицами языка выступают термины; они объединяются в предложения, а те, в свою очередь, сводятся в целостные рассуждения. Здесь решающую роль играет отношение между терминами и предложениями: термины способны образовывать предложения лишь при условии, что они не просто представляют собой изолированные семантические единицы, но и выполняют синтаксическую функцию. Если ограничиться для начала простыми предикативными предложениями, имеющими структуру «S есть P», то это означает: термины всегда должны стоять в позиции субъекта или предиката и поэтому схватываться как субъекты или предикаты. Они должны также всегда схватываться в семантической и синтаксической перспективе. Только так можно объяснить, почему предложения вообще могут быть образованы. Именно это важное обстоятельство учитывает теория ментального языка. Действительно, эта теория не просто признает наличие актов схватывания, способных в качестве знаков подставляться вместо чего-либо и благодаря этому обладать семантическим содержанием. Определяя акты схватывания как ментальные термины, а термины — как возможные составные части ментальных предложений, она принимает во внимание также синтаксическое измерение. Этим она превосходит теорию, которая (как, например, теория *verbum*) на-

---

чему Оккам определяет ментальный язык как средство коммуникации ангелов (об этом см. Rapaccio, 1997). Наконец, в-четвертых, я не буду разбирать вопрос о том, как отреагировали современники Оккама и философы непосредственно следующего за ними поколения на теорию ментального языка (об этом см. Gelber, 1984, и Panaccio, 1999, 279–303).

<sup>120</sup> См.: *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 7). «Сумма логики» содержит три части, в которых последовательно рассматриваются три семантические единицы. Часть I посвящена терминам, часть II — суждениям и часть III — умозаключениям.

целена исключительно на семантическое измерение, но неспособна объяснить, каким образом из ментальных слов образуются целые предложения и как благодаря этому возникает нечто, что служит основой устных и письменных предложений<sup>121</sup>.

Если принять во внимание эту имплицитную аргументацию, на которой строится «Сумма логики», окажется, что оккамистская теория ментального языка обнаруживает поразительное сходство с современными теориями *language of thought*. Дж. Фодор, крупнейший современный представитель этой теории, прямо задается вопросом о том, почему мы должны признавать наличие не только интенциональных ментальных актов (в терминологии Оккама: актов схватывания), но и целых ментальных предложений, составленных из ментальных терминов. Или в более краткой формулировке: почему следует принять не просто интенциональный реализм, но теорию ментального языка? Фодор отвечает на этот вопрос указанием на синтаксическое измерение, которое адекватно учитывается только в теории ментального языка. Действительно, интенциональный реализм позволяет объяснить лишь семантическое измерение, ибо такая теория говорит лишь об актах, направленных на предметы и обладающих благодаря этому специфическим семантическим содержанием. Но интенциональный реализм не дает ответа на вопрос о том, в силу чего мы вообще способны образовывать целые предложения, через которые можем направляться на сложные комплексы объектов. Именно на этот вопрос позволяет ответить теория ментального языка: лишь когда мы располагаем не просто изолированными интенциональными актами, но ментальными терминами, мы можем также образовывать ментальные предложения, то есть ментальные комплексы, и направляться на комплексное. Исходя из этого, считает Фодор, мы прямо приходим к необходимости признать теорию ментального языка. Он лаконично заявляет: «Если вам кажется, что этот спор между интенциональными реалистами — всего лишь домашняя свара, я с вами согласен. Но такой была и Троянская война»<sup>122</sup>. Оккам принял бы это замечание. Когда ка-

<sup>121</sup> Это справедливо подчеркивает Pasnau, 1997b. Он утверждает, что применительно к теории *verbum* речь о ментальном языке оказывается «в значительной степени метафоричной» (ibid., 572).

<sup>122</sup> Fodor, 1987, 138: «If it seems to you that this dispute among Intentional Realists is just a domestic squabble, I agree with you. But so was the Trojan War».

жется, что абсолютно неважно, признавать ли просто интенциональные акты или же интенциональные акты, имеющие языковую структуру, то в первый момент с такой оценкой можно было бы согласиться: ведь перед лицом разногласий с интенциональными антиреалистами, вообще отвергающими интенциональные акты, здесь речь идет всего лишь о домашнем споре в лагере интенциональных реалистов. Однако при ближайшем рассмотрении этот спор оказывается решающим. Действительно, речь идет о том, надлежит ли приписывать интенциональным актам только семантическое или также синтаксическое измерение. Как и Фодор, Оккам считает, что им нужно приписывать синтаксическое измерение и что только теория ментального языка адекватным образом принимает его во внимание.

Выяснив, почему Оккам вообще признает ментальный язык, следует теперь пристальнее взглянуть в структуру этого языка. Оккам утверждает, что в нем, в точности как в устном и письменном языке, обнаруживаются категорематические и синкатегорематические термины<sup>123</sup>. Далее, он подчеркивает, что отдельные термины могут быть распределены по различным грамматическим категориям и обладают грамматическими свойствами (так называемыми «грамматическими акциденциями»)<sup>124</sup>. Это означает: имеются ментальные существительные, глаголы, прилагательные, наречия и т. д., и существительным присущи определенные падеж и число, глаголам — определенные наклонение, время, род и лицо. Когда, например, некто произносит предложение: «Люди суть разумные», — в интеллекте говорящего имеется соответствующее ментальное предложение, состоящее из ментального существительного, ментального глагола-связки и ментального прилагательного. Ментальное существительное стоит здесь в именительном падеже множественного числа, связка — в настоящем времени, прилагательное, как и существительное, — в именительном падеже множественного числа. Поскольку ментальные термины суть не что иное, как интенциональные акты схватывания, это означает, что акты схватывания имеют выраженную грамматическую структуру, точно соответствующую структуре латинского языка.

<sup>123</sup> См.: *Summa Loicae* I, 4 (OPh I, 15).

<sup>124</sup> См.: *Quodlibeta* V, q. 8 (OTh IX, 508–513).

Ввиду явного сходства между структурой этих двух языков могло бы сложиться впечатление, что Оккам признает некий ментальный латинский язык, который представляет собой просто ментальный дубликат латинского языка. Однако такое впечатление было бы ошибочным. Действительно, Оккам подчеркивает, что в ментальном языке обнаруживаются не все свойства латыни, а лишь те, которые необходимы для того или другого означивания<sup>125</sup>. Он иллюстрирует это одним примером. В латинском языке имеются два слова со значением «камень», а именно: *lapis* и *petra*. Первое слово мужского рода и склоняется по согласному склонению, второе — женского рода и склоняется по первому склонению. Но оба слова означают одно и то же; поэтому в ментальном языке имеется лишь один термин для двух латинских. Для ментального термина главным будет не род и не вид склонения, а только и единственно то, что он обозначает и как употребляется в предложении как целом. Ибо истинностное значение отдельных терминов определяется специфической функцией означивания. Отсюда правило:

И поэтому для того, чтобы понять, какое предложение в уме истинно, а какое ложно, следует обращать внимание не на то, к какому роду или к какому типу склонения принадлежит субъект или предикат, а на то, в каком падеже, числе и степени сравнения стоит субъект или предикат<sup>126</sup>.

Этот важный текст наглядно показывает, что ментальный язык никоим образом не дубликат латинского. Это язык, который содержит лишь те элементы, которые нужны для достижения двух целей: для корректного обозначения отдельных предметов и для корректного образования истинных предложений. Следовательно, когда нужно образовать истинное предложение, означающее, что камни суть твердые, то наряду с ментальным глаголом-связкой требуются только термины для ментальных субъекта и предиката, которые четко обозначили бы камни и свойство твердости.

<sup>125</sup> В *Summa Logicae* I, 3 (OPh I, 113) и *Quodl.* V, q. 8 (OTh IX, 510) он подчеркивает, что ментальные термины обладают лишь теми свойствами, которые требуются «propter necessitatem significationis» [«ради нужд означивания»].

<sup>126</sup> *Quodl.* V, q. 8 (OTh IX, 511): «Et ideo ad videndum quae propositio et vera et quae falsa in mente, non oportet videre cuius generis sit nec cuius figurae subiectum vel praedicatum, sed bene oportet respicere cuius casus sit et cuius numeri et cuius gradus subiectum et praedicatum».

От терминов или грамматических свойств, выполняющих чисто риторическую или поэтическую функцию, можно отказаться.

В перспективе проблематики интенциональности этот пункт решающий. В самом деле, хотя, как подчеркивает Оккам, интенциональные акты схватывания лингвистически структурированы и эта структура включает в себя как семантическое, так и синтаксическое измерение, все же это измерение всегда следует понимать с точки зрения функции означивания: акты схватывания лингвистически структурированы ровно в той мере, в какой это необходимо для корректного обозначения предметов (и, естественно, тех или иных свойств или отношений между отдельными предметами). Такое структурирование не привязано к определенной грамматической системе, пусть даже Оккам объясняет его, опираясь на систему латинского языка.

Теперь, однако, следует рассмотреть некоторые проблемы, встающие в связи с оккамистской характеристикой ментального языка. Как уже было сказано в начале этого параграфа, Оккам считал, что ментальные термины в противоположность устным и письменным обладают естественным значением. Как это нужно понимать? Как могут ментальные термины означать нечто, не наделяясь значением со стороны говорящего или языкового сообщества в целом? Ответить на эти вопросы можно, если принять во внимание, что ментальные термины суть не что иное, как акты схватывания. Они возникают в *естественном* причинном процессе, представленном в предыдущем параграфе, и поэтому направлены на определенные предметы *естественным* образом. В одном месте Оккам прямо говорит:

...этот процесс таков: сначала человек познается некоторым частным чувством; затем тот же человек познается интеллектом; в результате такого познания приобретается универсальное знание, общее всем людям. И это знание называется понятием, интенцией, претерпеванием, будучи понятием, общим всем людям. Когда оно существует в интеллекте, интеллект тотчас, без всякого рассуждения, узнает, что человек есть нечто<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> *Summa Logicae* III 2, 29 (OPh I, 557): «...sed iste est processus quod primo homo cognoscitur aliquo sensu particulari, deinde ille idem homo cognoscitur ab intellectu, quo cognito habetur notitia generalis et communis omni homini. Et ista cognitio vocatur conceptus, intentio, passio, qui conceptus communis est omni homini; quo existente in intellectu statim intellectus scit quod homo est aliquid, sine discursu».

Для того чтобы возникло понятие, то есть ментальный термин «человек», требуется, очевидно, только причинная связь с конкретным человеком. На основе такой связи возникает сначала акт чувствования, затем акт схватывания, который есть не что иное, как ментальный термин. Главное заключается в том, что здесь, как подчеркивает Оккам, нет нужды в рассуждении и преобразовании акта схватывания в ментальный термин. Постигать человека как раз и означает образовывать ментальный термин «человек»: термин, направленный не только на того человека, с которым имеется причинная связь, но и на любого человека.

Это объяснение наглядно показывает, что и в теории познания Оккам применяет принцип экономии. Он настаивает на том, что одной лишь естественной причинной связи с одним определенным предметом достаточно для образования ментального термина, направленного точно на этот предмет и на другие предметы того же вида<sup>128</sup>. Нет нужды в каких-либо особых существенностях (вроде умопостигаемых *species*) или особых процессах (вроде процесса абстрагирования). Правда, несмотря на то что Оккам отвергает уподобление интеллекта объектам, это объяснение свидетельствует о том, что он исходит из определенного согласования интеллекта с предметами. Например, когда некто стоит перед другим человеком, его интеллект естественным образом, независимо от его культурного уровня и образования, способен опознать в другом именно человека и образовать ментальный термин «человек»<sup>129</sup>. Действительно, интеллект способен постигнуть другого не как пучок различных свойств, а как субстанцию, принадлежащую к определенному виду. Но откуда у интеллекта такая способность, этого Оккам далее не объясняет. Между тем в объяснении нуждается именно этот пункт. Ибо, естественно, встает вопрос: должен ли интеллект

<sup>128</sup> Как показала Adams, 1987, 525–529, Оккам все же колеблется в вопросе о том, требуется ли причинное отношение к одному-единственному индивиду или к нескольким индивидам одного вида. В приведенном выше тексте он утверждает, что достаточно причинного отношения к одному индивиду. В других местах, напротив (например, *In I Sent.*, dist. 3, q. 6; *OTH II*, 502), он говорит о таком отношении к нескольким индивидам.

<sup>129</sup> Тем, что Оккам отвлекается от социальных и культурных условий и приписывает способность образовывать ментальный термин «человек» любому интеллекту, он явно отличается от современных авторов (например, Putnam, 1981, 103), которые считают, что для образования любых терминов, в том числе «natural kind terms», кардинально важен социокультурный контекст.

выполнить некую операцию синтеза, чтобы схватить пучок свойств, презентированный в чувственном восприятии, как нечто единое? Ведь через голое отношение причинности не возникает ничего единого, особенно когда отношение причинности понимается просто как воздействие чувственных качеств на органы чувств. Как должно воздействовать на мои чувства нечто темноволосое, среднего роста, чтобы я опознал стоящее передо мной как человека? Очевидно, мой интеллект должен быть уже каким-то образом согласован с этим темноволосым, среднего роста, чтобы подняться над схватыванием пучка отдельных свойств<sup>130</sup>.

Тезис Оккама о том, что ментальный термин возникает в результате естественного причинного отношения, ставит и еще одну проблему. Как это возможно, что, исходя из причинного отношения к одному-единственному предмету (например, к конкретному человеку), образуется ментальный термин, направленный на множество предметов (на всех людей)? Как показывает предыдущая цитата, Оккам отвергает то мнение, что здесь имеет место более длительный когнитивный процесс, — например, рассуждение, согласно которому ментальный термин, направленный на индивида *x*, направлен и на все прочие индивиды, относящиеся к тому же виду, что и *x*, или, по крайней мере, похожие на *x*. Оккам считает, что ментальный термин возникает *sine discursu* [без рассуждения]. Как это возможно?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно принять во внимание второе отношение, которое учитывает Оккам наряду с отношением причинности: отношение сходства. Как уже было сказано в конце предыдущего параграфа, Оккам считает, что между актом (а значит, и ментальным термином) и определенным множеством индивидов существует «специфическое сходство»<sup>131</sup>. Это означает: ментальный термин «человек» относится ко всем людям, не только к конкретному чувственно воспринятому человеку, потому что су-

<sup>130</sup> Под этим «согласованием» можно, естественно, изначально понимать разные вещи: врожденные понятия или простые расположенности к образованию определенных понятий. Будучи аристотеликом, Оккам наверняка воспротивился бы допущению врожденных понятий. Однако он вынужден был бы признать по меньшей мере определенные расположенности, позволяющие нам синтезировать чувственные впечатления и опознавать человека как человека.

<sup>131</sup> См. *Expositio in librum Perihermeneias*, prooemium (OPh II, 355), цитату в прим. 106, и *In I Sent.*, dist. 2, q. 8 (OTh II, 270).

существует специфическое отношение сходства между этим термином, то есть актом схватывания, и каждым индивидуальным человеком. В этом отношении сходства речь идет в действительности не о простом отображении, а об изоморфизме. Тем не менее такое отношение необходимо в дополнение к отношению причинности, чтобы ментальный термин мог обозначить множество человеческих индивидов. Так как и причинное отношение, и отношение сходства суть естественные отношения, ментальный термин обладает естественной знаковой функцией, которую нельзя произвольно изменить<sup>132</sup>. Стало быть, я не могу просто решить, что ментальный термин «человек» отныне будет обозначать «лошадь». Так как этот термин во мне произведен в естественном причинном отношении, которое я не могу произвольно изменить, и так как этот термин стоит также в отношении сходства ко всем людям, которое я равным образом не могу изменить, он и в будущем будет относиться только к людям. Я могу изменить знаковую функцию только устного или письменного термина «человек» («*homo*», «*homme*» и т. д.).

Теперь нужно рассмотреть еще одну проблему. До сих пор мы считали, что ментальный термин есть не что иное, как акт схватывания. Такая позиция обнаруживается во множестве текстов Оккама; во всяком случае, в тех текстах, которые написаны после преодоления ранней теории интенциональных объектов. В позднейшей, так называемой *intellectio*-теории он всегда отождествляет ментальный термин с актом схватывания<sup>133</sup>. Но как может ментальный термин быть таким актом? Ведь акт — это не что иное, как состояние интеллекта; говоря технически, это акциденция интеллекта. Как может термин, всегда обладающий семантической и синтаксической функциями, быть просто акциденцией?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно тщательно различать два способа рассмотрения. С онтологической точки зрения ментальный термин действительно есть просто акциденция интеллекта. В таком рассмотрении он принадлежит к той же категории, что и, напри-

<sup>132</sup> В *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 8) Оккам прямо утверждает: «...terminus autem conceptus non mutat suum significationem ad placitum cuiuscumque» [«...зачатый термин не изменяет своего значения по чьему-либо произволу»].

<sup>133</sup> Переход от ранней к поздней теории уже широко обсуждался в новейших исследованиях. См.: Adams, 1987, 73–107; Biard, 1989, 102–125; Perler, 1992, 185–196. Важнейшие тексты см. выше, прим. 2.

мер, цвет, который тоже представляет собой всего лишь акциденцию (технически говоря, акцидентальное качество). Но ментальный термин может также рассматриваться *функционально*. В таком рассмотрении он представляет собой лингвистический знак, который, с одной стороны, обладает семантическим содержанием (представляется в суппозиции вместо одного предмета или множества предметов), а с другой стороны, обнаруживает синтаксическое измерение (может стоять в ментальном предложении в позиции субъекта или предиката). Когда речь идет о ментальном термине, подразумевается второй способ рассмотрения. Но это не исключает того, что и первый способ рассмотрения тоже корректен. (Для сравнения: написанное слово может, с одной стороны, рассматриваться как след шариковой ручки на листе бумаги, а с другой стороны, как семантико-синтаксическая единица.) Главное для Оккама заключается в том, что различие двух способов рассмотрения не подразумевает онтологического различия. Кто считает, что в интеллекте имеются языковые знаки, тот не должен наряду с ментальными актами признавать еще какие-то ментальные существенности. Языковые знаки суть акты, поскольку они рассматриваются функционально. Этот пункт, естественно, важен для теории интенциональности в целом. Кто считает, что посредством ментальных терминов мы направляемся на предметы в мире, тот не должен соглашаться с тем, что в нашем уме имеются интенциональные акты и ментальные термины. Достаточно признать наличие одного вида ментальных существенностей — интенционального акта. Ибо ментальные термины суть не что иное, как эти акты, поскольку они рассматриваются функционально, а не онтологически.

Наконец, остается пристальнее рассмотреть еще одну проблему. Как уже было сказано, ментальный язык составляется из категорематических и синкатегорематических терминов. В первом приближении это выглядит интуитивно понятным. Действительно, если ментальный язык содержит все термины, необходимые для образования ментального языка в целом, то он должен содержать также синкатегоремы. Например, он должен заключать в себе такие термины, как «все» или «ни один», чтобы можно было образовывать предложения типа «все люди смертны» или «ни один человек не смертен». Но как образуются синкатегорематические ментальные термины? Вряд ли в естественном причинном процессе, как

это происходит с категорематическими терминами: ведь не существует такого конкретного предмета, который причинял бы термины «все» или «ни один». Тогда как они образуются? На этот вопрос возможны по меньшей мере два ответа.

Первый ответ, прямо сформулированный Оккамом, гласит, что эти ментальные термины абстрагируются от соответствующих устных терминов<sup>134</sup>. Это означает, что сначала я употребляю немецкие (или соответствующие латинские) термины «все» и «ни один», а затем образую, опираясь на них, эти ментальные термины. Но такой ответ неудовлетворителен как минимум по двум основаниям. Во-первых, в таком случае ментальные термины подчиняются устным и утрачивают статус естественно значащих слов; они ставятся в зависимость от конвенциональных терминов. Во-вторых, ментальные термины будут тогда не терминами «ни на каком языке», как утверждает Оккам в другом месте<sup>135</sup>, а терминами, образованными на основе определенного языка. Тогда они будут всего лишь ментальными немецкими или латинскими терминами. Видимо, Оккам сознавал эти слабости, поэтому такой ответ он дает лишь в одном месте — в раннем *Комментарии* к «Сентенциям», не повторяя его в позднейших работах (прежде всего в «Сумме логики» и в «*Quodlibeta*»), где он подробно излагает теорию ментального языка<sup>136</sup>.

Можно было бы сформулировать и второй ответ, который, однако, не встречается в текстах Оккама. Такой ответ гласил бы, что ментальные синкатегорематические термины врождены и поэтому не должны возникать вновь — ни через отношение причинности со стороны внемысленных предметов, ни через абстрагирование от устных терминов. Такой ответ обладает тем преимуществом, что заранее приписывает человеческому разуму определенный набор ментальных терминов, а значит, базовые элементы ментальной грамматики. Эти термины одинаковы у всех людей и не привязаны ни к одному конкретному разговорному языку. Но у этого ответа

<sup>134</sup> См.: *In I Sent.*, dist. 2, q. 8 (OTh II, 285).

<sup>135</sup> См. *Summa Logicae* I, 1 (OPh I, 7), где он говорит, что они не принадлежат «*nul-lius linguae*» [никакому языку].

<sup>136</sup> Как показал Gerber, 1984, уже Чаттон критиковал такой ответ. Быть может, Оккам отверг его именно вследствие этой критики. А может быть, он отбросил его потому, что отказался от прежней теории *esse obiectivum* в пользу *intellectio*-теории. Согласно Normore, 1990, 59–69, Оккам сформулировал этот ответ исключительно в рамках *esse obiectivum*-теории.

есть и серьезный недостаток: он разбивает ментальные термины на два частичных языка, а именно: на тот, что возникает в результате естественного причинного отношения и состоит из категорематических терминов, и на врожденный язык, образованный синкатегорематическими терминами. Кроме того, такой ответ несовместим с тем аристотелевским основоположением, что человеческий ум при рождении представляет собой чистую доску, надписи на которой появляются лишь позже и постепенно. Этому эмпиристскому основоположению противоречит рационалистический тезис о врожденности ментальных терминов.

Оба ответа оказываются неудовлетворительными. Так как Оккам не дает никаких других ответов, проблема ментальных синкатегорем остается нерешенной. Но это отнюдь не частная проблема: она свидетельствует о наличии внутреннего напряжения в теории ментального языка. С одной стороны, эта теория предлагается в качестве *когнитивной теории*, призванной объяснить структуру интенциональных актов, выполняемых нами на основе естественного причинного отношения к предметам в мире. Объяснение Оккама означает, что интенциональные акты, если рассматривать их функционально, всегда обладают языковой структурой, семантическим и синтаксическим измерениями. С другой стороны, теория ментального языка понимается также как *логическая теория*, призванная объяснить, какими языковыми элементами мы располагаем для образования истинных предложений о предметах в мире. В этом объяснении Оккам прибегает к ментальной грамматике: ментальный язык содержит категорематические и синкатегорематические термины, которые связываются между собой согласно определенным грамматическим правилам. В рамках логической теории допущение синкатегорематических терминов неизбежно: ведь только с их помощью можно объяснить, чем истинное предложение, например, «все люди смертны», отличается от ложного, например, «ни один человек не смертен». Но в рамках теории познания синкатегорематические термины создают проблему. Действительно, представляется необъяснимым образование этих терминов как составных частей первичного языка, коль скоро они возникают не на основе естественного причинного отношения. Как могут возникнуть термины «все» и «ни один», если нет никаких предметов, способных естественным образом послужить их причиной? Как можно

объяснить с точки зрения когнитивной теории генезис этих терминов, которые с логической точки зрения необходимы? Этот вопрос, на который в рамках оккамистской теории ответить нельзя, наглядно показывает, что обязательное с логической точки зрения проблематично в перспективе когнитивной теории. Так в теории ментального языка в силу ее двойной направленности обнаруживается внутреннее напряжение.

### **§ 33. Существует ли внутренняя интенциональность?**

Теория интенциональности должна не только ответить на вопрос: какова структура актов, направленных на предметы в мире? Она также должна ответить на основополагающий вопрос: почему такие акты вообще способны направляться на нечто? Ответ Оккама на этот фундаментальный вопрос был шаг за шагом рассмотрен в § 30–31. Согласно точке зрения Оккама, интенциональные акты направлены на предметы (причем исключительно на индивидуальные предметы) в мире потому, что они находятся к ним в естественном причинном отношении, а также в известной мере в естественном отношении сходства<sup>137</sup>. Указанием на эти два отношения Оккам дистанцируется, говоря словами Х. Патнэма, от «магической теории интенциональности», которая просто принимает как данность, что интенциональные акты сами по себе обладают магической силой направляться на нечто. Если бы не было никакого причинного отношения к внешним предметам, они не могли бы ни на что направляться<sup>138</sup>. А если бы не было отношения сходства,

---

<sup>137</sup> Правда, это касается лишь тех интенциональных актов, которые, будучи так называемыми первыми интенциями, могут употребляться в персональной суппозиции. Наряду с ними Оккам учитывает также особый случай вторых интенций, которые подставляются вместо первых интенций, то есть вместо ментального сущего. Кроме того, он обсуждает такие первые интенции, которые употребляются не в персональной, а в материальной или простой суппозиции. Поскольку основными и исходными для Оккама являются первые интенции, употребляющиеся в персональной суппозиции, я в своей реконструкции оккамистской модели интенциональности ограничился ими.

<sup>138</sup> Это верно и для тех актов, которые направлены на вымышленное. А именно: такие акты опираются на простые акты, находящиеся в причинном отношении к материальным предметам. Например, акт, направленный на Пегаса, опирается на акты, направленные на лошадь и на крылатых животных. Если бы не было причин-

они не могли бы направляться на множество предметов одного вида.

Хотя Оккам настаивает на том, что интенциональные акты в норме предполагают отношение причинности, он все же не считает его необходимым всегда. Это отчетливо явствует из его тезиса о том, что некоторые акты могут быть направлены и на несуществующие предметы (см. § 30). По его мнению, это возможно потому, что Бог может сохранить интенциональные акты, даже когда перестают существовать предметы, изначально их причинившие. Главное в этой позиции заключается не только в том пункте, на который чаще всего указывают в исследовательской литературе, а именно в том, что Бог способен вмешиваться в когнитивный процесс. По меньшей мере столь же важен другой пункт: признак интенциональности сохраняется даже тогда, когда больше нет никакого причинного отношения. Исключительно в силу того, что Бог сохраняет акты, он сохраняет также их интенциональность. Богу нет нужды сохранять интендируемые предметы и отношение к этим предметам<sup>139</sup>.

У этого тезиса есть одно важное следствие. Интенциональность есть признак, который, образно говоря, склеен с актами и не может быть отнят у них: не может даже тогда, когда утрачивается причинное отношение к материальным предметам. Не играет также никакой роли, в чьем интеллекте находятся интенциональные акты и кем они выполняются. Однажды приобретя признак интенциональности, они удерживают его. Или коротко говоря: если акты интенциональны в какой-то момент, они остаются интенциональными всегда.

Уже современники Оккама возражали против этого следствия. Так, Уолтер Чаттон указывал на то, что даже Бог не смог бы сохра-

---

ного отношения к лошади и крылатым животным, эти простые акты были бы невозможны, а без них не мог бы выполняться и составной акт, направленный на Пегаса. Строго говоря, этот акт направлен не на несуществующее, а на (фактически невозможную) комбинацию существующих вещей. Оккам предостерегает против допущения вдобавок к существующим предметам также предметов несуществующих, «*quasi esset unus mundus ex impossibilibus sicut est unus mundus ex entibus*» [«как если бы существовал единый мир невозможного, как существует единый мир сущих»]. *Summa Logicae* II, 14 (OPh I, 287).

<sup>139</sup> Основание этого, как было показано в § 30, заключается в том, что Оккам считает интенциональные акты абсолютными, а не относительными существенностями. Поэтому они могут продолжать существовать независимо от предметов как терминов отношения.

нить интенциональный (точнее, интуитивный) акт, не обеспечив присутствие соответствующего предмета<sup>140</sup>. Иного рода возражение выдвигает Адам Вудхэм. Он считает, что ни один акт не является интенциональным сам по себе, даже в том случае, если он находится или находился в причинном отношении к материальному предмету. Интенциональность должна быть впервые утверждена и приписана акту тем человеком, который выполняет акт. Это возражение, естественно, имеет в виду отрицание за актами интеллекта любой формы внутренней интенциональности, даже той, которая могла бы приобретаться на основе причинного отношения. Чтобы понять это возражение, нужно внимательнее рассмотреть аргументацию Вудхэма<sup>141</sup>.

Вудхэм начинает с анализа выражения «акт познания» (*intellectio*)<sup>142</sup>. С его точки зрения, это выражение можно понять двояко. Во-первых, оно может обозначать качество, существующее в интеллекте. Будучи понято в этом смысле, оно означает не знак, подставленный вместо чего-то другого, а просто составную часть интеллекта. Во-вторых, это выражение можно понять и как обозначение акта, презентирующего интеллекту определенную вещь. Будучи понято таким образом, оно, естественно, служит знаком. Такая двойная интерпретация «акта познания» в точности соответствует двойственному способу рассмотрения акта, который мы уже обнаружили у Оккама: с одной стороны, акт может пониматься онтологически, как некое качество в интеллекте; с другой стороны — функционально, как знак. Подобно Оккаму, Вудхэм настаивает на том, что этот двойственный способ рассмотрения отнюдь не подразумевает различия между двумя видами сущих: ведь бытие-знаком есть всего лишь определенная функция, присущая качеству в интеллекте. Нет ничего, что имелось бы вдобавок к этому качеству, никакой существенности, которая, как знак, подставлялась бы вместо предмета.

Но теперь встает вопрос: будет ли когнитивный акт, взятый в функциональном рассмотрении, сам по себе знаком предмета? Не зависит ли его бытие-знаком от того, как он возник и в чьем интеллекте существует? На эти вопросы Вудхэм дает на первый взгляд обескураживающий ответ. Он говорит:

<sup>140</sup> См.: *Reportatio et Lectura super Sententias*, prolog., q. 2, art. 3 (ed. Way, 1989, 102).

<sup>141</sup> Подробный анализ проводит Karger, 2001.

<sup>142</sup> См.: *Lectura*, dist. 23, q. u., § 6 (III, 318).

«...если бы интеллект видел акт интеллекта в другом интеллекте, он только путем рассуждения узнал бы отсюда, что этот акт интеллекта есть знак»<sup>143</sup>.

Очевидно, Вудхэм исходит из мысленного эксперимента. Допустим, что интеллект прозрачен и любой человек может созерцать как свой собственный, так и чужой интеллект, как если бы он был телом из стекла. Допустим также, что когнитивные акты суть не что иное, как составные части этого стеклянного тела и поэтому тоже могут созерцаться. Смог бы человек, видящий акт познания в чужом интеллекте как в стеклянном теле, тотчас опознать этот акт как знак? Опознать, что он есть акт, направленный *на нечто*? Вудхэм отвечает на этот вопрос отрицательно. Даже созерцание когнитивного акта в чужом интеллекте не выявило бы его знакового характера, а стало быть, его интенциональности. Оно лишь обнаружило бы, что чужой интеллект обладает определенной акциденцией. Коротко говоря: оно обнаружило бы акт познания лишь в его онтологическом, не в функциональном аспекте.

Этим мысленным экспериментом Вудхэм указывает на один важный момент. Функция знака — подставляться вместо чего-либо и тем самым быть интенциональным — не есть нечто такое, что прилепляется к акту наподобие цвета и может утверждаться непосредственно. Только когда речь идет о нашем *собственном* акте, его интенциональность непосредственно узнаваема. Когда же, напротив, речь идет о *чужом* акте, этот его характер обнаруживается лишь в результате когнитивного процесса. Вудхэм так описывает этот процесс:

...видя эти качества в чужом интеллекте, он (интеллект) не может сразу утверждать, что они суть акты познания или знаки таких-то объектов. Он узнает это лишь благодаря тому, что в рефлексии о собственном акте устанавливает, что он обладает той же природой, что и это качество, которое он видит в чужом интеллекте, и из опыта узнает, что это его качество есть знак, представляющий и выражающий данный объект<sup>144</sup>.

Итак, когда я вижу в прозрачном интеллекте ближнего когнитивные акты, я еще не могу отсюда узнать, что эти акты направле-

<sup>143</sup> *Lectura*, dist. 23, q. u., § 6 (III, 315): «...si unus intellectus videret aliquam intellectionem in alio, non sciret ex hoc quod ista intellectio esset signum, nisi arguiverit».

<sup>144</sup> *Lectura*, dist. 23, q. u., § 6 (III, 318): «...per hoc quod videt tales qualitates in alieno intellectu non potest sibi constare quod illae qualitates sunt cognitiones vel signa talium obiectorum. Sed hoc novit per hoc quod reflectit se super actum proprium quem perpendit esse eiusdem naturae cum ista qualitate quam videt in intellectu alieno, et per experientiam novit quod sua qualitas est signum repraesentativum et expressivum talis obiecti».

ны *на нечто*. Мне приходится действовать в три шага. На первом шаге я должен постигнуть свои собственные акты и непосредственно убедиться в том, что они интенциональны. На втором шаге я должен сравнить мои акты с актами ближнего и убедиться в том, что они принадлежат к одному виду. Наконец, на третьем шаге я должен провести аналогию и сделать вывод, что акты одного вида обладают схожими свойствами, и поэтому акты моего ближнего, как и мои собственные акты, обладают свойством интенциональности.

В этой аргументации Вудхэма, естественно, некоторые пункты вызывают вопросы. Прежде всего бросается в глаза, что Вудхэм считает интенциональность собственных актов известной просто «из опыта». Но о какого рода опыте здесь идет речь? О некоей особой форме интроспекции? И обращаюсь ли я к этому опыту всякий раз, то есть могу ли я при каждом собственном интенциональном акте убедиться в том, что он действительно интенционален? Далее, встанет вопрос о том, каким образом акты могут быть схожи друг с другом. В рамках мысленного эксперимента на этот вопрос, естественно, ответить легко: нужно лишь созерцать свои и чужие акты — ведь они представляют собой прозрачные существенности. Но как возможно сравнение при нормальных условиях? Ведь обычно я не имею возможности инспектировать интеллект ближнего; в лучшем случае я слышу языковые высказывания, которые он делает на основе своих актов, и сравниваю их с теми высказываниями, которые делаю я на основе моих актов. Наконец, встанет вопрос о том, действительно ли из такого сравнения (если оно достижимо) я обретаю знание об интенциональном характере актов ближнего. Ведь это предполагаемое знание опирается только на вывод по аналогии, а такой вывод не может гарантировать достоверного знания. В самом деле, откуда мне быть уверенным в том, что интеллект ближнего работает так же, как мой, и что его акты, похожие на мои, интенциональны? Разве не может быть так, спросим вместе с Витгенштейном, что ближний — всего лишь автомат и вовсе не обладает интеллектом, даже если кажется, будто он выполняет интеллектуальные акты, похожие на мои? Может быть, между моим собственным и чужим интеллектом не существует никакой аналогии?

Задав последний вопрос, мы неизбежно приходим к скептической позиции относительно чужой психики: к позиции, из которой

нет выхода, пока исходным пунктом остается аналогия<sup>145</sup>. Вудхэм, видимо, не сознавал этого следствия. Он не ставит вопроса о том, действительно ли вывод по аналогии способен доставить нам достоверное знание чужих интеллектуальных актов, а тем самым и знание интенционального характера этих актов. Однако он проявляет оригинальность и проницательность в другом пункте. А именно: Вудхэм наглядно показывает: мы не должны соглашаться с тем, что интенциональность, однажды приобретенная на основе естественного отношения причинности или сходства, просто прилепляется к актам наподобие видимого свойства. Мы также не должны считать, что интенциональность в любом случае опознается непосредственно. Утверждать, что акты интенциональны, мы можем в лучшем случае в отношении собственных актов. Что же касается чужих актов, здесь всегда требуется рассуждение. Поэтому мы можем лишь приписывать чужим актам интенциональность, но не располагаем никакой непосредственной очевидностью относительно того, что они в самом деле интенциональны.

Почему мы не можем непосредственно констатировать интенциональный характер чужих актов? Почему они требуют рассуждения? На эти вопросы Вудхэм не дает прямого ответа. Но основание заключается в том, что он понимает интенциональность не как внутреннее, в любом случае очевидное свойство, которым акты обладают сами по себе независимо от того, в чьем интеллекте они произведены и как возникли. Скорее речь идет о *внешнем* качестве, то есть о таком качестве, которым акты обладают лишь благодаря определенному отношению (в первую очередь причинному отношению) к вещам в мире. Сами по себе, то есть вне зависимости от этого отношения, они неинтенциональны. Если рассматривать их сами по себе, им нельзя приписать никакой интенциональности. Поэтому Вудхэм утверждает, что интенциональность актов предполагает существование предметов в мире и отношение к этим предметам<sup>146</sup>. А чтобы им можно было приписать ин-

<sup>145</sup> Поэтому Витгенштейн отвергает вывод по аналогии и заявляет в *Phil. Untersuchungen* II, IV (ed. Anscombe, q. a. 1984, 495): «Мое отношение к нему — это отношение к [его] душе. Я не придерживаюсь мнения, что он имеет душу». Поэтому я не придерживаюсь и того мнения, что он в точности, как я, выполняет интенциональные акты в душе. Я просто занимаю определенную позицию по отношению к его актам.

<sup>146</sup> Вудхэм утверждает это применительно к интуитивным актам; см.: *Lectura*, prol., q. 2, § 7 (I, 45).

тенциональность, это отношение должно быть опознано. Правда, уточняет Вудхэм, это справедливо лишь *naturaliter* [в отношении естественного процесса]. Вслед за Оккамом он признает, что *supranaturaliter* интенциональные акты могут существовать и тогда, когда нет никаких предметов в мире, а значит, нет и никакого отношения к ним<sup>147</sup>. Как это возможно? Вудхэм ограничивается замечанием, что Бог в силу своего всемогущества способен непосредственно произвести все то, что он производит опосредованно, через другие причины. Стало быть, если Бог способен сделать так, чтобы определенный предмет вызвал акт в интеллекте и чтобы этот акт на основе такого отношения был интенциональным, то Бог способен сделать это и непосредственно, помимо существования предмета.

Но тогда возникает вопрос о том, не является ли интенциональность — по крайней мере, взятая *supranaturaliter* — внутренним свойством актов, то есть таким свойством, которое существует даже без отношения к внешним предметам и может быть констатировано помимо направленности на подобное отношение. Вудхэм не углубляется в эту проблему. Но поскольку он мог бы отстаивать как тезис о том, что интенциональность — вовсе не внутреннее свойство, так и тезис о том, что Бог в силу своего всемогущества может непосредственно произвести все, напрашивается следующая аргументация. Благодаря божественному вмешательству акты интеллекта могут быть интенциональными даже при несуществовании отношения к предметам в мире; однако нам приходится всегда направлять наши акты на предметы, чтобы иметь возможность признать за ними интенциональный характер. Для нас интенциональность — не свойство, которое мы констатируем в актах, как если бы оно было неотъемлемым от них. Конкретно это означает: Бог может сделать так, чтобы мой ближний обладал актом, направленным на звезду, хотя звезды тот не видел, более того, ее вовсе не существует. Но я могу сказать, что мой ближний обладает актом мышления звезды лишь при условии, что сначала я возьму в качестве отправной точки мой собственный акт мышления звезды, действительно направленный на звезду, а затем предположу, что акт моего ближнего равным образом находится в отношении

<sup>147</sup> См.: *Lectura, prol.*, q. 2, § 7 (I, 46).

направленности на звезду. Следовательно, чтобы иметь возможность приписать другому человеку интенциональность, мне придется установить отношение его акта к звезде, даже если такого отношения не существует. Ибо интенциональность мы всегда вынуждены понимать как такое свойство, которым акт направляется на нечто.

### § 34. Заключительные выводы

Конечно, было бы преувеличением утверждать, что теории Уильяма Оккама и Адама Вудхэма знаменуют новое начало средневековых споров об интенциональности. Эти авторы развивали свои интенциональные модели в обращении к более ранним теориям и в критическом противостоянии этим теориям. Кроме того, они всегда ориентировались на античные, прежде всего аристотелевские, образцы и понимали собственный вклад в дебаты вокруг интенциональности как разработку этих образцов. При всем том у Оккама и его ученика Вудхэма наметилась явная тенденция к преодолению традиционной модели и выработке нового подхода<sup>148</sup>. Она проявляется прежде всего в трех пунктах.

Во-первых, Оккам и Вудхэм отвергают в целом тот теоретический подход, в котором допускаются опосредующие существенности между интеллектом и материальными предметами, будь то умопостигаемые *species* или интенциональные объекты. С их точки зрения, всякий, кто намерен развивать теорию интенциональности, должен исходить из того фундаментального принципа, что в норме интеллект *прямо* направлен на предметы в мире и поэтому *прямо* определяет содержание собственных актов. Кто отступает от этого принципа, тот не только делает сомнительные онтологические допущения (например, вводит интенциональные объекты как особые существенности), но и навлекает на себя многочисленные эпистемологические проблемы. Ибо как возможно эпистемическое

<sup>148</sup> Это не означает, однако, что ранее разработанные модели были просто преодолены. Они существовали и позже и обсуждались Оккамом и его современниками. Tachau, 1988, 353–383, справедливо указывает на то, что уже первое поколение после Оккама вело в том числе дискуссии, отнюдь не связанные с окканистской теоретической установкой и ориентированные на более ранние модели (в частности, на модель перспективистской оптики или Петра Авреола).

отношение к предметам в мире, если наши акты направлены исключительно на интенциональные объекты или на другие особые сущности? Можем ли мы тогда познавать даже такие простые вещи, как деревья и столы? Не придется ли нам признать, что мы познаем лишь интенциональные деревья и интенциональные столы, в лучшем случае допуская, что они каким-то образом опираются на реальные деревья и реальные столы? Но даже если бы интенциональные объекты действительно существовали, все равно оставался бы вопрос о том, каково эпистемическое отношение к этим объектам. Являются ли они самоочевидными и непосредственно постигаемыми? Если да, что придает им такую самоочевидность? И почему предметы в мире не обладают самоочевидностью? Явно возникает целый ряд проблем, если считать, что акты интеллекта направлены исключительно на нечто интенционально присутствующее. Именно для того, чтобы избежать этих проблем, Оккам и Вудхэм заранее полагают, что интенциональное отношение есть прямое отношение между интеллектуальными актами и предметами в мире. Поэтому, естественно, они явно дистанцируются от тех моделей интенциональности, которые были представлены в XIV в. Петром Авреолом и различными скотистами.

Во-вторых, бросается в глаза, что Оккам и Вудхэм объясняют интенциональность наших актов через обращение к модели причинности. Нам удастся, считают они, направить наши акты на деревья или столы (причем всегда на *индивидуальные* деревья и столы), потому что мы видели или трогали эти вещи и потому что тем самым мы вступаем или вступили в причинное отношение именно к ним, а не к другим вещам. Здесь главное состоит в том, что под причинным отношением понимается отношение производящей причинности. В этом пункте Оккам явно отделяет себя от Фомы Аквинского, который для объяснения интенциональных актов всегда обращался также к формальной причине. Действительно, для Фомы акты лишь потому могут быть направлены на нечто, что интеллект принял в себя форму определенного предмета и материально удерживает ее в себе. Лишь постольку, поскольку существует тождество между формой в предмете и этой принятой формой, интенциональность вообще возможна. Именно против этой модели выступил Оккам. Он отверг любое формальное тождество (а тем самым и формальную причину) и ограничился отношением

производящей причинности. Только потому, что предмет воздействует на органы чувств и затем вызывает в интеллекте определенные состояния, только поэтому может быть выполнен акт, направленный на этот предмет. Оккаμισское объяснение интенциональных актов опирается на радикально новую интерпретацию отношения между интеллектом и материальными вещами.

Наконец, в-третьих, подход Оккама (и в меньшей степени Вудхэма) отличается тем, что в нем подчеркивается знаковый характер интенциональных актов. Акты суть вовсе не ментальные дубликаты и не внутренние образы материальных предметов, а именно знаки этих предметов. Здесь решающим будет то, что речь идет не о каких угодно знаках, а о знаках языковых: интенциональные акты суть ментальные термины и в совокупности образуют ментальный язык. Как ментальные термины, они обладают языковой структурой в двух аспектах. С одной стороны, они подставляются (точнее говоря, ставятся в суппозицию) вместо предметов и, следовательно, выполняют семантическую функцию. С другой стороны, они могут занимать в ментальных предложениях место субъектов или предикатов и, следовательно, выполнять синтаксическую функцию. Подчеркивая, что интенциональные акты обладают этой двойственной функцией, Оккам отнюдь не оспаривает, что они представляют собой определенные существенности в интеллекте (говоря технически, качества интеллекта). Однако он проводит тщательное различие между онтологическим и функциональным способами рассмотрения актов. Ибо с онтологической точки зрения они суть в действительности не что иное, как качества, существующие в интеллекте, подобно тому, как цвета существуют в вещи. Но это лишь один способ рассмотрения. Гораздо важнее тот способ, при котором акты рассматриваются в отношении к их особой функции. Если выбрать этот второй способ рассмотрения, оказывается, что интенциональные акты функционируют как ментальные термины и, следовательно, обладают семантико-синтаксической функцией. Именно эту функцию, согласно Оккаму, упускают из виду все теоретики интенциональности, которые полагают, что в дополнение к актам, представляющим собой просто качества в интеллекте, имеются особые когнитивные существенности (например, интеллигибельные *species*), благодаря которым акты могут направляться на нечто. Оккам счи-

тает такую позицию ложной, основанной на том бездоказательном предположении, что акты суть не более чем качества в интеллекте. Как только мы замечаем, что в функциональном рассмотрении они к тому же являются ментальными терминами, отпадает нужда в допущении особых когнитивных существенностей.

Новый подход Оккама и Вудхэма в спорах об интенциональности имел, естественно, важные последствия. Первое из них состояло в том, что изменилась область задач когнитивной теории. Теперь не нужно было доискиваться, каким образом в когнитивном процессе возникают особые когнитивные существенности, обеспечивающие направленность на материальные предметы. Не нужно было также анализировать, каким путем в процессе абстрагирования формы словно высвобождаются из предметов, так что становится возможным тождество между формами в интеллекте и формами в вещах. Исследованию подлежало только и исключительно одно: как материальные вещи воздействуют на органы чувства и как здесь берет начало процесс, приводящий к выполнению интенциональных актов, функционирующих в качестве знаков.

Второе важное последствие затрагивает характер отношения между когнитивной теорией и теорией языка. При разработке теории интенциональности больше не нужно на первом этапе выстраивать когнитивную теорию, объясняющую, в силу чего интеллектуальные акты способны направляться на что-либо, а затем, на втором этапе, развивать теорию языка, призванную показать, в силу чего языковые выражения могут относиться к чему-либо. Напротив, когнитивная и языковая теории должны идти рука об руку, так как интеллектуальные акты всегда уже лингвистически структурированы, а языковые высказывания суть не что иное, как выражение этих актов. Конкретно это означает: кто хочет объяснить, почему мы способны направляться в акте мышления на дерево и почему мы способны устным словом «дерево» отсылать к дереву, тот имеет дело не с двумя разными проблемами. Ибо акт мышления уже обладает языковой структурой. В функциональном рассмотрении он есть не что иное, как ментальный термин «дерево». Именно этот ментальный термин выражен в устном слове «дерево», равным образом относящемся к дереву (к материальному дереву, а не к ментальному отражению). Стало быть, мы можем объяснить направленность устного языка, лишь обратившись

к ментальному отношению, лежащему в ее основе. Действительно, устное слово представляет собой конвенциональный языковой знак и лишь потому может относиться к чему-либо, что является выражением естественного языкового знака, существующего благодаря причинному отношению к чему-либо. Вот почему объяснение конвенциональных знаков всегда требует обращения к фундамирующим их естественным знакам.

Хотя оккамистский подход открывает новые перспективы и прежде всего приводит к тесной взаимосвязи между когнитивной и языковой теориями (взаимосвязи, которая сходным образом возникает также в современных теориях ментального языка, у Дж. Фодора и других авторов), он не свободен от затруднений. В заключение мне хотелось бы коротко остановиться на двух фундаментальных проблемах, уже в XIV в. послуживших поводом к критическим дискуссиям.

Первая проблема касается радикального применения принципа экономии. Оккам (а за ним и Вудхэм) решительно выступает против гипотезы *species*, делающих возможным когнитивное отношение. Тем самым ему удается обеспечить, как уже было сказано, прямое эпистемическое отношение к материальным вещам. Но вместе с тем возникает вопрос: как могут интенциональные акты возникать только и исключительно в силу того, что существует причинное отношение к предметам? Когда предметы воздействуют на нас, они вызывают в нас в первую очередь чувственные впечатления. Но эти чувствования должны каким-то образом подвергнуться преобразованию и обработке, чтобы в интеллекте могли возникнуть интенциональные акты. Как выглядит процесс дальнейшей обработки? Оккам оставляет этот вопрос без ответа. Не приводя никаких дополнительных обоснований, он заявляет, что акты чувствования, а затем и акты интеллекта возникают исключительно на основе чувственных впечатлений<sup>149</sup>. Он не объясняет, как работает интеллект при наличии чувственных впечатле-

<sup>149</sup> Это обнаруживается в *In III Sent.*, q. 3 (OTh VI, 111). Оккам здесь высказывает то мнение, что исключительно на основе «*qualitas impressa*» [«напечатленного качества»], непосредственно привнесенного во внешние чувства материальным предметом, может быть выполнен акт чувственного восприятия, направленный на этот предмет. А когда имеется акт чувствования, может тотчас быть образован и соответствующий интеллектуальный акт.

ний и каким образом он выполняет акты, направленные в точности на те предметы, к которым восходят чувствования. Поэтому нет ничего удивительного, когда в новейших исследованиях Оккама упрекают в том, что интеллект он понимает как «черный ящик»<sup>150</sup>. Уже непосредственные и младшие современники Оккама усматривали здесь пробел в объяснении и пытались его заполнить, возвращаясь к теории *species*: не для того, чтобы вводить некие сущие, встающие своеобразной завесой между интеллектом и материальными вещами, но чтобы объяснить, как предметы вообще могут когнитивно присутствовать, воздействуя на органы чувств и производя чувственные впечатления<sup>151</sup>. Ибо *species*-теория как раз и пытается прояснить преобразование чувствований в нечто интеллектуальное, когнитивно присутствующее. Насколько эта попытка удачна, зависит от конкретной формулировки этой теории. Но, во всяком случае, она пытается закрыть тот пробел, который у Оккама остается открытым или неудовлетворительно восполняется общей ссылкой на причинное отношение.

Вторую проблему поднимает теория ментального языка. В конце § 32 мы уже констатировали, что в этой теории обнаруживается внутреннее напряжение. С одной стороны, речь идет о когнитивной теории, определяющей интенциональные акты как ментальные термины; генезис этих терминов объясняется ссылкой на причинное отношение к материальным предметам. С другой стороны, речь идет также о логической теории, призванной показать, в силу чего из нескольких терминов могут быть образованы предложения, которым свойственны истинность или ложность. В рамках логической теории необходимо признать также синкатегорематические ментальные термины, тогда как в рамках когнитивной теории таким терминам, видимо, места нет. Действительно, как можем мы располагать терминами вроде «и», «когда» или «ни один», если термины возникают через причинное отношение к матери-

<sup>150</sup> Stump, 1999, 194: «По мнению Оккама, наши когнитивные способности — это черный ящик. [...] Как если бы на вопрос: “Как мы познаем материальный объект?”, на который *species*-теория отвечает в терминах обработки *species*, ответ Оккама гласил, что мы просто делаем это».

<sup>151</sup> Возврат к теории *species* происходит не только у сторонников более ранних моделей (например, у Иоанна из Рединга, отстаивавшего скотистскую модель интенциональности против оккамистской), но и у такого автора, как Жан Буридан, который во многих иных пунктах следует за Оккамом. См.: L. Spruit, 1994.

альным предметам? Ведь не существует таких предметов, как «и» или «когда», причиняющих эти термины. Уже современники Оккама указывали на это затруднение<sup>152</sup>. При этом речь идет не просто о частной проблеме, а о фундаментальной трудности. Ведь если мы выстраиваем теорию интенциональности, которая в своих фундаментальных чертах является эмпиристской и исходит из того, что мы способны выполнять интенциональные акты только благодаря воздействию на нас материальных предметов, мы вынуждены признать, что интенциональные акты, даже если видеть в них ментальные термины, предполагают причинное отношение. Если мы хотим, несмотря на это, признать наличие синкатегорематических терминов, мы должны объяснить, почему мы вообще способны образовывать эти термины. Но такое объяснение, которое потребовало бы расширения эмпиристского подхода, отсутствует у Оккама. Это значит, что у него отсутствует важный элемент объяснения. Действительно, как можем мы, с одной стороны, приходить на основании причинного отношения к ментальным терминам, а с другой стороны, располагать такими сложноструктурированными терминами, категорематическими и синкатегорематическими, которые в совокупности образуют ментальный язык? Не должны ли мы, на рационалистический манер, признать, что интеллект сам по себе обладает способностью образовывать определенные термины, а значит, совершать определенные интенциональные акты? Не в последнюю очередь именно этот вопрос послужил в эпоху позднего Средневековья поводом к оживленной дискуссии вокруг теории ментального языка<sup>153</sup>.

<sup>152</sup> Например, Уолтер Чаттон; см.: Panaccio, 1999, 287–288.

<sup>153</sup> Этот спор начался уже в начале XIV в. (см. Panaccio, 1999, 279–303) и продолжался еще и в XVI в. Так, испанский автор Фернандо Энсинас в своем «*Tractatus de compositione propositionis mentalis*» [«Трактате о составлении ментального предложения»] (первое издание — 1521 г.) подробно рассматривал вопрос о структуре ментального предложения и о статусе ментальных синкатегорематических терминов. См. об этом: Ashworth, 1982.

## Заключение

### § 35. *Da capo*\* : проблема Brentano и средневековые теории интенциональности

Любая теория интенциональности должна ответить на фундаментальные вопросы: почему интеллектуальные акты и состояния могут направляться на что-либо и почему они в силу этого обладают определенным содержанием? Почему мое мышление есть мышление *о чем-то*, моя надежда — надежда *на что-то*, а моя радость — радость *по поводу чего-то*? Как уже было сказано во Введении, у Ф. Brentano дан краткий ответ на этот вопрос: интеллектуальные акты и состояния направляются на нечто потому, что их характеризует «интенциональное внутреннее существование» предмета. Именно в этом внутреннем существовании, то есть пребывании-в, усматривает Brentano главный признак интеллектуальных актов и состояний, которые он называет «психическими феноменами»:

Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет<sup>1</sup>.

Так как Brentano прямо признает, что уже «средневековые схоласты» характеризовали таким образом психические феномены<sup>2</sup>, я хотел бы теперь, после подробного рассмотрения некоторых схоластических теорий интенциональности, опять вернуться к Brenta-

---

\* Сначала (ит.). — Прим. пер.

<sup>1</sup> Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 125. Цит по изд. Brentano Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 34.

<sup>2</sup> См. Brentano, 1974 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 124; подробная цитата приведена во Введении, прим. 2.

но и обсудить вопрос о том, действительно ли имеются параллели между средневековыми моделями и теоретическим подходом Brentano. При этом я не преследую цели — проследивать точные исторические филиации, так как невозможно определить в деталях, какими средневековыми источниками пользовался Brentano<sup>3</sup>. Скорее мне хотелось бы провести структурные параллели. Кроме того, мне хотелось бы кратко показать, какое значение, независимо от Brentano, все еще могут иметь средневековые теории для сегодняшних дебатов вокруг интенциональности.

Тезис Brentano о том, что психические феномены интенционально содержат в себе предмет, — это, как уже было сказано во Введении, двойной тезис<sup>4</sup>. С одной стороны, в нем заключено *психологическое* утверждение о том, что подобные феномены направлены на предметы и тем самым обнаруживают свой относительный характер. С другой стороны, в нем содержится *онтологическое* утверждение, согласно которому, когда мы говорим об этих предметах, речь идет не о материальных, а об интеллектуальных «внутренних» объектах. Находим ли мы этот двойной тезис у средневековых авторов?

На этот вопрос, несомненно, следует ответить утвердительно. Как было показано в § 20, в начале XIV в. Якоб из Эскуло уже полагал, что интеллектуальные состояния, особенно когнитивные состояния, направлены на объекты — но не на материальные объекты и не на когнитивные вспомогательные средства (например, интеллигибельные *species*), а на существенности, которым Якоб приписывает особый статус: «интенциональное бытие». Речь идет о сущих *sui generis*, которые не могут быть сведены ни к реальному, ни к чисто концептуальному сущему. Они хотя и опираются на реальные сущие, но существуют в интеллекте и поэтому зависят от него; им свойственно «интенциональное внутреннее существование» в брентановском смысле.

Следующую параллель можно провести с Петром Авреолом. Хотя он в противоположность Якобу из Эскуло ориентировался

<sup>3</sup> Некоторые сведения об этих источниках обнаруживаются в наследии Brentano, в опубликованных лекциях по средневековой философии (см. Brentano, 1980). Однако здесь Brentano дает лишь общий обзор схоластических авторов, не называя текстов, непосредственно значимых с точки зрения проблематики интенциональности.

<sup>4</sup> Такова классическая интерпретация, которую, среди прочих, поддерживают Chisholm, 1967, Spiegelberg, 1969, и Haldane, 1989.

скорее на факты чувственного восприятия, он тоже считал, что чувственные состояния направлены на нечто обладающее «интенциональным», или «явленным», бытием (см. § 24). Это особое бытие нельзя отождествлять ни с реальным бытием материальных объектов, ни с реальным бытием актов чувственного восприятия. Скорее оно присуще предмету, презентированному в состоянии чувствования. Именно этот интенциональный объект нужно оценивать, когда мы хотим определить, на что направлен человек, когда он нечто видит или слышит.

Правда, гипотеза интенциональных объектов побудила к критике уже современников Якоба из Эскуло и Петра Авреола. Особенно жестко противостояли им Уильям Алнвик, Уильям Оккам и Адам Вудхэм (см. § 21 и 29). Разве не излишне, спрашивали они, вдобавок к материальным предметам признавать еще какой-то интенциональный объект? Не вводится ли здесь объект в некоем причудливом онтологическом статусе, которому в аристотелевской онтологии нет места? И не существует ли опасность, что с принятием такого объекта прямой эпистемологический реализм будет упразднен? Ведь в таком случае все, что мы способны непосредственно почувствовать и познать, принадлежит к области интенциональных объектов. К материальным предметам мы получаем лишь опосредованный доступ. В лучшем случае мы можем догадываться о том, что интенциональные объекты опираются на материальные, но не имеем непосредственного эпистемического отношения к материальным вещам.

Эти и подобные им возражения привели к тому, что уже в XIV в. модель интенциональных объектов утратила влияние. Но она вовсе не умерла. Через позднесхоластических скотистов она дожила до начала Нового времени и была известна Декарту. Так же, как Якоб из Эскуло и Петр Авреол, Декарт считал, что в ментальных актах, то есть идеях, присутствуют объекты в «интенциональном», или «объективном», бытии. При этом под объективным бытием он понимал не что иное, как определенный способ бытия в интеллекте, а именно тот, «каким обычно содержатся в нем объекты»<sup>5</sup>. Такое определе-

<sup>5</sup> *Primae responsiones* (AT VII, 102): «...esse obiective non aliud significat quam esse in intellectu eo modo quo obiecta in illo esse solent» [«объективно содержаться означает не что иное, как содержаться в интеллекте таким образом, каким обычно содержатся в нем объекты». Цит. по изд.: Декарт Р. Соч. в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 83].

ние, естественно, весьма расплывчато, однако оно показывает, что Декарт примыкал к определенной средневековой традиции. Он также считал, что объекты определенным способом пребывают в интеллекте и что в первую очередь в поле зрения должны попасть именно эти «внутренне существующие» объекты.

Трудно сказать определенно, стала ли эта позиция известна Brentano непосредственно от средневековых авторов или через Декарта<sup>6</sup>. В любом случае он, несомненно, был знаком с ней и примыкал к ней. Правда, он был знаком и с возражениями против этой позиции, прежде всего с тем эпистемологическим возражением, что введением интенциональных «внутренне существующих» объектов воспрещается непосредственный доступ к материальным вещам. В одном письме к А. Марти он прямо обращается к этому возражению и отвергает упрек в том, что ввел объекты, встающие как бы завесой между интеллектом и материальными предметами:

*Я не считал, однако, будто имманентный объект = «представленному объекту». Представление имеет объектом не «представленную вещь», но «вещь»; так, например, представление лошади имеет объектом (имманентным, то есть только называемым собственно объектом) не «представленную лошадь», но «лошадь»<sup>7</sup>.*

Очевидно, Brentano придерживается того мнения, что всякий думающий о лошади думает не просто о представленной лошади, существующей только и исключительно в акте представления: он думает о реальной лошади и делает объектом своего представления именно ее. Но как сочетается это утверждение с тем фундаментальным тезисом, что акт представления, как и любой другой психический феномен, направлен только на «внутренне существующий» ментальный объект? Такой объект есть сущность, которую надлежит отличать от реального предмета, — например, от реальной лошади на лугу. Не должен ли Brentano признать, несмотря на свои противоположные высказывания, что представле-

<sup>6</sup> Münch, 1993, 59, и Smith, 1994, 43, указывают на то, что наряду с аристотелевско-схоластической традицией картезианство тоже оказало заметное влияние на Brentano. Поэтому нельзя исключить, что Brentano испытал также влияние декартовской обработки средневековых концепций.

<sup>7</sup> Письмо к А. Марти от 17 марта 1905. *Wahrheit und Evidenz* (ed. O. Kraus, 1974, 87–88). Цит. по изд.: Brentano Ф. Указ. соч. С. 145.

ние первично направлено только на ментальную «внутренне существующую» лошадь, а не на реальную лошадь?

На этот вопрос можно ответить двояко. Первый ответ, сформулированный в традиционных исследованиях, посвященных Brentano, подразумевает, что Brentano подверг пересмотру свою теорию интенциональности<sup>8</sup>. Согласно ранней теории, изложенной в первом томе «Психологии с эмпирической точки зрения», он действительно считал, что психические феномены первично направлены на ментальные «внутренне существующие» объекты. В позднейших текстах (в письмах примерно с 1905 г. и во втором томе «Психологии с эмпирической точки зрения») он, однако, отказался от этого мнения и отдал предпочтение онтологии, признающей только реальные предметы. Естественно, вследствие этого первичными объектами психических феноменов он признает отныне реальные, а не «внутренне существующие» объекты. В приведенной цитате из письма к А. Марти следует видеть выражение пересмотренной позиции: непосредственным объектом представления оказывается уже не чисто представленный, «внутренне существующий» объект, а объект реальный.

В пользу такого ответа говорят те места, где Brentano в самом деле признает, что изменил свое мнение<sup>9</sup>. Однако можно сформулировать и второй ответ, при котором не подразумевается изменений в теории, но все высказывания об интенциональном внутреннем существовании (как ранние, так и поздние) понимаются в контексте аристотелевско-схоластических теорий. Так как этот второй ответ обнаруживает параллели между подходами Brentano и некоторых средневековых авторов — параллели, которым до сих пор уделялось мало внимания, — нужно всмотреться в них более пристально<sup>10</sup>.

Уже в первом томе «Психологии с эмпирической точки зрения» тезис о том, что психические феномены отличаются «интенцио-

<sup>8</sup> См. подробное Введение Mayer-Hillebrand к собранию текстов *Die Abkehr vom Realen* (Brentano, 1977) и Chisholm, 1967. Из новейших исследователей Chrudzimski, 1999, тоже говорит о критике в адрес ранней теории.

<sup>9</sup> Например, в Предисловии ко второму тому *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (ed. O. Kraus 1971, 2): «Одно из важнейших новшеств состоит в том, что я больше не считаю, что психическая направленность может иметь своим объектом нечто иное, нежели реальное».

<sup>10</sup> На параллели с Аристотелем указывали еще Münch, 1993, 50–80, и Smith, 1994, 35–45.

нальным внутренним существованием» объекта, Brentano сопровождает пространным примечанием, которое начинается так:

Еще Аристотель рассуждал об этих психических переживаниях. В книге о душе он говорил, что ощущаемое в качестве ощущаемого существует в ощущающем, чувство принимает ощущаемое без материи, а мыслимое существует в мыслящем разуме<sup>11</sup>.

Сходным образом в уже приведенном письме к А. Марти Brentano указывает на учение Аристотеля, согласно которому ощущаемое находится в ощущающем: указывает для того, чтобы прояснить свои слова об интенциональном, или имманентном, объекте<sup>12</sup>. Тем самым он прочерчивает важный след, ведущий к той линии традиции, которая была рассмотрена в нашей работе (особенно в части I). Исходный пункт для Brentano — не теория, противопоставляющая внутренний объект внешнему, а скорее аристотелевская теория, согласно которой когнитивное отношение возможно благодаря тому, что познающий принимает в себя познаваемое — вернее, его форму — без материи и отождествляется с познаваемым. Стало быть, исходным пунктом служит теория уподобления в том виде, в каком она в основных чертах уже обнаруживается у Аристотеля и позднее разрабатывается у Фомы Аквинского. Эта теория распространяется на две области: с одной стороны, на область чувственного восприятия (воспринимающий принимает в себя форму воспринимаемого); с другой стороны — на область интеллекта (мыслящий принимает в себя форму мыслимого). Brentano сам указывает на то, что основные идеи теории уподобления он почерпнул не только у Аристотеля, но и у Фомы Аквинского. В частично уже приведенном Примечании он говорит:

Фома Аквинский учит, используя это в теологических целях, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви — в любящем, желаемое — в желающем<sup>13</sup>.

Эта отсылка к Фоме представляет собой не просто историко-философский экскурс. Скорее Brentano вводит ее для того, чтобы прояснить собственное употребление термина «интенциональ-

<sup>11</sup> Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 125. Цит. по указ. изд. С. 33, прим. iii.

<sup>12</sup> См. *Wahrheit und Evidenz* (ed. O. Kraus, 1974, 88).

<sup>13</sup> Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 11, 125. Цит. по указ. изд. С. 33, прим. iii.

ный». Его следует понимать, предупреждает он, как *terminus technicus* аристотелевско-томистской традиции. Он обозначает способ существования, присущий объекту (а отчасти также функции или свойству) в чувственной способности или в интеллекте. Главное состоит в том, что в чувственной способности или в интеллекте пребывает не двойник внешнего предмета, а сам почувствованный или помысленный предмет — правда, лишь в интенциональном, а не в материальном бытии. Именно в этом пункте заключается суть теории интенциональности Фома (см. § 7). Когда некто видит нечто красное, в чувственной способности интенционально пребывает не внутренняя копия, а сам красный цвет. И когда некто думает о розе, в интеллекте пребывает сама роза. В обоих случаях направленность становится возможной благодаря усвоению соответствующей формы; и в завершение этого процесса достигается формальное тождество. Чувствующий нечто красное в определенном смысле *становится* красным цветом, ибо интенционально заключает его в себе; и думающий о розе в определенном смысле *становится* розой, ибо интенционально заключает ее в себе.

Если принять во внимание эту связь с аристотелевско-томистской традицией, которую выявляет сам Brentano, становится очевидным, что можно провести по меньшей мере две параллели со средневековыми теориями интенциональности. Первая параллель, как уже было сказано, устанавливается с теми теориями, в которых вводятся интенциональные объекты как сущие *sui generis*. Эта параллель возникает, если высказывания Brentano об интенциональных объектах понимать как намерение ввести существенности, отличные и от психических феноменов, и от материальных предметов. Но можно провести и другую параллель, а именно с теми теориями, которые утверждают, что интенциональные объекты — вовсе не особые сущие, а сами внешние предметы, поскольку они пребывают в чувственной способности или в интеллекте в особом модусе бытия<sup>14</sup>. Эта параллель возникает

<sup>14</sup>Эту вторую параллель можно провести также с Петром Авреоном, если принять во внимание его высказывания о том, что интенциональный объект во всем совпадает с материальным предметом, отличаясь лишь особым способом бытия (*modus essendi*) (см. § 25). Ибо тогда теория Авреола оказывается не столько теорией особых объектов, сколько теорией определенного модуса бытия, присущего интендируемому предмету.

в том случае, если отсылки Brentano к Аристотелю и Фоме Аквинскому принимать всерьез и понять термин «интенциональный» как обозначение определенного способа бытия, а не определенного вида сущих<sup>15</sup>.

Наконец, можно провести еще и третью параллель. А именно: Brentano отсылает не только к Аристотелю и к Фоме Аквинскому, но и к Августину. В уже дважды цитировавшемся Примечании он пишет:

Августин в своем учении о *verbum mentis* и о его внутренне необходимых выводах касается тех же самых фактов<sup>16</sup>.

Августин затрагивает тот же факт постольку, поскольку указывает, что *verbum mentis* интенционально содержит в себе внешний предмет<sup>17</sup>. Так как существование внутреннего слова всегда составляет необходимое условие для того, чтобы устное или письменное слово обладало знаковым характером и нечто обозначало, оно служит исходным пунктом теории языка. Ибо только после того, как мы объясним возникновение внутреннего слова и его способность относиться к чему-либо, можно будет объяснить также референцию внешнего слова.

Здесь главное заключается в том, что августиновское учение о внутреннем слове оказало глубокое влияние на средневековые

<sup>15</sup> В действительности теория различных способов бытия предполагает у Фомы метафизическую программу, в которой, во-первых, форма отличается от материи, и, во-вторых, форме приписываются разные способы реализации (материальное существование во внемысленных вещах и интенциональное существование в интеллекте). Но Brentano в «Психологии с эмпирической точки зрения» выражает предельно сдержанное отношение к метафизическим тезисам. Он ограничивается анализом феноменов и отбрасывает утверждения, таким анализом не подкрепляемые. С его точки зрения, не следует придерживаться даже метафизического тезиса о существовании души: «Души нет, во всяком случае, нет для нас» (Brentano, 1874, Nachdruck, 1973, 16). Есть только психические и физические феномены, а также отношения между этими феноменами. Ввиду этой метафизической сдержанности Brentano не может безоговорочно принять аристотелевско-томистскую теорию. У него обнаруживаются лишь определенные параллели с этой теорией, поскольку Brentano использует некоторые ее элементы, не перенимая ее метафизического фундамента.

<sup>16</sup> Brentano, 1874 (Nachdruck, 1973), Bd. 1, 125. Цит. по указ. изд. С. 33, прим. iii.

<sup>17</sup> Таково, во всяком случае, брентановское понимание этой теории Августина, представленной в книге XV трактата *De Trinitate*. Правильно ли такое понимание, еще нужно доказать. Как показывают новейшие исследования (см. Rapaccio, 1999, 108–119), эту теорию можно понять и по-другому, а именно как дальнейшее развитие стоической теории языка.

теории языка. Фома Аквинский в своей *verbum*-теории тоже исходит из того, что референция устного или письменного слова возможна только при наличии соответствующего внутреннего слова (см. § 8). Равным образом Уильям Оккам считал, что устный или письменный термин может быть знаком и указывать на что-либо, только если он сопряжен с ментальным термином (см. § 32)<sup>18</sup>. Что в точности нужно понимать под внутренним словом, служило предметом спора между средневековыми авторами; бесспорным было, однако, то, что в интеллекте говорящего должно иметься такое слово, чтобы он вообще мог направляться на что-либо. Коротко говоря, при объяснении языковой референции средневековые авторы в значительной мере разделяли менталистский подход.

Ссылаясь на *verbum mentis*, Brentano связывает себя с этим менталистским подходом. Правда, он понимает его не в смысле репрезентативизма. Действительно, внутреннее слово — не внутренняя репрезентация или заместитель внешнего предмета, к которому должно быть установлено отношение: это сам предмет, интенционально пребывающий в интеллекте говорящего. Речь о «внутреннем существовании» указывает именно на этот факт: только потому, что определенный предмет интенционально «внутренне существует», то есть содержится в интеллекте говорящего, тот может употреблять внешнее слово для обозначения предмета. Если бы не было «внутренне существующего» предмета, устное слово было бы просто последовательностью звуков.

Так выявляется третья параллель между Brentano и средневековыми теоретическими подходами, вдохновленными Августином. Она отсылает к теории языка и свидетельствует о том, что лингвистическая теория тесно связана с когнитивной. Ибо только когда мы сможем объяснить, каким образом предмет способен пребывать в интеллекте говорящего, можно будет в рамках семантической теории показать, как говорящий устанавливает референцию к чему-либо. Но такое когнитивно-теоретическое объяснение требует также определенных онтологических допущений. Только если мы заранее предположим, что предмет способен обладать разными модусами бытия (*modi essendi*), можно считать, что он су-

<sup>18</sup> В *Summa Logicae* I. 1 (OPh I, 7) Оккам прямо говорит, что в этом тезисе он принимает к Августину.

ществует в интеллекте в интенциональном модусе бытия. И только тогда можно также считать, что внутреннее слово есть не что иное, как предмет в интенциональном бытии.

Наличие параллелей между средневековыми теориями и подходом Brentano бесспорно, ибо сам Brentano указывает на свои источники. Равно бесспорно, что при этом речь идет о нескольких параллелях, приводящих к различным средневековым авторам и к разным теоретическим контекстам — чувственного восприятия, мышления и языка. Но каково значение этих средневековых теорий помимо указанных параллелей? Представляют ли они интерес также с точки зрения сегодняшних дискуссий вокруг интенциональности? Обладают ли они философской актуальностью?

На первый взгляд кажется, что теории XIII–XIV вв. лишены всякой актуальности. Действительно, они исходят из тех аристотелевских (а отчасти также неоплатонических) предпосылок, которые сегодня уже утратили силу. И они пытаются отвечать на вопросы, которые сегодня больше никто не задает. Например, вопрос «Как может чувственная форма приниматься без материи?» больше не является актуальным и не ставится в ходе дискуссий об интенциональности чувствований. Точно так же больше не являются предметом систематического обсуждения вопросы типа «Как может интеллект принимать в себя умопостигаемую форму?» или «Как возможна без божественного просвещения достоверная направленность на предметы?». С другой стороны, средневековые дебаты потому кажутся устаревшими, что в них не поднималась проблема, стоящая сегодня в центре дискуссий об интенциональности: проблема натурализации интенциональных состояний. Действительно, сегодняшние дискуссии ведутся вокруг вопроса о том, как можно объяснить, что человек как естественное существо обладает определенными состояниями мозга и в то же время интенциональными состояниями. Что такое интенциональные состояния? Не что иное, как естественные состояния мозга? Или же они находятся если не в отношении тождества, то хотя бы в некотором ином, подлежащем более точному определению отношении к состояниям мозга? Являются ли они эмерджентными или супервентными по отношению к состояниям мозга? Подобные вопросы чужды средневековым авторам, поскольку те исходили из того, что человек всегда наделен интеллектом, не составляющим часть

тела; поэтому интенциональные состояния интеллекта нетождественны состояниям мозга и неэмерджентны по отношению к ним. В качестве «натурализуемых» можно в лучшем случае объяснить только состояния чувствования, которые всегда предполагают наличие внешних и внутренних чувств и локализуются в теле.

Несмотря на эти несомненные различия, было бы, однако, неверно рассматривать средневековые теории исключительно в исторической перспективе. Они могут и сегодня представлять философский интерес по меньшей мере в трех отношениях. Во-первых, они любопытны специфической постановкой проблем и их обсуждением. Действительно, они исходят из того, что не существует *одной-единственной* проблемы интенциональности. Например, ни один из авторов, с которыми мы имели дело в этом исследовании, не считал, что проблема интенциональности — это проблема пропозициональных отношений. Точно так же никто не считал, что здесь речь идет только и исключительно о проблеме ментальных репрезентаций или о проблеме состояний, связанных с переработкой информации<sup>19</sup>. Напротив, средневековые авторы учитывали всю полноту разного рода проблем интенциональности и пытались объяснить их с помощью различных частных теорий<sup>20</sup>. Они равно уделяли внимание чувствованиям, представлениям, чисто интеллектуальным актам мышления и языковым актам. Действительно, все эти феномены обнаруживают некую «направленность» и потому обладают неким общим свойством. Но в них нет единой фундаментальной структуры, и разные типы интенциональных феноменов не удастся свести к единственному базовому типу. Например, средневековые авторы не считали (в прямую противоположность некоторым философам после «лингвистического поворота»), что языковая интенциональность является базовой формой интенциональности. Тем самым они удачно дистанцировались от эссенциалистского подхода, представители которого пытались раз

<sup>19</sup> Каждое из этих мнений присутствует в современных дискуссиях, как наглядно показывает в своем обзоре Lyons, 1995.

<sup>20</sup> Это верно в том числе применительно к Уильяму Оккаму. Хотя он придерживался того тезиса, что интенциональность интеллектуальных актов всегда лингвистически структурирована (см. § 31–32), он все же не считал, что *любая* форма интенциональности имеет языковую природу. В теории «*notitia intuitiva sensitiva*» [«интуитивного чувственного знания»] он принимал во внимание также доязыковую форму.

и навсегда определить языковую референцию как сущность интенциональности. Что такое интенциональность, это приходится в разных случаях эксплицировать внутри различных контекстов. Такая экспликация может оказаться различной в силу того, что интенциональное состояние чувствования (например, чувственное восприятие красного) генетически и структурно резко отличается от представления (например, от представления химеры); а представление со своей стороны отличается от языкового высказывания (например, от устного предложения «Я думаю, что завтра пойдет дождь»). Именно это различие учитывали авторы XIII–XIV вв., выполняя аналитическую работу в различных областях, как мы уже подчеркивали во Введении. Они связывали эти области между собой и прослеживали взаимозависимости шаг за шагом, но не пытались (на редукционистский манер) свести различные области к одной-единственной. Тем самым они наглядно показали многогранность проблематики интенциональности и выправили определенный крен в дискуссии, на который — в сегодняшнем контексте — указал Д. Лайонс:

Имплицитно подразумевая, что интенциональность должна быть найдена только в одном месте — в мозгу, или в языке, или в сознании, или где-то еще, — многие современные работы выдают нежелание устанавливать философские связи. Я бы предположил, что в нашем ментальном или интенциональном раю есть много обитателей<sup>21</sup>.

Богатство нашего «интенционального рая» обнаруживается уже у столь разных авторов, как Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский, Дунс Скот, Петр Авреол или Уильям Оккам. Ибо хотя они по-разному объясняли разные типы интенциональных состояний, они были едины в том, что все эти типы нельзя свести к одному-единственному.

Средневековые подходы любопытны еще и тем, что подчеркивают один момент, которому не всегда уделяется должное внимание в современных дискуссиях: адекватная теория интенциональности должна объяснять различные типы интенциональных состояний с двух сторон. С одной стороны, она должна объяснять их в *генетическом* аспекте: каким образом интенциональные состояния вообще могут возникать? Какие физиологические и психологические

<sup>21</sup> Lyons, 1995, 161.

процессы нужны, чтобы в нас возникали столь разные состояния, как представление химеры или мысль о завтрашнем дожде? С другой стороны, адекватная теория должна давать объяснение также в *структурном* аспекте: что именно в интенциональных состояниях придает им их специфическую «направленность»? Что делает мою мысль мыслью о завтрашнем дожде: отношение отображения, отношение причинности, знаковое отношение или какое-либо еще? Разумеется, оба объяснения тесно связаны между собой: ведь, чтобы объяснить, каким образом, например, акт мышления может быть лингвистически структурированным знаком, мы должны пролить свет на то, как вообще в нас могут возникать подобным образом структурированные акты. Но с систематической точки зрения эти два объяснения должны различаться. Именно такое различие и проводят средневековые авторы. Они дают, с одной стороны, генетическое объяснение (например, ссылаясь на принятие чувственных форм, образование фантазм и абстрагирование интеллигибельных *species*), а с другой стороны, дают также структурное объяснение (например, обращаясь к отношению *similitudo*). Чаще всего они связывают между собой оба объяснения — к примеру, подчеркивая, что только через абстрагирование умопостигаемых *species* возможно отношение подобия (*similitudo*), а значит, и направленность на предмет<sup>22</sup>. Но средневековые авторы не пытались свести второе объяснение к первому. При этом они обратили внимание на один важный пункт: даже если бы нам удалось с помощью физиологической и психологической теории подробно объяснить, каким образом мы приобретаем интенциональные состояния, мы тем самым еще не объяснили бы, что наделяет эти состояния интенциональностью. Особая структура этих состояний, как и прежде, нуждалась бы в объяснении. Поэтому неудивительно, что между средневековыми авторами разгорелся спор по вопросу о структуре. Действительно, о чем идет речь: об отношении *similitudo* (как думал Фома Аквинский), о языковом знаковом отношении (как считал Уильям Оккам) или всего лишь об отношении интеллектуального схватывания и нацеливания (как доказывал Петр Иоанн Оливи)? Схоластические детали отдельных ответов могут показаться уста-

<sup>22</sup> Такой образ действий выбрали Фома Аквинский (см. § 16) и Дунс Скот (см. § 18).

ревшими, но поиск структурного объяснения вряд ли утратил актуальность. Ибо даже сегодня, когда под влиянием «натурализации» ментального на генетический вопрос отвечают гораздо более точно, чем в Средневековье, вопрос о структуре все еще остается открытым. Следовательно, даже если обращаться только к состоянию нейронов, а не к интеллектуальным актам и даже если точно описать возникновение этих состояний, тем самым еще не будет дано объяснение тому, что именно придает «направленность» состояниям нейронов: причинное отношение, отношение отражения или знаковое отношение? Именно с этим вопросом вынуждена иметь дело теория интенциональности<sup>23</sup>.

Наконец, средневековые теории представляют интерес еще в одном пункте. Исходя из аристотелевской концепции так называемых способностей души, все рассмотренные в этом исследовании авторы придерживались того мнения, что, строго говоря, интенциональными состояниями обладают не чувство или интеллект, а человек. Ибо видит не чувство и мыслит не интеллект: видит человек, активируя соответствующую чувственную способность, и мыслит человек, активируя способность мышления. Поэтому интенциональные состояния надлежит приписывать сложному единству, располагающему множеством способностей. Благодаря такому подходу средневековые авторы избегают ложного вывода о гомункуле: вывода, который отчасти обнаруживается в теориях интенциональности Нового времени вплоть до XX в.<sup>24</sup> Это означает, что они избегают соблазна связывать разные типы интенциональных состояний с различными гомункулами (органами чувств, способностью представления, интеллектом и т. д.), которые действуют внутри человека. Отсылая к различным способностям, схоластические философы наглядно показали, что адекватная теория интенциональности не может опираться только на разнородные и отчасти разрозненные когнитивные инстанции, но всегда должна учитывать и принимать в качестве мерила более высокий уровень — индивидуального человека. Фундаментальные вопросы гласят: какими когнитивными способностями должен

<sup>23</sup> Как показывает Searle, 1992, 51, теории «натурализованной» интенциональности абсолютно недостаточны именно потому, что затемняют этот вопрос в угоду генетическому вопросу.

<sup>24</sup> Критику нововременных теорий гомункула см.: Kenny, 1984.

располагать человек, чтобы он мог обладать разными типами интенциональных состояний, каким образом эти способности могут активироваться и согласовываться между собой и как через их активацию обеспечивается когнитивный доступ к миру? Придавая особое значение такой постановке проблемы, средневековые философы, естественно, помещают в центр своих интересов вопрос об отличительных свойствах человека. Тем самым они обозначают то измерение проблематики интенциональности, которое не утратило актуальности до сего дня.

Научное издание

**ДОМИНИК ПЕРЛЕР**  
**ТЕОРИИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Выпускающий редактор Е.В. Попова  
Заведующая редакцией Ю.В. Бандурина  
Корректор О.Д. Соколова  
Художник В.П. Вертинский  
Верстка А.И. Попов

Подписано в печать 17.12.2015. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 29,5. Тираж 1000 (1-й завод — 500) экз.  
Изд. № 989. Заказ № 230.

Издательский дом «Дело» РАНХиГС  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82  
Коммерческий центр  
тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02  
[www.ranepa.ru](http://www.ranepa.ru)  
[delo@ranepa.ru](mailto:delo@ranepa.ru)

Отпечатано способом ролевой струйной печати  
в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru), тел. 8(499)270-73-59



**Доминик Перлер** (род. 17 марта 1965) — швейцарский философ и историк философии. Учился в университетах Фрибура, Берна и Гёттингена. В 1991 г. защитил докторскую диссертацию (PhD) в университете Фрибура; в 1995 г. — habilitation-работу в Гёттингенском университете. Работал в качестве приглашенного исследователя и профессора в университетах США, Израиля, Италии, Германии, Бельгии. В настоящее время профессор теоретической философии Берлинского университета им. Гумбольдта. Лауреат премии Лейбница (2006), почетный доктор Лувенского университета (2014).

Наглядность и точность, с какими Перлер аргументированно вступает в беседу с мыслителями Средневековья и современности, придает живой характер его строгой мыслительной работе, не скрывая того, что книга содержит целый ряд открытий и озарений, столь редких в этой трудной области. Даже известные философы Фомы Аквинского или Дунса Скота предстают в новом свете, так как Перлер встраивает их в дискуссии того времени и одновременно XX века. Автор уверенно очерчивает текстовую основу своей работы. Он использует текст, дошедший до нас лишь в рукописи; он снова и снова вчитывается в сочинения авторов второго ряда; он обращается к скотистам и ученикам Оккама — но никогда не теряет из вида главную цель, демонстрируя мастерство изложения и анализа. Редкие книги по философии Средневековья так счастливо соединяют в себе исторический такт и сосредоточенность на сути проблем, как эта книга.

*Курт Флаш*

*Frankfurter Allgemeine Zeitung*

Эта книга не только представляет собой весьма тщательный и эрудированный труд, в котором различные исторические тексты прочитываются в новой интересной перспективе, с учетом современного состояния исследований. Она также выявляет актуальность средневековых подходов для современных дискуссий вокруг интенциональности.

*Ральф Шумахер*

*Zeitschrift für philosophische Forschung*

ISBN: 978-5-7749-1098-4



9 785774 910984