

Вдовина Г.В.

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1; профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2, стр. 1.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Когнитивный механизм в позднесхоластическом аристотелизме и естественное богопознание

Аннотация: Возможность естественного богопознания в когнитивной парадигме аристотелизма рассматривается в статье на материале постсредневековой теологии (Суарес, Уртадо де Мендоса, Педро де Аррубаль и т.д.). Так как аристотелевская традиция отвергает вложение идей в человеческий интеллект, вопрос ставится следующим образом: возможно ли естественное богопознание через принятие *species impressa* Бога – интенциональной формы, которая в познании материальных вещей служит носителем информации о них и восходит к ним в своем порождении? Показано, что в земной жизни мы образуем понятие о Боге, пользуясь *species* материальных вещей, в соответствии с общей схемой познания нечувственного через ментальное конструирование, а в состоянии блаженного видения, согласно позднесхоластическим авторам, – через непосредственную активацию Богом интеллектуальной способности отделенных душ. В завершение статьи автор констатирует, что теологическая тема богопознания блаженных концентрирует в себе немало вопросов, представляющих актуальный философский и историко-философский интерес.

Ключевые слова: естественное богопознание, *species impressa*, аристотелизм, блаженное видение, божественная свобода.

Каким образом в нашей душе – существ материальных, критично зависимых в познании от чувственного восприятия, – оказывается знание нечувственных вещей? Этот вопрос занимал античных философов и продолжал тревожить философов Средневековья. В XIII в., в эпоху высокой схоластики, существовало несколько подходов к этой проблеме¹, генетически связанных с различными традициями античной и раннехристианской мысли. Один способ объяснения состоял в том, что душа в момент ее создания Богом принимает знание всех умопостигаемых вещей, какие только имеются в мире, а затем, будучи помещена в тело, утрачивает актуальное владение этим знанием. Она сохраняет к нему принципиальную расположенность (так наз. хабитуальное знание), но актуальный доступ к нему получает только благодаря божественному просвещению (*illuminatio*). Другой способ объяснения обходится без платоновской предыстории души, а сразу постулирует божественную иллюминацию как единственный путь доступа к нечувственным вещам. Соответственно, в земной жизни имеются два способа познания: одним способом познаются материальные, чувственные вещи, другим – все, что в принципе, в силу своей нематериальности, не может пройти через чувства. Третий способ объяснения исходит из того, что человеческий интеллект, подобно ангельскому, изначально наделен *species infusae* – вложенными самим Богом умопостигаемыми формами всего познаваемого, в том числе формами вещей спиритуальных. *Species infusae* материальных вещей нам в земной жизни не требуются и пребывают в дремлющем состоянии до того момента, когда душа отделится от тела и, утратив телесный механизм чувственного восприятия, сможет познавать материальные вещи благодаря этим вложенным интенциональным формам. А вот *species* нечувственных вещей могут активироваться Богом для познания нечувственного в земной жизни.

Во всех этих вариантах доступ к познанию нечувственного так или иначе предполагает опосредование со стороны неких дополнительных, внеприродных механизмов, ту или иную форму божественного вмешательства в человеческое познание. Однако по мере укрепления аристотелевской линии в когнитивной психологии схоластики,

¹ См. разбор этого вопроса на примере двух авторов XIII в. – Ричарда Руфа и Роджера Бэкона: Wood R. *Imagination and Experience in the Sensory Soul and Beyond: Richard Rufus, Roger Bacon and Their Contemporaries // Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment / Ed. H. Lagerlund. Dordrecht, 2007. P. 27–57*; по теме познания нечувственного: p. 47–57.

а тем более с ее утверждением в качестве не единственной, но безусловно доминирующей (в XVI и особенно в XVII вв.), возникла острая необходимость объяснить знание нечувственного работой чисто природных когнитивных механизмов, коими наделен человек.

В нашей обычной жизни, замечают схоластические философы, мы гораздо чаще сталкиваемся с нечувственными предметами, чем это может показаться на первый взгляд. Это все виды логического нечувственного, разного рода ментальные фикции и прочие виды *ens rationis*, собственная душа и т.д. Их принципиальное отличие как предметов познания от материальных вещей состоит в том, что они в принципе не могут воздействовать на наши органы чувств и постигаться в стандартной процедуре абстрагирования, с ее типичными этапами: 1) воздействие на орган чувства и ответная реакция чувствующей души в виде образования чувственной *species impressa* (букв. «напечатленной формы»: чувственной формы воспринятого качества); 2) сведение этих форм в единый чувственный образ (фантазму); 3) отвлечение фантазмы от материи и извлечение ее интеллигибельного содержания, то есть образование умопостигаемой *species impressa*; 4) образование полностью дематериализованного понятия, или *species expressa*: «выраженной формы» познанного предмета, актуально присутствующей в интеллекте. Ключевыми элементами этой когнитивной цепочки выступают чувственные и умопостигаемые «напечатленные формы», или *species impressae*²: интенциональные качества, которые служат носителями и передатчиками информации о внешней вещи от нее к чувству и от чувства к интеллекту. Если предмет познания имеет нечувственную природу и не имеет собственной *species*, инициирующей познавательный акт, то каков механизм образования понятия об этом предмете?

Позднехолостический аристотелизм нашел выход из затруднения в обращении к творческой активности интеллекта: для образования понятий нечувственных предметов он пользуется не их собственными *species impressae*, которых у них нет, а *species* других вещей, «чужими», или «чуждыми» формами (*species alienae*). Из них интеллект на свой страх и риск конструирует понятия (*species expressae*) нечув-

² Подробнее об этих когнитивных элементах см.: *Leinsle U.G.* Species, entitates habituales, or intellection? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology // Heider D. (ed.). *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. Neunkirchen-Seelscheid, 2016. P. 159–181; *Spruit L.* Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vol. I–II. Leiden, 1994–1995 (в начале первого тома дается общий очерк понятия *species intelligibilis*, во втором содержатся заметки о *species* в т.ч. у некоторых схоластов XVII в.).

ственного, которые по этой причине именуются «монструозными» (*monstrosae*). В предельно сжатом и упрощенном виде схоластика XVII в. представляет этот процесс следующим образом.

Каждая *species impressa*, взятая в отдельности, определена (*determinata*) только и исключительно к производству собственной *species expressa*; но конкретное сочетание нескольких таких напечатленных форм (*illa specierum collectio*) однозначно задает характеристики монструозного понятия. Именно поэтому можно говорить о том, что интеллект, дискурсивно продвигаясь к акту мышления нечувственной вещи, конструирует ее понятие, отбирая при этом из всех наличных в интеллектуальной памяти форм строго определенные собственные *species impressae* чувственных свойств; при этом – подчеркнем еще раз – конкретный набор отобранных интеллектом свойств однозначно определяет уникальный характер нечувственного предмета, выраженного в монструозном понятии. Приведем точную цитату из текста Франсиско де Овьедо (философский курс 1640 г.): «Каждая интенциональная форма сама по себе определена к производству *species expressa* объекта, для которого она является собственной; однако, сопрягаясь с другими интенциональными формами других объектов, эти формы акцидентально, в силу их сопряженности, определяются по способу единого принципа к (производству) монструозной *species expressa* объекта, по отношению к которому ни одна из этих интенциональных форм не является собственной»³.

Таким образом, в представлении Овьедо, конкретный набор чуждых напечатленных форм, используемых при конструировании, заранее задает содержание понятия нечувственной вещи; отсюда – два «универсально истинных» тезиса, выражающих этот принцип: 1) «Интеллект не может на основе одних и тех же нераздельных напечатленных форм, посредством которых он производит *speciem expressam* одного объекта, произвести *speciem expressam* другого объекта»; 2) «Интеллект потому производит *speciem expressam* одного объекта, а не другого, что использует одни напечатленные формы, а не другие»⁴. После того, как монструозное понятие было однажды

³ *Franciscus de Oviedo*. De anima. Conctrov. XIII, punct. IV, num. 10, p. 190: «Licet enim quaelibet species per se sit determinata ad productionem speciei expressae obiecti, cuius est propria; cum tamen coniungitur cum aliis speciebus aliorum obiectorum, species illae per accidens ex coniunctione ipsarum per modum unius principii determinantur ad speciem expressam monstrosam obiecti, cuius propria non est ulla ex his speciebus».

⁴ *Ibid.*: «Haec enim propositio est universaliter vera: Intellectus non potest eisdem indivisibilibus speciebus impressis, quibus producit speciem expressam huius obiecti

сконструировано, оно оставляет по себе собственную *species impressa* – не чувственную, а умопостигаемую, – которая при повторных актах мышления того же нечувственного предмета извлекается из интеллектуальной памяти.

Однако среди множества нечувственных предметов есть один, который резко отличается от всех прочих своими уникальными характеристиками и потому вызывает дополнительные специфические трудности. Этот предмет – божественное сущее. Каким образом оказывается присутствующим в нашем уме понятие Бога – бесконечного и безначального сущего, превосходящего своим совершенством не только все, что может объять человеческая мысль, но и все, к чему она способна просто прикоснуться? Для аристотелизма – даже столь глубоко модифицированного аристотелизма, каким был аристотелизм постсредневековой схоластики, – было неприемлемым решение, предложенное Декартом: врожденность идеи Бога. Любое понятие, или идея, должно быть произведено самим познающим. Поэтому встает вопрос: как возможно естественное понятие Бога и, стало быть, естественное богопознание в аристотелевской когнитивно-психологической парадигме? Для схоластов этот вопрос разделялся надвое: о естественном богопознании в земной жизни и о познании Бога в состоянии блаженного видения, когда после смерти праведники должны будут узреть Бога, «каков Он есть». Оба вопроса далеко не праздны. Для верующего сознания они связаны с жизненно важными для него темами спасения души и достижения высшего блаженства, к коему призван человек; для сознания философского они представляют собой ту исторически обусловленную форму, в которой ставилась проблема предельных условий мышления. В контексте постсредневековой *scientia de anima* тема познания Бога душой, находящейся в состоянии отделенности от тела, работала как своего рода мысленный эксперимент, аналогичный подобным экспериментам в современной философии сознания, и позволяла проговаривать такие темы, как различие между физическим и интенциональным бытием, между бытием в качестве вещи и в качестве знака, между прямым и опосредованным доступом к объекту познания и т.д. Естественность богопознания со стороны отделенной души подразумевала, что при тех когнитивных возможностях, которыми душа обладает по природе и которые она сохраняет после отсечения чувственного уровня по-

producere speciem expressam alius obiecti. Et similiter haec est vera propositio: Ideo intellectus producit speciem expressam huius obiecti potius quam illius, quia adiuvatur his speciebus, et non illis».

знания, она способна к блаженному видению сама по себе; сверхъестественность же предполагала, что требуется некое добавочное благодатное действие со стороны Бога, чтобы блаженное видение могло осуществиться.

Если врожденность идеи Бога или ее непосредственное, в готовом виде, вложение в интеллект категорически отвергаются в аристотелевской когнитивной традиции, а самостоятельное производство любого понятия, или идеи, возможно здесь только на основе некоторой *species*, поставляющей материал для такого продуцирования, то вопрос о возможности обеих форм естественного богопознания сужается до следующей формулировки: возможна ли, и если да, каким образом возможна *species impressa* Бога – «то напечатленное подобие, которое предшествует акту познания и позволяет первично и через себя мыслиться некоторому объекту»⁵?

Дискуссия по этому вопросу, начало которой поздние схоласты связывали с концом XIII в., а именно с возражениями Дунса Скота на негативную позицию Генриха Гентского, продолжилась в XVII в. в форме дебатов между иезуитами и ортодоксальными томистами (не только доминиканцами, но и томистами из числа членов Общества Иисуса – «ex Nostris nonnulli»). В земной жизни, по мнению участников дискуссии, у нас нет иного доступа к понятию Бога, кроме как через *species impressae* материальных творений. Та собственная *species*, которая формируется из соединения чуждых интенциональных форм, будет по определению представлять Бога предельно несовершенной, смутно и никоим образом не сущностно, однако будет Его собственной *species*, репрезентирующей Бога как свой уникальный объект⁶. Путь первичного образования понятия Бога на основе чуждых *species* – это путь рассуждения, дискурсивный путь: исходя из посылок, репрезентирующих творения, я прихожу к выводу о существовании Бога и Его основных атрибутов, но «тот акт, которым я в выводе утверждаю, что, следовательно, Бог бесконечен, вечен и т.д., – этот акт, говорю я, не репрезентирует творения, и непосредственно в нем познаются не они, а только Бог» (Ibid.). Это общее пра-

⁵ *Petrus de Arrubal*. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae. Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619. Q. XII, disp. XVI, cap. 3, num. 1. P. 123.

⁶ *R. de Arriaga*. De anima. Disp. IV., sect. I, subsect. 9, num. 97. P. 609: «...hae species sunt productae ex similitudine aliarum rerum materialium, ideoque imperfectissime et confussissime Deum repraesentant, licent sint propriae illius, non tamen sunt quidditativae; sicut et ipsa cognitio, quam de facto habemus, etiamsi illum solum repraesentet, non tamen dicitur quidditativa».

вило репрезентации логического нечувственного: «*Species*, оставленная актом вывода, обычно не репрезентирует посылки, даже если сам акт вывода их репрезентирует»⁷. Следовательно, чисто естественное богопознание в земной жизни возможно на тех же условиях, на которых возможно познание других нечувственных вещей, и отличается лишь большей степенью несовершенства и смутности из-за бытийной несоизмеримости между объектом и средствами его постижения.

В блаженном видении, то есть в экспериментальных предельных условиях, ситуация сложнее. Все разнообразие точек зрения может быть сведено к трем позициям. Позиция первая: *species impressa* Бога имеется у блаженных *фактически* (Габриэль Васкес, Комм. на ч. I «Суммы теологии» св. Фомы, дист. 43, гл. 7). Вторая позиция: признается *возможность species Dei*, но отрицается ее *фактическое* наличие (Франсиско Суарес, «Метафизические рассуждения», дисп. XXX, разд. XI, § 26). Третья позиция: полное отрицание даже *возможности* такой *species* (поздние томисты). Рассмотрим аргументы участников дискуссии, где доводы в защиту своей точки зрения оборачиваются опровержением чужих воззрений.

Первая позиция, стандартно приписываемая Габриэлю Васкесу (1549–1604), имеет основанием то общее когнитивное положение, что познавательная потенция всегда нуждается в определителе, детерминативе, которым она доопределяется к познанию конкретного объекта и тем самым актуализируется, выполняя когнитивный акт. Для блаженных Бог выступает объектом познания; следовательно, и у них естественная актуализация интеллекта должна производиться неким детерминативом. По отношению к Богу таким определителем служит «свет славы» (*lumen gloriae*): качество, напечатлеваемое Богом в умах блаженных и делающее Его Самого присутствующим для их интеллекта. Функция *lumen gloriae*, согласно Васкесу и его сторонникам, в точности соответствует функции *species impressa* в земном познании и позволяет говорить о «свете славы» как о том уникальном качестве, благодаря которому становится возможным естественное богопознание блаженных. Другой, дополнительный, аргумент заключается в том, что как в земной жизни (*in via*), так и в блаженном видении (*in patria*) в таком определителе нуждается также волевая способность: ведь воля любит только то, что ею познано, то есть то, что присутствует для нее интенционально, предъявлено ей интеллектом. Поэтому

⁷ R. de Arriaga. De anima. Disp. IV., sect. I, subsect. 9, num. 97. P. 609: «Species relicta ex actu conclusionis non solet repraesentare praemissas, etiamsi ipse actus conclusionis eas repraesentet».

реального присутствия объекта для любви недостаточно: чтобы воля устремилась к нему, она должна его опознать; чтобы его опознать, она нуждается в интенциональном присутствии, а интенциональное присутствие обеспечивается только актуализацией интеллекта через *species impressa* или ее точный аналог в виде *lumen gloriae*⁸.

Против этого хода мысли активно выступил Франсиско Суарес (1548–1617). Он указал на то, что в случае естественного познания вещей вся адекватная сила такого познания уже заключена в самой познавательной потенции, а *species*, восходящая к воздействию объекта познания, лишь доопределяет эту потенцию, но не вливает в нее дополнительных «физических» сил. Однако никакой тварный интеллект не имеет в себе физической силы, соразмерной божественному объекту; поэтому в *lumen gloriae* нужно видеть не аналог естественной *species impressa*, а дополнительное благодатное, то есть сверхъестественное средство, восполняющее недостаточность тварной интеллектуальной потенции⁹.

Тем самым Суарес формулирует вторую позицию, которую разделяет с ним большинство иезуитов XVII в. и которая заключается в том, что *species impressa* Бога «никогда не возможна физически, или соприродно, потому что сама по себе несоразмерна интеллекту; а интеллекту, возвышенному светом (славы), она не необходима, так как объект, будучи предельно актуальным, в высшей степени интеллигибельным и безмерным, сам по себе внутренне присутствует для потенции»¹⁰.

Итак, для Суареса свет славы – не *species impressa* Бога, а наоборот, дар благодати, делающий *species* избыточной, потому что в свете славы Бог сам, не через посредничество интенциональной формы, соединяется с познающей душой блаженных. Обратим внимание на то, что в этом тезисе не только подтверждается собственная познавательная недостаточность человеческого интеллекта, но и вводится в действие общий методологический принцип схоластики: единообразия объяснения через универсальные физические начала. Схоластические философы не изобретают свои исходные начала *ad hoc*, но в своей рациональной теологии стремятся представить божественное и

⁸ Ant. Bernaldo de Quiros. De anima. Disp. XCI, sect. IV, num. 20. P. 615.

⁹ Francisco Suarez. Disputatines metaphysicae XXX, sect. XI, num. 36.

¹⁰ Ibid.: nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improportionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia obiectum, eo quod sit actualissimum et summe intelligibile et immensum, per seipsum intime adest potentiae».

тварное сущее как то «сущее *ut sic*», в котором выражаются общие принципы и закономерности, связывающие эти два модуса сущего в единую умопостигаемую общность.

Например, через полвека после Суареса другой иезуит, Томас Комптон Карлтон (1591–1566), будет рассуждать следующим образом: 1) Бог – совершеннейший объект, ему в высочайшей степени свойственно быть производящей причиной в отношении собственной зримости (*efficientia visionis*); следовательно, Богу подобает причинять блаженное видение самому и непосредственно; 2) когда присутствует пропорциональный и достаточный объект, нет нужды в заместителе (принцип физической достаточности). Но Бог в высшей степени достаточен как объект; следовательно, Он не нуждается в *vicaria species* (интенциональной форме, замещающей объект); 3) если сказанное справедливо для материальных вещей (и поэтому, например, объекты вкуса или осязания не нуждаются в *species*, а воздействуют на орган чувства непосредственно), то это тем более справедливо в отношении Бога как совершеннейшего объекта¹¹. Отсюда – вывод: *species impressa* Бога не может быть дана блаженным в естественном порядке, потому что Бог сам, непосредственно, дает им себя узреть. Правда, *species impressa* Бога может быть дана Им по собственной воле, если Он вдруг пожелает актуализировать интеллект блаженных опосредованно, однако это может произойти исключительно сверхъестественным путем.

Позиция Суареса и большинства иезуитов встретила сопротивление со стороны ортодоксальных томистов. Они доказывали не просто физическую невозможность *species impressa* Бога, но ее невозможность логическую, то есть внутреннюю противоречивость утверждения естественно данной интенциональной формы божественного сущего. Во-первых, следуя букве св. Фомы, томисты исходили из необходимости точной сообразности, или соразмерности, между объектом самим по себе и его репрезентацией в *species*: «Если нечто обнаруживается в объекте, что не репрезентировано в интенциональной форме, то это уже не принадлежит к репрезентированной природе, которая может репрезентироваться либо целиком, либо никак: ведь, поскольку она неделима, она не может репрезентироваться по частям». Но всякий ортодоксальный томист «доказывает... что *species* не может быть соразмерна Богу»¹². Несоразмерность проявляется различным

¹¹ *Th. Compton Carleton. De anima. Disp. XVII, sect. I, num. 6-8. P. 527.*

¹² *P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 31. P. 614: si aliquid invenitur in objecto, quod non repraesentaretur in specie, id non pertineret*

образом: *species* принадлежит к категории качества, а Бог есть высшая субстанция; *species* конечна, а Бог бесконечен; *species* отчасти потенциальна и ограниченно интеллигибельна, Бог же есть чистая актуальность и неохватная интеллигибельность; *species* физически и когнитивно ограничена, как все тварное, а Бог безграничен в Его производящей мощи и производимых следствиях, которые не могут быть охвачены тварной интенциональной формой, и т.д. Во-вторых, томисты считали *species impressa* Бога невозможной на том основании, что естественные интенциональные формы продуцируются с необходимостью, а любая необходимость в отношении творения, навязанная Богу, есть ограничение Его свободы, которое применительно к божественному существу означает противоречие в терминах.

Полемика между «типичными» иезуитами и томистами, то есть между сторонниками второй и третьей позиций, представляет собой центральный и наиболее интересный узел всей дискуссии. В самом деле, томисты в своей аргументации следуют логике общефизических принципов, которую, как мы видели, использовали также Суарес и Комптон, выступая против аргументов Васкеса. С другой стороны, здесь в полной мере проявляется такая общеродовая черта позднего томизма, восходящая скорее к некоторым тезисам Казтана (1469–1534), чем к самому Аквинату, как избыточный натурализм, не видящий или сглаживающий различие между интенциональной и физической сторонами когнитивного процесса и его элементов. Именно в это слабое место томистской аргументации бьют контраргументы иезуитов.

Обратимся, например, к тексту Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641). Первый аргумент обобщенного «томиста», согласно Уртадо, заключался в указании на логическую противоречивость и невозможность *species impressa* Бога. Уртадо рассматривает его по частям. 1) Разная категориальная принадлежность объекта и репрезентирующей его интенциональной формы закономерна даже для естественной когнитивности: «Ведь и *species* ангела не есть ангел, и *species* вьючного животного – не вьючное животное»¹³. Различение физического бытия *species* (качество в интеллекте) и ее ирреального содержания

iam ad naturam repraesentatam: quae vel tota, vel nullo modo repraesentari potest: quia cum sit indivisibilis non potest repraesentari per partes». Но: «Probat... non posse esse speciem adaequatam Dei». Иезуит Уртадо де Мендоса в этом месте своего курса и далее суммирует стандартные доводы томистов. Мы приводим их по тексту Уртадо.

¹³ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 35. P. 614: «Nam neque species Angeli est Angelus, nec iumentum species iumentum...».

(интенциональная репрезентация) снимает требование физической адекватности между *species* и ее объектом. 2) Пренебрежение этим различием лежит также в основе томистского довода от конечности и бесконечности. Если следовать этой логике, продолжает Уртадо, то «для того, чтобы увидеть предмет протяженностью в пятьдесят шагов, потребовалась бы *species impressa* в столько же шагов и глаз такого же размера; и чтобы увидеть ангела, потребовалась бы такая же совершенная *species*, как он сам». Отсюда вывод Уртадо: «Бесконечный объект может интенционально пребывать в конечной *species impressa*... Репрезентация в ней конечна абсолютно и внутренне, однако бесконечна через внешнее именование от бесконечного объекта»¹⁴. 3) Как в приведенных выше доводах, так и в доводе от безграничной актуальности и интеллигибельности Бога томисты абсолютизируют требование соразмерности в силу определенного понимания сущности *species*: «В *species* потому не различаются физическое (*entitativum*) и репрезентативное бытие, что она репрезентирует не произвольно, а в силу своего внутреннего понятия». Если для *species* «быть» означает «быть репрезентирующей», то чем выше нематериальность, актуальность и интеллигибельность объекта, тем выше должна быть, считает томист, актуальность и интеллигибельность самой *species*. В случае божественного объекта она должна быть бесконечной¹⁵, что противоречиво и логически невозможно. Контрдовод Уртадо состоит в том, чтобы указать на ошибку отождествления реального и интенционального бытия *species*, лежащую в основе избыточного томистского натурализма в этом вопросе. Ту общепринятую аксиому, что объект в репрезентированном бытии и его репрезентация – одно и то же, нужно понимать в редупликативном смысле, то есть брать здесь «объект как репрезентированный», не как вещь в ее

¹⁴ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 36. P. 614: «Item ad videndum obiectum extensum per quinquaginta passus, requireretur species impressa extensa per otidem passus; et oculus eiusdem mensurae: et ad videndum Angelum requiritur alia tam perfecta quam ille. Respondeo ergo; infinitum obiectum posse intentionaliter esse in specie impressa... cuius repraesentatio finita est absolute et intrinsece; infinita tamen per extrinsecam denominationem ab obiecto infinito».

¹⁵ P. Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 37. P. 614: «...esse entitativum et repraesentativum in specie non distinguuntur: quia non ad libitum, sed ex intrinseco suo conceptu repraesentat: unde concludit pro maiori immaterialitate obiecti requiri in specie maiorem immaterialitatem, et perfectionem. Optimum argumentum; pro maiori immaterialitate obiecti intelligibilis, requiritur in intellectu et cognitione maior immaterialitas: ergo in visione Dei requiritur infinita».

собственном реальном бытии: «Между познанием и объектом имеется не физическое и адекватное подобие, а подобие соотносительное, интенциональное. Так мы через акцидентальные акты познаем субстанции: эти акты коннотативно суть субстанция, то есть коннотируют субстанциальный объект»¹⁶. И точно так же *species impressa*, репрезентирующая Бога, обладала бы бесконечностью или бесконечной интеллигибельностью коннотативно, а не внутренне, не как онтологическая единица. Понятно, что *species impressa*, будучи тварной, ограничена и зависима в своем бытии, как любая тварь; но даже *species* тварных вещей онтологически ниже, чем их объекты, что было показано на примере субстанций. Поэтому Богу противоречит иметь реальное тварное подобие, которое было бы ему бытийно соразмерным, но Ему не противоречит иметь тварное интенциональное, репрезентативное подобие (*similitudo repraesentativa*). Такого рода различия составляют, по замечанию Уртадо, «первоначала и рудименты философии»¹⁷.

На тот довод, что *species* должна репрезентировать свой объект либо сразу и целиком, либо никак, дает ответ томист из числа иезуитов, Педро де Аррубаль¹⁸, который именно в этой части аргументации расходится со своими единомышленниками. Аррубаль замечает, что даже тварные вещи не познаются целиком и сразу: объект может являться и открываться постепенно, потому что интенциональное подобие репрезентирует одни его части и не репрезентирует другие. Точно так же при повторном интендировании объекта он интендируется более совершенно, а это возможно только потому, что сама *species* «в себе возрастает и усовершенствуется» (*in se augeatur ac perficiatur*). Тем более при познании бесконечного сущего уместно было бы говорить о бесконечно длящемся возрастании, которое, однако, никогда не достигает полной адекватности.

Второй аргумент обобщенного томиста состоит в том, что *species* как естественное средство, приводящее в движение познавательную способность, продуцируется с необходимостью, и если допустить,

¹⁶ *Ibid.*: «Inter cognitionem et obiectum non esse similitudinem physicam, et adaequatam; sed similitudinem proportionis, et intentionalem. Sic per actus accidentarios cognoscimus substantias: illi actus sunt connotative substantia, id est, connotant substantiale obiectum».

¹⁷ *P. Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 43. P. 616: «Haec sunt prima principia, et rudimenta philosophiae».

¹⁸ *Petrus de Arrubal*. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae. Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619. Q. XII, disp. XVI, cap. 3-7. P. 123-129.

что возможна также *species* Бога, это противоречило бы божественной свободе. В ответ иезуиты формулируют общий принцип, согласно которому любое нечто, производимое Богом вонне себя, производится как зависимое от Его свободной воли (Суарес). Или, в формулировке Франсиско де Овьедо: «То, что в творениях происходит по необходимости, в Боге производится свободно в силу бесконечного совершенства Бога»¹⁹. В творениях необходимое продуцирование *species* связывается, прежде всего, с их ограниченностью материей; поэтому, согласно Суаресу, уже ангелы способны держать производство *species* под контролем: «Так как ангелы суть актуально умопостигаемые объекты, они сами по себе могут испускать интенциональные формы, и, однако, подчинять их производство своей воле: в соответствии с таким учением вполне вероятно объясняется ангельская речь»²⁰. Тем более Бог властен над тем, чтобы дать узнать себя через *species*, «однако такое действие было бы для Него свободным».

Добровольно произведенная Богом собственная интенциональная форма была бы, разумеется, неадекватной Ему. Опять-таки, даже в творениях *species* очень часто несоразмерны объекту своим онтологическим достоинством, ибо они всегда принадлежат к категории качества, хотя производятся, как правило, субстанциями и репрезентируют субстанции; тем более это верно применительно к Богу. Такая несоразмерность объясняется тем, что действие природного агента на претерпевающий субъект ограничено принимающей способностью (*capacitas*) субъекта, и «даже если объект производит свою интенциональную форму по природе, нет необходимости, чтобы он всегда

¹⁹ *F. de Oviedo*. De anima. Conctrov. XIII, punct. VI, num. 10, p.193: «Illa enim, quae in creaturis necessario contingunt, in Deo libere fiunt propter infinitam perfectionem Dei».

²⁰ *Francisco Suarez*. Disputatines metaph. XXX, sect. XI, § 30. «Deinde, quamvis Deus, ut obiectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectioem esse mere naturalem, quia Deus quacumque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate eius. Quod etiam de angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint obiecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suae voluntati subiectam, iuxta quam doctrinam probabiliter declarant angelicam locutionem». В трактате «Об ангелах» Суарес моделирует возможность речи в условиях полной нематериальности говорящих. Для ангелов речь есть контролируемое продуцирование *species impressa* говорящим ангелом и позволение со стороны слушающего ангела актуализировать посредством этой *species* соответствующее понятие уже в его собственном уме. Как говорение, так и слушание через производство *species* полностью подчинены воле собеседников. Полный текст Суареса на эту тему см.: *Франсиско Суарес*. Об ангелах. М., 2017. С. 6–121.

производил ее адекватной»: достаточно, чтобы он производил ее «согласно расположению принимающих». Поэтому действия природных агентов проявляются не всегда с той силой, на какую агенты способны в абсолютном смысле: так, солнечный свет не всегда воздействует на вещи со всей мощью, на какую способен абсолютно, но воздействует сообразно тому, насколько вещи способны принять воздействие. Тем более «нет никакого вероятного основания, на котором *species* Бога, если бы она производилась, была Ему соразмерна и репрезентировала бы Его бесконечно»²¹. То же самое рассуждение относится и к *lumen gloriae* как средству богопознания блаженных. При этом ограниченность творений имеет основанием не желание Бога создать их такими, а саму их зависимость от Него: «Даже если бы Бог действовал с необходимостью, он не создал бы человека другим, сущностно более совершенным, чем теперь... ибо формально не свобода Бога делает вещь конечной, а сама зависимость»²². Поэтому не только силы нашего интеллекта ограничены этой зависимостью, но и *species*: она не может быть адекватной Богу по причине самой своей тварности.

В итоге сторонники второй позиции приходят к выводу, что познание блаженными Бога через Его *species impressa* логически возможно, во-первых, и не противоречит божественной свободе, во-вторых. Но физически узреть Бога через напрямую усвоенную *species impressa* в земной жизни невозможно, а в состоянии блаженного видения возможно, но не нужно.

Сугубо теологическая тема богопознания блаженных, подобно подавляющему большинству других теологических тем в зрелой схоластике, представляет собой своего рода архивированный файл, где в свернутом виде содержатся вопросы, представляющие актуальный философский и историко-философский интерес. Во-первых, это более широкая тема познания нечувственного вообще. Во-вторых, это вопрос о структуре и принципах работы когнитивного механизма, конкретно – о том, чем обеспечивается содержательное наполнение интеллектуальных актов и какие онтологические и функциональные требования предъявляются к носителям информации о познаваемых объектах. В-третьих, это применение такого распространенного в

²¹ *Francisco Suarez*. *Disputatines metaphysicae* XXX, sect. XI, § 30.

²² *P. Hurtado de Mendoza*. *De anima*. Disp. XII, sect. III, subsect. 2, § 40. P. 615: «... si Deus esset agens necessarium, non faceret hominem alium, neque essentialiter perfectiorem quam nunc: ego enim idem essem tunc, qui nunc: libertas enim Dei formaliter non facit rem finitam: sed ipsa dependentia».

постсредневековой схоластике методологического приема, как мысленный эксперимент. Возможности естественных когнитивных механизмов испытываются здесь в предельных условиях как со стороны интеллекта (отсеченность от чувственного восприятия), так и со стороны объекта (бесконечный и бесконечно интеллигибельный объект). В-четвертых, это попытка пролить свет на умопостигаемое единство, объемлющее два модуса сущего (конечное и бесконечное) в схоластической метафизике XVII в., анонимное влияние которой на строй новоевропейского философского мышления простирается на столетия вперед. Это лишний раз подтверждает тот факт, что теология зрелой схоластической традиции служила не тюрьмой, а инкубатором и питательной средой для философской мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Вдовина Г.В. Species impressa: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58.

Suarez Francisco. Об ангелах. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2017. (Сер.: Библиотека журнала «Символ» № 5). С. 6–121.

Arriaga Rodericus de. Cursus philosophicus. Parisiis: apud Jacobum Qvesnel, 1639.

Arrubal Petrus de. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae. Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619.

Bernaldo de Quiros Antonius. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

Compton Carleton Thomas. Philosophia universa. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649.

Oviedo Franciscus de. Integer cursus philosophicus. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud, 1651.

Hurtado de Mendoza Petrus. Universa philosophia. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

Leinsle U.G. Species, entitates habituales, or intellection? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology // Heider D. (ed.). Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016. P. 159–181.

Spruit L. Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vols. I–II. Leiden: Brill, 1994–1995.

Suárez Francisco. Disputatines metaphysicae. [Электр. ресурс] <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

Wood R. Imagination and Experience in the Sensory Soul and Beyond: Richard Rufus, Roger Bacon and Their Contemporaries // Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment / Ed. H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2007. P. 27–57.

GALINA V. VDOVINA

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Cognitive mechanism in late scholastic Aristotelianism and natural cognition of God

Summary. The article considers the possibility of natural cognition of God in the cognitive paradigm of aristotelianism, in the context of post-medieval theology (Suárez, Hurtado de Mendoza, Pedro de Arrubal etc.). As aristotelian tradition rejects infusion of ideas into the human mind, the question is raised as follows: is it possible to know God through adopting God' species impressa, which in natural cognitive process serves as a vehicle to transport information about objects to the intellect and depends from objects in its genesis? It is shown that in earthly life we form a concept of God using species of material things, according to general scheme of knowing non-sensible things through mental construction. In the condition of separation from bodies, instead, souls know God through a direct activation of their intellectual potency by God himself. The article concludes stating that the theological topic of cognition of God by blessed souls concentrates in itself many relevant questions from the philosophical and historical point of view.

Keywords: natural cognition of God, species impressa, Aristotelianism, blessed vision, freedom of God.

References

Arriaga, Rodericus de. *Cursus philosophicus*. Parisiis, apud Jacobum Qvesnel, 1639.

Arrubal, Petrus de. *Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae*. Mattiti, apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619.

Bernaldo de Quiros, Antonius. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

Compton Carleton, Thomas. *Philosophia universa*. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

Suárez, Francisco. *Ob angelakh* [On Angels], Moscow. Institut filosofii, teologii I istorii sv. Fomy, 2017 (Ser. Biblioteka zhurnala «Simvol», № 5), pp. 6–121.

Vdovina, G.V. “Species impressa: ob intentsional'nykh formakh v kognitivnykh kontseptsiiakh postsrednevekovoivoi skholastiki” [Species Impressa: on Intentional Forms in Cognitive Concepts of Post-Medieval Scholasticism], *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 2016, vol. 9, № 3, pp. 41–58. (In Russian)

Oviedo, Franciscus de. *Integer cursus philosophicus*. Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud, 1651.

Hurtado de Mendoza, Petrus. *Universa philosophia*. Lugduni, sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

Leinsle, Ulrich G. “Species, entitates habituales, or intellection? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology”, in: Daniel Heider (ed.). *Cogni-*

tive Psychology in Early Jesuit Scholasticism. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, pp. 159–181.

Spruit, Leen. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Vols. I–II. Leiden, Brill, 1994–1995.

Suárez, Francisco. *Disputatines metaphysicae*. [web site:] <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

Wood, Rega. “Imagination and Experience in the Sensory Soul and Beyond: Richard Rufus, Roger Bacon and Their Contemporaries”, in: *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. H. Lagerlund (ed.). Dordrecht, Springer, 2007, pp. 27–57.