

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ ИЗ ДУХА ТЕОЛОГИИ В ЭПОХУ БАРОККО. РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Г.В. ВДОВИНОЙ «ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЖИЗНЬ. ФИЛОСОФСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ПОСТСРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ»

THE BIRTH OF PHILOSOPHY OF MIND FROM THE SPIRIT OF THEOLOGY IN THE BAROQUE ERA. REVIEW OF INTENTIONALITY AND LIFE. PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY OF POST-MEDIEVAL SCHOLASTICISM BY G. VDovina.

Аннотация

Обзор книги Г.В. Вдовиной «Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики». Особенно подчеркивается связь постсредневековой схоластики и современной философии.

Автор

Евгений Владимирович Логинов — к. филос. н., младший научный сотрудник, философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, loginovlosmar@gmail.com.

Ключевые слова

Схоластика, философия сознания, тождество личности

УДК 1 (091)

Abstract

A review of Intentionality and Life. Philosophical Psychology of Post-Medieval Scholasticism by G. Vdovina. The connection between Post-Medieval Scholasticism and Modern Philosophy is especially emphasized.

Author

Evgeny V. Loginov — PhD in Philosophy, Junior Researcher, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, loginovlosmar@gmail.com

Keywords

Scholasticism, philosophy of mind, personal identity

рождение философии сознания из духа теологии в эпоху барокко

рецензия Евгения Логинова на книгу Галины Вдовиной «Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики», иллюстрация Валентины Резниковой

«Восторг!» — вот так можно описать реакцию, вызываемую этой книгой в неравнодушном к истории философии сердце¹. Книга Галины Вдовиной — прекрасно выполненное и хорошо представленное исследование, в котором поражает все: от глубины проработки материала до способа его организации и объяснения. Это уже вторая монографическая историко-философская работа Галины Владимировны. Первая, посвященная примерно тому же набору авторов, что и вторая, раскрывает их философию языка [Вдовина 2009].

Предметом же настоящей монографии является философская мысль схоластов, живших в эпоху барокко, т.е. уже после окончания Средних веков. Уже одно это удивительно с точки зрения банального кругозора, созданного стандартным курсом истории мировой философии. Во времена Декарта, Локка и Лейбница², когда новая европейская философия уже всюду вела подготовку к эпохе Просвещения, в недрах католических орденов развивалась непрерывная средневековая традиция, стоящая на плечах Фомы Аквинского, Дунса Скотта и, прежде всего, Франсиско Суареса. Самая поздняя исследуемая Вдовиной работа — бенедиктинца Веремунда Гуфля — вышла в 1750 году, т.е. уже

после публикации первой работы Канта «Мысли к истинной оценке живых сил». Схоластическая традиция осталась в тени колоссальных фигур Нового времени, трактаты победили учебные курсы, в которых выразилась схоластическая мысль. И теперь исследователи реконструируют забытые дискуссии последних схоластов. Вдовина анализирует прежде всего тексты иезуитов, а также томистов-доминиканцев. Более точно предмет определяется так: эволюция философской науки о душе в посттридентской схоластике на основе анализа курсов «Philosophia universa» XVII – первой половины XVIII веков (с. 5–7). Причем иезуиты работали не только в Европе, но и в Латинской Америке, что позволяет Вдовиной использовать тексты, созданные, например, перуанскими авторами.

На каких философов, кроме самих схоластов, опирается Галина Владимировна? Главными источниками ее вдохновения, насколько можно судить из текста книги, являются историк философии из университета Торонто Питер Кинг и швейцарский исследователь средневековой мысли Доминик Перлер. (Книгу последнего Галина Владимировна перевела на русский язык [Перлер 2016]. Частично на материале этой монографии был построен ее курс по позднесредневековой схоластике, который я слушал, будучи аспирантом. Этот курс, если у меня была бы задача создать топ-10 лучших курсов, которые я посещал в Московском университете, обязательно бы в него вошел.) В меньшей степени при работе над рецензируемой книгой были использованы идеи специалиста по теории познания Дунса Скотта

1. Вдовиной Г.В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

2. Один из героев книги — иезуит и кардинал Джованни Баттиста Толомеи, был другом Лейбница и сам испытал влияние новой философии (с. 75–76).

Ричарда Кросса из университета Нотр-Дам и бельгийского историка философии из Лёвенского католического университета Рассела Фридмана. Из работ отечественных авторов упоминаются книги и статьи Д.В. Шмоина, Р.В. Савинова, К.В. Карпова, Е.К. Карпенко. Из исследователей современной философии названы Р.А. Громов и В.В. Селиверстов. При изложении лингвистических и семантических идей схоластов используется терминологический аппарат, развитый Ю.М. Лотманом, Н.О. Мухелишвили и Ю.А. Шрейдером (с. 488). Самую высокую оценку Вдовиной получила книга М.А. Гарнцева «Проблема самосознания в западноевропейской философии» (с. 274) [Гарнцев 1987]. Подчеркну, что почти никто из названных авторов не работал с текстологическим материалом, который лежит в основе «Интенциональности и жизни», так что их влияние на работу Вдовиной в действительности минимально⁵.

В книге очень много разных сюжетов: метафизических, эпистемологических, семантических, теоретико-научных, философско-биологических, собственно психологических, историко-культурных и т.п. Но в центре ее находится поле, которым сейчас занимается философия сознания. Именно внутри этой дисциплины я смотрю на рецензируемую книгу⁴; собственное же философская медиэвистика как таковая и тем более иезуитская философия Нового времени не находятся в фокусе моего историко-философского внимания. При этом я не считаю, что историко-философские исследования нужны только для того, чтобы подпитывать современную философию. Скорее напротив,

они хороши сами по себе. Но все же когда они могут прояснить что-то в актуальной мысли, это хорошо. Сама Галина Владимировна иногда подает дело так, что возрождение теорий схоластов Нового времени было бы полезно для современной мысли (например, концепция объективного слова Антонио Берналдо де Кироза — (с. 557)).

Чем могут постсредневековые схоласты помочь философии сознания? Прежде всего, они представляют некартезианский дуализм, позицию, которая сегодня, хотя и является маргинальной, присутствует в поле дискуссий (см. об этом [Stump 1995], [Lowe 2009], дискуссию см. в [Schneider 2012], [Yang 2015]). Особенно это присутствие заметно в общей метафизике и в исследованиях тождества личности, в рамках обсуждения гилеморфизма (см. [Карпов 2016]). В чистой философии сознания такие теории обсуждаются куда реже. Думаю, их распространение связано с определенной усталостью части философов от физикализма, очевидными проблемами картезианского дуализма, а также религиозной мотивацией ряда авторов.

Схоласты эпохи барокко разрабатывали некартезианский дуализм куда более подробно, чем современные авторы, хотя и в совсем ином контексте. Несмотря на последнее обстоятельство, аналитическим философам придется по душе их методы работы, если не сами идеи. В самом деле, их способы рассуждения, пусть выглядят «шокирующе» (с. 16) для современного читателя в первую очередь из-за устаревшей терминологии (о чем еще скажу ниже), по стилю и форме очень похожи на современные. Рецензируемая книга примерно на 95% состоит из тезисов, иллюстрирующих их примеры и аргументов, коих тут десятки. Все они созданы концептуальным анализом и мысленным экспериментированием. Конечно, есть и отличия между современным философствованием и стилем схоластов. Во-первых, аналитические философы используют куда более ясную логику, чья ясность проистекает из математизированности. Во-вторых, современный мысленный эксперимент апеллирует прежде всего к здравому смыслу и интуициям дискутирующих (с. 439) и используется чаще всего как контрпример

5. Хотя сколько-то значительное тематическое пересечение наблюдается только с книгой Шмоина «В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании», где, как и у Вдовиной, анализируются идеи Габриэля Васкеса [Шмоин 2006].

4. Вообще, сравнение схоластической и аналитической философии удивительно и даже традиционно: в конце концов, и та, и другая — академический мейнстрим своего времени, занятий разработкой фундаментальных научно-теоретических проблем. См., например, классическую работу по философии языка, написанную аналитическим философом частично на схоластическом материале [Geach 1962]. В рецензируемой книге Вдовину упоминает Гича в связи с т.н. кембриджским изменением (с. 68).

против позиции оппонента. Схоласты же прибегали к этому методу, скорее, в иллюстративных целях, хотя и не ограничивались ими. В-третьих, «практически все значимые философские новации в схоластике вообще возникли внутри теологии, из нужд теологии и для целей теологии» (с. 9), тогда как современная философия, даже производимая католическими, протестантскими и православными авторами⁵, куда более секулярна. Однако теологизированность схоластики тоже не стоит преувеличивать: «Бог и ангелы для схоластической философии — это прежде всего “модельные объекты”, на которых можно испытывать абсолютизированные, до предела возможного доведенные свойства вещей тварных и материальных» (с. 39). При этом во всяком случае некоторые схоласты утверждали, что «негоже в делах природных обращаться к Богу там, где можно найти естественное объяснение» (с. 212). Современные философы тоже используют Бога, прежде всего, в модальных рассуждениях. Особенно эта практика распространилась после работ Крипке (ср., например, из атеиста Чалмерса: «Полезно мыслить логически возможный мир как мир, который был бы в силах при желании создать Бог (гипотетически!)» [Чалмерс 2013, 57]). В-четвертых, современная философия сознания куда больше зависит от биологического знания (см., самими, наверное, яркими примерами тут являются труды супруг Черчленд, из более молодого поколения можно назвать Энди Кларка и Джесси Принца). Образовательный устав иезуитов же специально подчеркивал, что физиологической стороной когнитивных процессов должны заниматься медики, а философам не стоит делать на ней акцента (с. 116). Несмотря на это, некоторые схоласты все же рассуждали о связи работы мозга и интенциональной жизни. Например, Хуан де Уллоа, автор первой половины XVIII века, считал, что «негативной причиной возбуждения, то есть устранением препятствия к позитивному возбуждению, может стать, например, улучшение кровотока, общее воз-

буждение той части мозга, где хранятся *species* (а это всегда некая объемная часть, а не физическая точка)» (с. 144).

Вдовина очень осторожно выстраивает отношения предмета своей книги с современными философскими исследованиями. Прежде всего, она отказывается модернизировать идеи схоластов, подбирая для каждого иезуита и томиста современный философский лейбл (с. 6, 10, 376–378). Причина этого такова: философия сознания разворачивается в посткартезианском контексте. Основное отличие этого контекста от схоластического, применительно к проблеме сознания, в том, что Декарт видит основную загадку в отношении ментального и физического, а схоласты — в физического и интенционального. Причем «физическое» философов сознания материально, а схоласты физической, но нематериальной, считали и душу, и ангелов (с. 13, с. 45). Да и самого понятия «сознания» как «consciousness» в схоластике не было (даже Декарт в основном использует еще термин *mens*, «ум»). «Душа», поясняет Вдовина, — это не сознание, «отвлеченное от всякой органики», она отвечает за все уровни жизнедеятельности, а присущая ей интеллектуальная способность, хотя и независима от тела, все же именно у него берет материал для своей работы (с. 19).

Указанное различие физического и интенционального касается прежде всего двух форм жизни. Оно было введено для решения чисто теологической проблемы. С одной стороны, Бог есть Жизнь (см., например, Ин.14:6). С другой стороны, аристотелевское понятие жизни, принятое в тогдашней протобиологии, к Богу явно не подходит, так как оно связано с ростом, питанием, внутренним движением в целом, и в итоге с переходом от возможности к действительности, что невозможно для существа, которое есть абсолютная действительность. Следуя правилу «видишь противоречие — введи различие», схоласты эпохи барокко и различили понятия интенциональной и физической жизни, желая первое сохранить для описания Бога, а второе — для лишенных душ растений. Но, решив теологическую проблему, схоласты открыли проблему философскую: как связаны эти две формы жизни?

5. Разумеется, современная религиозная философия не тождественная современной христианской философии. О нехристианской философии см. соответствующие разделы в [Флинт, Рей 2013, 787–860].

Сквозь книгу проходит обсуждение двух основных и крайних решений этой проблемы, которые иногда описываются ленинской метафорой: линия Арриаги и линия Уртадо. Родриго де Арриага считал, что критерием физической жизни является физической жизни является пассивное усвоение пищи, а интенциональной — направленность на объект. Друг к другу они не сводимы, соединить их «унивокальным понятием невозможно» (с. 64). То есть слово «жизнь» в этих двух выражениях выступает омонимично. Педро Уртадо де Мендоза держался другого мнения, полагая, что интенциональная и физическая жизнь может быть объединена в одном понятии, даже если учесть, что Бог не живет физической жизнью, а растения — интенциональной. Понятие, которое позволяет ему построить мост между двумя видами жизни, — «внутреннее совершенство». Это несколько туманное понятие поясняется так: «активное витальное продуцирование в творениях <...> есть признак совершенства, которое может быть только внутренним, ибо деятель может действовать только сам, иначе он не будет деятелем» (с. 61). Иными словами, даже Бог не смог бы сделать так, чтобы даже

растение питалось, при этом исключив всякую собственную активность этого растения. Другие схоласты располагали свои позиции в континууме позиций между Уртадо и Арриагой.

В рамках этой дискуссии о природе жизни встает вопрос о том, как протекает интенциональная жизнь на чувственном и интеллектуальном уровнях нашего когнитивного аппарата. Выяснилось, что не все элементы интенциональных актов являются живыми. В центре этого разговора находится высмеянное затем Гоббсом (с. 113) понятие *species* — вовлеченных в когнитивный процесс интенциональных формы, которые несут в себе информацию о предмете (с. 82, 91, 96). *Species impressae*, напечатленные формы, — инертные формы, представляющие признаки внешних предметов и служащие со-причиной когнитивного акта, — мертвы (с. 102). Хабитус — навык, которые возникают в следствие повторения волевых или интеллектуальных операций, тоже мертв. А вот *species expressae*, выраженные формы, — «те интенциональные формы, которые душа от начала до конца вырабатывает сама, в своих витальных актах» (с. 84), — эти формы живы.



Установление точного отношения между этими и некоторыми другими элементами интенциональной жизни и составляет заботу схоластических авторов.

Во введении и первой главе книги ставится основная проблема, даются определения базовых терминов, без которых неспециалисту будет крайне сложно продвигаться дальше, дается карта будущей работы. Вторая глава раскрывает тему *species impressa* в чувстве. В ней формулируется важный принцип, принцип Августина: «знание рождается от двух — от познающего и познаваемого», т.е. когнитивная деятельность зависит как от объекта, на который она направлена, так и от активности субъекта этой деятельности (с. 97). Третья глава посвящена *species impressa* в интеллекте. В ней разбирается вопрос о том, на что нацелена интенциональность: на внутренние образы или на сами вещи во реальном мире (с. 171), т.е. фактически главному вопросу философии восприятия. В ней также раскрывается, как именно различие интенциональной и физической жизни повлияло на понятие причинности, созданное Аристотелем для объяснения реального, природного мира (с. 173), а именно, как было создано понятие «интенциональная причинность». Тут же разбираются когнитивные аспекты проблемы универсалий (с. 216).

Пятая и шестая главы — смысловой центр книги. В пятой показывается, как сторонники линии Уртадо и линии Арриага решают вопрос о структуре интенционального акта. Тут нужно иметь ввиду тонкое различие собственно каузально значимых действий (*actiones*) и актуализаций потенций (*actus*). Вопрос о структуре интенционального акта — об *actus*. Такой акт состоит из трех моментов: (1) *actio*, (2) принятие производимого качества в субстрат (*passio*), (3) *species expressa*, само это качество. Задача состоит в том, чтобы определить их правильное соотношение: различаются ли эти моменты реально или только для мысли? Тут опять прослеживается различие линий Уртадо и Арриаги. Остальные схоласты придерживались более или менее радикальной версии одной из этих позиции (излагать тут все приводимые в книге версии я не имею возможности).

Сторонники линии Уртадо считали, что различие

реально и сам акт реально отличается от интеллекта. Отсюда следует, что физическое действие является необходимым условием интенционального акта, что в свою очередь означает, что интенциональная жизнь творений требует жизни физической. Более того, сами физические действия интеллекта производят интенциональные смыслы. Одно неотделимо от другого: без физического действия не будет и интенционального акта, без которого не будет и ментального содержания. Сторонники линии Арриага возражали, полагая, что акт тождественен только *species expressa*, действие и принятие не являются для него сущностными. Это значит, что интенциональное и физическое в принципе отделимы, могут существовать одно без другого. Хорошим примером тут является Бог и ангелы. И хотя в обычной практике интенциональное и физическое тварного мира слиты, абсолютное могущество Бога может их разделить. А именно это и отрицают сторонники Уртадо.

Особенно рельефно эти различие двух линий может представить мысленный эксперимент с вложением интенциональных качеств, т.е. аргумент представимости с постсхоластических одеждах. Нечто подобное сегодня активно обсуждается и в философии сознания, и в дискуссиях о тождестве личности. Этому эксперименту посвящена шестая глава. В ней ставится вопрос о том, может ли Бог своей абсолютной властью произвести интенциональный акт вне субъекта, вложить его в негодный для мышления субъект (например, в камень) и вложить его в годный субъект, но тот, который сам эту мысль не произвел. Особенно важен ответ на последний вопрос. Он, в сущности, вопрошает о возможности мыслить чужими мыслями. Уртадо и его сторонники считают, что Бог смог бы вложить эту чужую мысль, но только как физическую акциденцию, но не как собственно интенциональный акт, ведь отсутствует собственная деятельность субъекта (с. 423). Арриага и согласные с ним утверждают, напротив, что «если качество будет божественным путем вложено в душу помимо ее действия, будет иметь место интенциональная жизнь, не физическая» (с. 425). Это возможно потому, что, с их точки зрения, интенциональный акт

тождественен этому влагаемому качеству. Отмечу, что позиция Арриаги кажется мне более взвешенной и обоснованной.

Седьмая глава представляет собой своего рода приложение исследований по философской психологии к семантическим сюжетам: она излагает дискуссию о природе *verbum mentis*, ментального слова.

Я не хотел бы создать впечатление, что «Интенциональность и жизнь» может быть полезна только историкам философии и аналитическим философам. Думаю, феноменологи тоже могли бы извлечь из нее много для себя важного, например, рассуждения о восприятии времени (с. 165–169). В конце концов, влияние исследуемые Вдовиной авторы оказали именно на Б. Больцано и Ф. Brentano, двух учителей Гуссерля (с. 561).

Завершая, скажу о двух основных сложностях, которые могут ожидать читателя, решившего разобраться в постсредневековой схоластической психологии. Первая проблема касается исключительной сухости и сконцентрированности повествования. Галина Владимировна почти не тратит времени на то, чтобы нарисовать портреты философов, о которых идет речь в книге. Само по себе это не является недостатком, но присутствие в тексте такого рода биографических данных обычно способствует лучшему усвоению материала. Возможно, в данном случае историк философии просто ограничен источниками, которые скупы на такого рода сведения. Вторая проблема связана с терминологией. Почти все ключевые для исследования термины определяются, но подчас контекстуально или однократно. А между тем многие из них таковы, что в их значении легко обмануться. Так, «потенция» тут — это не возможность, а способность или могущество. «Термин» не есть просто «понятие», это «завершение, или собственно формальная репрезентация» (с. 521), тождественная качеству и *species expressa*. Слово «модальность» имеет отношение к модусам, а не к возможности, актуальности и необходимости (с. 401). Любителей Лакана, привыкших к фантазмам, может ввести в заблуждение схоластическая «фантазма» — «полный чувственный образ предмета, производимый при содействии других

внутренних чувств способностью воображения» (с. 84). Впрочем, не сомневаюсь, что у специалистов эта терминология не вызывает никаких затруднений.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Вдовина 2009 — Вдовина Г.В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М., Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009;
2. Гарнцев 1987 — Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). Москва: Издательство Московского университета, 1987;
3. Карпов 2016 — Карпов К.В. Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник Православно-Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 6 (68). С. 78–95;
4. Перлер 2016 — Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. М.: Дело, 2016;
5. Флинт, Рей 2015 — Флинт Т.П., Рей М.К. Оксфордское руководство по философской теологии. М.: М.: Языки славянской культуры, 2015;
6. Чалмерс 2015 — Чалмерс Д. Сознаний ум. М.: УРСС, 2015;
7. Шмонин 2006 — Шмонин Д.В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006;
8. Geach 1962 — Geach P. Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories. Ithaca: Cornell University Press, 1962;
9. Lowe 2009 — Lowe E. J. Substance dualism : A non-cartesian approach. In Robert C. Koons & George Bealer (eds.), The Waning of Materialism: New Essays. Oxford University Press, 2009;
10. Schneider 2012 — Schneider S. Why Property Dualists Must Reject Substance Physicalism // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 2012. Vol. 157. №. 1, P. 61–76;
11. Stump 1995 — Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // Faith and Philosophy. 1995. Vol. 12. № 4. P. 505–531;
12. Yang 2015 — Yang E. The Compatibility of Property Dualism and Substance Materialism // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 2015. Vol. 172. № 12. P. 5211–5219.