Макарова И.В.

Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте[1]

1

Проблема души и вопросы, с нею связанные, – одна из самых обсуждаемых тем аристотелевской философии. Сам Аристотель, говоря о душе, одновременно и ясен и темен. С одной стороны, он называет душу формой[2] и энтелехией тела[3], т.е. нематериальной субстанцией, оформляющей органическое тело, а также активным принципом жизни и мышления[4]. Он подробно перечисляет все силы-способности души и дает подробный анализ функционирования каждой. Однако при этом душа проходит у него по разряду т.н. «неполных субстанций», т.е. нуждающихся в материальном субстрате для более полной реализации своих способностей (ощущения, воображения, мышления). Сам факт, что сущность нематериальная, активная, совершенная нуждается в материальном субстрате и образует с ним единство (живое существо), при внимательном чтении вызывает довольно сильное недоумение.

Во-первых, хотя Аристотель в свое время критиковал Платона за неясность в вопросе, как две несводимые друг к другу сущности (душа и тело) могут вообще образовать некое единство (человека), в его собственном учении о душе этот вопрос остается открытым. Во-вторых, представленная в его учении тесная связь души с телом делает ее в некотором роде «телесной»: ведь посредством тела она и ощущает, и испытывает различного рода аффекты, и наконец, для ее высшей деятельности (мышления) без участия тела не обойтись[5]. И хотя все тексты Ари-

---

[1] В данной научной работе использованы результаты проекта, выполненного при финансовой поддержке факультета философии НИУ ВШЭ в 2012–2013 гг.

[2] *Аристотель.* О душе. 412b10 (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 395).

[3] Ibid. 412a20.

[4] Ibid. 412a20, 412b5 и далее; Большая этика. 1196b10–35; Физика. 193b5–10.

[5] Согласно Аристотелю, тело – не орган ощущения, а посредник между объектом и ощущающей способностью души: "среда, приросшая к органу осязания» (423a15). Ощущающие способности принадлежат душе. Любое ощущение

стотеля, где он изучает природу души в целом и ее отдельные способности, представляют собой блок трактатов «о природе», сам он неоднократно подчеркивает, что душа – сущность нематериальная и относится к разряду вещей «первых», или «божественных», т.е. начал. Между тем тесная близость души и тела делает сомнительным уже для самого Аристотеля возможность отделенного существования души от тела (тем самым вопрос о бессмертии души решается отрицательно), а его ближайших учеников (Феофраста[6], Стратона, Аристоксена[7]) побуждает видеть в ней впоследствии определенный материальный элемент (или гармонию четырех элементов), локализованный в теле (в промежутке между бровями, легких или в сердце).

Эта двойственность и «неясность» природы души делает неясным и статус теоретического знания у Аристотеля. Возникает вопрос, как оно вообще возможно. Аристотель «спасает положение», введя особую способность души – активный ум (νοῦς ποιητικός), абсолютно свободный от тела и имеющий дело исключительно с умопостигаемыми объектами[8]. Назначение этой способности Аристотель видит в «освещении» умопостигаемых объектов, т.е. выведении их из потенциального в актуальное состояние и тем самым активизации мыслительной способности человека[9]. Но это решение, в свою очередь, вызывает новые вопросы. Может ли активный ум, «привходящий извне, вечный и неразрушимый, не смешанный с телом»[10], считаться способностью души, столь тесно связанной с телом? Так ли уж «независим» этот ум от прочих способностей души и от тела, коль скоро «умопостигаемые объекты» вычленяются им из чувственного материала (чувственных образов). Учитывая то обстоятельство, что Аристотель приписывает ум только человеческой душе и называет его самой совершенной и определяющей все человеческой существо, подкрепляет ли наличие такой способности у души ее нематериальный статус? Может ли все же она целиком или частично существо-

---

в действии есть состояние воспринимающего субъекта (Метафизика. 1010b30–35), т.е. живого существа, одушевленного тела. Поэтому ощущения – это движения души через тело (De somno. 1, 454a9).

[6] Представление о психологии Феофраста можно составить по следующим источникам: *Секст Эмпирик.* Против математиков. VII 217; *Symplicius.* Comm. in Phys. 225.

[7] Исчерпывающий обзор механизма восприятия у Аристотеля и Стратона представлен в: *Poppeltreuer, H.* Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Straton. Leipzig, 1891. Также см.: Paulys Realencyclopädie des Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1931, 7-ter Halbband, 1931. S. 301, 1057.

[8] *Аристотель.* О душе, 429a и далее.

[9] *Аристотель.* Ibid. 430b25–30.

[10] *Аристотель.* Ibid. 429a–431a.

вать без тела? Наконец, может ли «бессмертие» активного ума восприниматься как обещание бессмертия души?

При определенном желании можно было бы видеть в Аристотеле одного из основателей натуралистического учения о душе (как полагают некоторые из современных исследователей), если бы сам Аристотель не утверждал совершенно нематериальный характер души. Нематериальность души он связывает с ее субстанциальностью. Конечно, и здесь возникают вопросы, ибо субстанция (сущность) существует посредством самой себя, а не в чем-то другом. В случае Аристотеля велик соблазн назвать его душу «привходящим» свойством тела. Это, однако, не так, поскольку, согласно его учению, душа организует не тело, но существо, состоящее из души и тела. А это значит, что душу следует понимать не как привходящее свойство тела, а как его форму, т.е. субстанцию, реализующую свою полноту посредством организуемой ею материи (тела).

Попытки решений замеченных противоречий составляют один из самых важных сюжетов в истории аристотелизма. Особая роль в нем принадлежит испанскому философу и теологу Франсиско Суаресу.

2

Франсиско Суарес (1548, Гранада – 1617, Лиссабон) – испанский философ, теолог («последний схоласт») и юрист. Его влияние на развитие и схоластической философии, и философии Нового времени невозможно переоценить. По словам L. Spruit, «предложенный им синтез традиционных философских вопросов и взглядов авторов философии XVI столетия, таких как Каэтан, Франсиско из Толедо, Коимбрская группа, в конечном счете отодвинет в сторону авторитет средневековых авторов»[11]. Учение Суареса о рациональной душе, представленное как комментарий к трактату Аристотеля «О душе» и одновременно как попытка подкрепить им христианское учение о душе, являет не только его очевидную тесную связь с аристотелевской доктриной о душе как формой тела и неполной субстанции, но и с последующим декартовским представлением о душе как мыслящей полной субстанцией, независимой от тела.

Судьба его комментария к «О душе» довольно драматична. Основой для комментария послужил лекционный курс по аристотелевскому учению о душе, прочтенный им в 1571–1574 гг. в Университете Сеговии. В 1616 г. Суарес завершил преподавательскую деятельность

[11] *Spruit Leen.* Species intelligibilis: from perception to knowledge. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Vol. 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy. P. 294.

и начал подготовку нового издания своих философских текстов. Однако привести в порядок свой комментарий к аристотелевскому трактату «О душе» (он планировал переделать его в трактат) ему не удалось, он закончил лишь 12 глав первой книги. После смерти Суареса его труд был реорганизован и опубликован Б. Алваресом[12]. Несмотря на незавершённость задуманного, этот текст Суареса является, пожалуй, более самостоятельным и систематическим научным трудом, чем просто комментарием на трактат Аристотеля. В нем не только анализируются и резюмируются традиционные вопросы о душе, поднятые еще Аристотелем и уже интерпретированные в том или ином духе более поздними авторами, но также вводятся совершенно новые темы. Что, например, представляет собой бытие бессмертной человеческой души в момент между ее отделением от тела и воскрешением в обновленном теле? Сохраняется полнота бытия души в таком состоянии? Способна ли душа сохранять какие-то свои действия? Какое состояние души более совершенно – в единстве с телом или в отделенном[13]? И т.д. Суарес особенно подробно рассматривает позиции Фомы Аквинского, Дунса Скота, Каэтана и формулирует собственную позицию.

Тем не менее, свое исследование он начинает с вполне традиционного вопроса, что есть разумная человеческая душа. Согласно Суаресу, это вопрос наиболее важный, поскольку он есть «основание всей католической веры и богословия», без которого «невозможно познать вечные блага» (De an. 1 ante c. 1). Суарес определет душу в аристотелевском духе как forma informans corpus – форму, организующую тело (Com. de Anima. I,1,2). Исходя из этого, он последовательно обосновывает важные для любого христианина вещи: душа есть нематериальная субстанция, сотворенная Богом, способная (в той или иной мере) получить какое-то знание о Боге и ангелах. Следует заметить, что сам вопрос: возможно ли бессмертие души? – для него не столь уж и остро стоит ввиду его очевидности, подкрепленной догматом христианской веры о бессмертии души. Его в большей степени интересует частный вопрос, возникающий из этого

[12] В настоящей статье используются два издания комментария Ф. Суареса к аристотелевскому трактату «О душе»: *Francisco Suárez.* De anima, in Opera omnia, ed. nova D.M. André, tomus III, Parisiis, 1856 и *Francisco Suárez.* Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima T. 1–3, Madrid, 1978–1991. Далее в тексте статьи ссылка на издание Андре будет иметь вид *F. Suárez.* De an., а на издание, подготовленное С. Кастельоте – *Francisco Suárez.* Com. de An.

[13] Подробно этот вопрос он разбирает в четырнадцатом рассуждении «Об отделенной душе» своего Комментария к трактату «О душе».

утверждения: как именно существует человеческая душа в момент между ее отделением от тела и воскрешением в обновленном теле? Способна ли душа в таком – отделенном – существовании познавать умопостигаемые сущности? Если да, то будет ли это познание совершеннее того, что ей было доступно в союзе с телом, или нет?

Пытаясь обосновать, что душа способна в отделенном от теле состоянии познавать абстрактные понятия – «отделенные субстанции» (Бога, ангелов и пр.), Суарес обращается к самому обсуждаемому и самому больному вопросу в аристотелевском учении о душе – проблеме активного интеллекта (νοῦς ποιητικός). Тем самым он включается в спор о νοῦς ποιητικός в том его виде, в каком он был представлен в его время: полемика между сторонниками Дунса Скота и Фомы Аквинского. Первые полагали, что познание отделенных умопостигаемых субстанций силами человеческого разума возможно и оно будет полным и совершенным, вторые же считали, что такое знание не будет полным. Стоит отметить, что Суареса не столько интересует онтологический статус активного ума, сколько то обстоятельство, как и почему благодаря ему возможно теоретическое знание и насколько оно будет полным и совершенным. Сам Суарес в данном вопросе склоняется к решению томистов, хотя и не принимает его целиком. Кроме того, версия Суареса достойна внимания и с точки зрения концептуальной: известно, что Суарес – один из инициаторов «поворота к Аристотелю», стремления «объяснять Аристотеля с помощью самого Аристотеля», на базе его учения формулирует основные понятия своей философской системы.

Следует также отметить, что направление исследования у Суареса заметно изменяется. Для него важен вопрос не *что* есть нечто существующее, а *каким образом* оно существует, как возможно, что мы *знаем* о его существовании? Через отношение познающего субъекта словно устанавливается бытие познаваемого объекта. Здесь уже намечается переориентация с онтологического круга проблем на гносеологический, которая станет очевидной у Декарта и других более поздних исследователей. В исследовании о деятельном и воспринимающем интеллектах Суарес сначала ведет речь об объектах, соразмерным этим способностям души, об отношении, которое устанавливается между ними, и лишь затем он приступает к изучению возможностного и активного интеллектов: «Лишь сказав [сперва] об объектах и действиях интеллектов активного и возможностного... можно говорить о самих этих способностях».

3

Посмотрим, как Суарес формулирует свое представление о знании. Согласно Суаресу, познавать, значит, во-первых, установить сам факт существования (существует ли нечто и чем обусловлено его существование, для чего это нечто существует), а во-вторых, знать, чем является та или иная вещь. Если мы способны дать полное, адекватно представление о вещи, значит, мы можем сказать, что обладаем полным и совершенным знанием о ней. Истинное знание, следовательно, то, когда целиком и полностью познается весь объект. Этот способ познания он называет еще и «естественным», поскольку целиком и полностью познается «естество», сущность объекта. Но такой способ, утверждает Суарес, присущ более совершенным, чем человек, существам – ангелам (Com. de An. IX, 6, 3). Совершенное знание, доступное человеку, можно обрести лишь через следствия познаваемого объекта.

Более или менее «совершенное» познание, свойственное человеку, возможно, когда он способен дать отчет, для чего существует вещь, и обращаться с ней в соответствии с этим назначением. Это значит, по Суаресу, знать ее идею, форму, знать вещь «в ее существе». «Присущим же человеку способом познания является такой, когда [единичная] вещь постигается совершенным образом, а именно, когда ее сущность (essentia) постигается в соответствии с ее замыслом (conceptus), а уж потом познаются отдельные природные проявления (passiones) этой вещи, не являющиеся общими для всех прочих [вещей]. Такой вид совершенного знания может быть достигнут либо через [умопостигаемый] вид вещи (species), либо благодаря ее собственному действию (effectus), которое может происходить только от нее самой» (Com. de An. IX, 6, 3). Здесь Суарес утверждает нечто совершенно новое – вещь познается сама по себе в своей единичной природе без отношения к понятию, общему ей и прочим вещам подобного рода. Важно распознать субстанциальные свойства вещи, происходящие из ее собственной природы. Если ангелы познают объект сразу целиком и полностью, то человеческий же удел – знать сущность через ее проявления. Указанный способ более или менее совершенного познания, присущий человеку, Суарес так и называет – «через следствия» познаваемого.

Однако знание, ограниченное фиксацией некоторых внешних признаков вещи без установления предельных оснований ее бытия, будет неполным и несовершенным. Более того, формирование абстрактного понятия, соответствующего этой конкретной вещи и множеству подобных вещей, Суаресом больше не рассматривается как

полное. «Познавать же вещь несовершенным [способом] – значит познавать ее лишь через общее [присущее многим подобным вещам]» (Com. de An. IX, 6, 3).

Следует отметить, что это один из основных пунктов расхождения между Суресом и Фомой: что и каким образом может познавать наша душа. Хотя оба философа называют адекватным объектом познания сущее как таковое (ens in quantum ens), тем не менее, понимание адекватного у них различно. Если для Фомы (как и для Аристотеля) адекватный разуму предмет – сущность, схваченная в умопостигаемом образе – это, собственно, единственное, что способен познать наш разум, то Суарес полагает, что человеческий разум способен познать не только эти общие и абстрактные понятия, но и саму *единичную реальную* вещь. Это кажется довольно неожиданным, поскольку и Аристотель, и Фома утверждали, что единичные материальные вещи сами по себе нашему разуму недоступны. Мы можем, говорит Фома, понять и высказать о вещи все, кроме ее единичности, но ведь именно как единичная она и обладает бытием. С другой стороны, вещь не могла бы существовать, если бы она не была чем-то определенным, т.е. выраженная в словах-понятиях. Таким образом, согласно Фоме, мы в силу особенностей нашего мышления если и способны познавать единичное, то лишь через общее, в понятиях. Для Суареса, как мы видели, такое постижение единичного через общее будет знанием неполным и несовершенным.

В отличие от Аристотеля и Фомы Суарес утверждает, что «душа имеет способность познавать все телесные единичные сущности (ибо она познает сущности небесные и земные, простые и сложные и т.д.)» (De an. I, IX, 23). И хотя, казалось бы, единичная вещь впервые дается человеку через восприятие, т.е. при участии тела, тем не менее, именно интеллект человека способен более глубоко проникать в природу каждого единичного тела, чем чувства. Это обстоятельство связано с тем, что «чтойность (quidditas) материальной вещи является исключительно объектом интеллекта, связанным с телом [познающего субъекта]» (intellectus conjucntus) (I, IX, 29). Посредством чувства объект познается «более неясно и раздроблено», поскольку познает не столько вещь саму по себе, но ее атрибуты (протяженность, качество и пр.). Интеллект же постигает вещь в ее полноте и знание его о ней – более тонкое (I, IX, 30), поскольку объектом его становится сама «quidditas» (природа, чтойность) вещи определенного рода, как она существует в этой конкретной вещи. Познавая единичную телесную сущность, интеллект формирует ее собственное и отличное от других понятие. В противном случае, утверждает Суарес, невозможно было бы выносить правильные суждения о множестве других единичных сущих.

L. Spruit отмечает, что в понимании Суареса это формируемое человеческим умом абстрактное понятие, соответствующее той или иной материальной вещи, касается только ее материальной природы, а не ее конкретного существования. «Из того факта, что первым объектом интеллекта является индивидуальное чувственное сущее, еще не следует, тем не менее, что чувства и формируемые ими представления имеют какое-либо прямое влияние на производство интеллектуального знания. Они лишь обеспечивают возможность для ума генерировать ментальные репрезентации и когнитивные акты»[14]. Действительно, Суарес не отступает от Аристотеля и Фомы, когда утверждает, что познание начинается с чувств: «Наш интеллект воспринимает умопостигаемые виды, *обретенные на основании чувственных данных*» (Com. de An. IX, 6, 5), т.е. чувственных образах (phantasmata), но добавляет при этом, что умопостигаемые виды формируются «силами самого интеллекта» (Ibid. IX, 6, 5). Это обстоятельство еще раз указывает, что Суарес в своем учении о душе вдохновлялся не только томистской доктриной, но черпал многое из номиналистской традиции, а также обращался к таким оппонентам томистской психологии, как Петр Оливи, и, возможно, к неоплатоническим перипатетикам (возможно, и Авиценне).

4

Но как быть с теми объектами ума, что не даны (и не могут быть даны) нам в повседневном чувственном опыте – substantiae separatae (чистых духовных субстанциях)? Если о материальной вещи мы познаем что-то, создавая ее умопостигаемый образ (species intelligibilis) на основании чувственного образа, то познавать отделенные субстанции аналогичным образом мы не можем (Com. de An. IX, 6, 5). Доступны ли они человеческому разуму, связанному с телом (intellectus conjunctus), или же они в большей степени познаваемы душой в ее отделенном от тела существовании? Вслед за Аристотелем Суарес замечает, что вещи «наиболее возвышенные и очевидные» мы склонны замечать и распознавать с большим трудом, чем те, с которыми мы связаны в нашем повседневном опыте.

Сразу следует заметить, что отделенные субстанции, согласно Суаресу, бывают двух видов – обладающие возможным существованием и актуальным. «Возможные» субстанции могли бы существовать отделенно. Актуальные всегда существуют лишь в отделенном состоянии. Актуальными отделенными субстанциями Суарес называет Бога и анге-

[14] *Spruit Leen.* Ibid. P. 294.

лов (Com. de An. IX, 6, 8). Разница между ними в том, что Бог как творец имеет в материальном мире следствия-проявления, а ангелы нет, и потому природа Бога «более познаваема» (Com. de An. IX, 6, 8).

«Возможной» субстанцией, например, является сама человеческая душа (Com. de An.IX, 6, 7). Уже присущий ей модус «возможного» отделенного существования говорит о ее неполноте, т.е. предполагает необходимую связь с телом. Однако в этом Суаресу видится не ущербность души, а напротив, ее особая, благородная функция – оформлять менее совершенное (мир телесных сущностей), возвышаясь тем самым до substantiae separatae. Несмотря на статус души как «неполной» субстанции для Суареса не остается сомнений, что душа по своей природе есть субстанция в первую очередь духовная (spiritualis). В комментарии к «О душе» (De an. I, IX, 14) он излагает обстоятельства творения души в манере, близкой неоплатонической: Бог творит душу, которая есть не что иное, как духовная сущность (spiritus est ipsa anima), для полного совершенства мира (ad completam universi perfectionem), тем самым показывая, что в установленной Богом иерархии сущих душа занимает особое – связующее – место между сущностями более совершенными и менее совершенными.

Возможно ли какое-то знание об актуальных субстанциях? Суарес, с одной стороны, утверждает, что поскольку «ни одна отделенная духовная субстанция не доступна чувствам, то она и не может быть запечатлена в [нашем] интеллекте» (Com. de An., IX, 6, 5). Из этого он, однако, не делает вывод, будто эти сущности вовсе недоступны нашему уму. В противном случае, говорит он, у нас не было бы ни малейшего понятия ни о Боге, ни об ангелах. Коль скоро это не так, слєдовательно, наш интеллект способен образовать хоть сколькнибудь адекватный этим сущностям объект.

Душа способна познавать саму себя, сам познавательный акт, осуществляемый ею. Но способна ли она осознавать *с такою же ясностью* Бога и ангелов? Согласно Суаресу, совершенное, полное знание об актуальных отделенных субстанциях человеку обрести невозможно, в силу конечности человеческого разума и несоразмерности его подобным объектам. Подобно Августину и Иоанну Дамаскину Суарес полагает, что человеку остается довольствоваться лишь неполным знанием – неясным представлением об абсолютных духовных субстанциях. Их можно лишь «угадывать» через их следствия, каковыми, в случае, если речь идет о Боге, являются Божьи творения. «Однако никогда мы не познаем ее (Божью природу. – *И.М.*) ясно и отчетливо, ибо сами следствия не представляют Бога во всей полноте и не объясняют всю Его благость и все Его существо (essentiam)» (Com. de An. IX, 6, 6). Человек получает некоторое зна-

ние о Боге, но знание это, основанное на следствиях и не охватывающее сущности, неполное и несовершенное. В отношении отделенных духовных субстанций Суарес отказывается от метода доказательства, ибо в отношении их, угадываемых по их следствиям, возможны только предположения.

Тем не менее, как уже выше упоминалось, он отрицает и абсолютную недоступность человеческому уму знания об отделенных субстанциях, поскольку это противоречит некоторым христианским положениям, например способности человеческой души получать сверхъестественный дар Божьей благодати. Суарес замечает, что человеческая душа, коль скоро она способна к принятию Божьей благодати, должна быть в некотором роде «соразмерна» получаемым дарам. Кроме того, он добавляет, душа радуется и как бы питает себя, созерцая умопостигаемые вещи, что свидетельствует о ее близости последним и в целом ее духовной природе. Можно заметить, что Суарес не отрицает возможность более-менее адекватного познания сущностей, превосходящих человеческий разум, но лишь оговаривает степень их познаваемости.

5

Однако Суареса интересуют точные детали: какое знание возможно об отделенных субстанциях – полное и совершенное или частичное и неполное? Этот вопрос естественным образом включается в дискуссионное поле о природе и статусе человеческого разума. Среди античных и средневековых участников этого спора не наблюдается единства мнений. Аристотель, в понимании Суареса, как мы уже видели, отрицает, что силами человеческого разума возможно иметь полное и совершенное знание об отделенных, умопостигаемых субстанциях. Такого же мнения придерживается и Фома Аквинский. Плотин, Симпликий, а также аристотелики Александр Афродисийский, Иоанн Филопон, Фемистий, Альберт Великий, арабские перипатетики в этом вопросе неявно склоняются к Платону, утверждая, что на протяжении своей жизни человек способен познавать отделенные духовные субстанции и это познание будет полным.

Итак, Суарес рассматривает знание не только как естественное занятие разумной человеческой души (т.е. как ее сущностный атрибут), но и как способ, посредством которого устанавливается бытие объекта и отношение к нему познающего субъекта. Сам акт знания есть «conjunctio» (связь) или «unio» (единство) объекта и познающей способности («objecti cum potentia»). Однако прямой контакт, а следовательно, реальный союз (unio) между внешним материальным

объектом и познающей силой души невозможен, поскольку интеллектуальная способность сама по себе «индифферентна» внешнему материальному объекту и не может активизироваться им. Что, собственно, утверждал сам Аристотель. Чувственные образы внешних объектов, поученные в ходе восприятия, также не могут инициировать к действию мыслительную способность, поскольку интеллект является способностью более высокого порядка. (Com. de An. 294, 615b). Она должна как бы изначально иметь возможность быть подготовленной к активности, а именно – располагать неким внутренним содержанием и неким внутренним принципом, который бы ее активизировал. Внутреннее содержание составляют умопостигаемые виды объектов, а принципом, побуждающим душу к мышлению, является активный интеллект. Согласно Суаресу, единение объекта с познавательной способностью совершается «через замещение [внешнего] объекта [его] видом», но видом не чувственным, а умопостигаемым, интенциональным (Com. de An.V, 1, 3). Для образования этих видов Аристотелю, полагает Суарес, понадобилась особая способность – активный интеллект:

«Интеллект, будучи духовной деятельностью, не может побуждаться к действию материальным объектом, но [напротив] побуждается познанием [содержимого] чувств – ведь одна и та же душа и чувствует, и мыслит. Таким образом, когда [она] нечто познает посредством чувств, она тут же через пробужденный интеллект побуждается для познания... Объединение (unio) познаваемого объекта с [познавательной] способностью необходимо при всяком познании. Эта мысль обща почти всем философам и теологам, которые в познавательных способностях усматривают подобия некоторых объектов, через эти [подобия] объекты как бы объединяются со способностями. [Эти подобия] и называют интенциональными видами. "Видами" они [называются], потому что являются репрезентирующими формами, а "интенциональными" [они зовутся] не потому, что реальные вещи [якобы] не существуют, но потому что они предназначены для [их] обозначения, как обычно и называется интенция. Это можно видеть у Аристотеля, когда он говорит, что интеллект, чтобы мыслить, должен становиться (fieri) одним со своим объектом (умопостигаемым), и для [приведения его в такое состояние] он устанавливает активный интеллект» (Com. De An. V, 1, 3).

Суарес обращает внимание, что чувственные и умопостигаемые виды, на первый взгляд, относятся к одним и тем же единичным объектам, но содержание ума составляют умопостигаемые неделимые виды. Виды, образованные в ходе чувственного восприятия и аккумулированные воображением, – «материальны» и делимы. Конечно,

Суарес не отрицает, что интеллект имеет связь с телом (он и называет его intellectus conjunctus), ибо умопостигаемые виды есть виды чувственных вещей, чьи чувственные образы были восприняты телом. Тем не менее, отмечает L. Spruit, Суарес пытается сгладить натурализм, присущий представителям радикального перипатетизма (Помонации, Дзабарелла и пр.), согласно которым знание есть результат воздействия внешних объектов на познающего субъекта[15]. Он утверждает, что познание есть в первую очередь результат имманентного акта, хотя в отношении внешнего объекта оно, конечно, имеет связь с чувственно постигаемой реальностью. Иными словами, знание есть не претерпевание (passio), т.е. не аффицирование интеллекта внешними объектами, но, напротив, свободная деятельность (actio), «производство», как говорит сам Суарес, «умопостигаемых видов» (productio speciei – IX, 8, 1). «Интеллект занят не только умопостигаемыми видами, его объектом также может быть он сам и его собственная деятельность: «...он знает, что он знает и насколько точно и ясно он познает; и также он спрашивает себя, что есть знание» (De an. I, IX, 31).

6

Наконец, в рассуждении IX, вопросе 8 своего комментария к «О душе» Суарес поднимает вопрос о природе и субъекте активного и возможностного интеллектов. Ясность в этом вопросе также способствует разрешению проблемы, насколько полно или неполно знание об отделенных субстанциях. Основная трудность, связанная с активным интеллектом, заключается с неопределенностью позиции Аристотеля, является ли он способностью человеческой души или же напротив, самостоятельной, привходящей в человеческую душу силой, временно осуществляющей союз с воспринимающим (возможностным интеллектом). В первом случае познание отеленных субстанций будет неполным, во втором – полным и совершенным.

В вопросе о статусе деятельного ума Суарес сразу же заявляет, что разумную способность человеческой души составляют два «компонента» – intellectus potentialis и intelectus agens. Оба интеллекта – активный и воспринимающий (или возможностный) – естественные способности разумной части души. Чтобы доказать, что активный интеллект является способностью человеческой души, считает Суарес, достаточно обратиться к самому Аристотелю. Последний, сказав, что во всякой природе есть действующее и претерпевающее, добавляет и о необходимости такого различения в душе. Тем самым, полагает

[15] *Spruit Leen.* Ibid. P. 295–296.

Суарес, Аристотель открыто указывает, что «активный интеллект присутствует в душе, и более того, что он является ее способностью, поскольку мышление не существует отдельно от души» (Com. de An. IX, 8, 8).

Однако Суарес далек от того, чтобы рассматривать активный интеллект как мышление в действии. Если бы [наш] интеллект, говорит Суарес, сразу и непосредственно имел то, что ему соразмерно, то он не нуждался бы в активном интеллекте. В чем же «испытывает недостаток» наш ум? В умопостигаемых образах, которые не содержатся в нем по природе (как полагали платоники), но творятся им.

Итак, активная часть разумной души (активный интеллект) производит умопостигаемые образы, но не «воспринимает их». Его функция – «все приводить в движение» (agere). Именно поэтому он и называется активным. Суарес, таким образом, сразу дает понять, что активный интеллект вовсе не актуализированая мыслительная способность, а то, что посредством производимых им умопостигаемых образов активизирует последнюю (возможностный интеллект). Активный интеллект вовсе не мыслит и называется «интеллектом» всего лишь «по совпадению»: он «создает умопостигаемые объекты (res intelligibiles)» (IX, 8, 1). Это не познавательная, а производящая способность. Высказывая эту мысль, Суарес противопоставляет себя большинству комментаторов Аристотеля, видевших в деятельном уме либо проявление высших интеллектуальных сил человеческой души (Фемистий, Иоанн Филопон, Симпликий), либо само божественное мышление – образец и цель человеческого мышления (Александр Афродисийский, Аверроэс).

Мыслительная способность разумной души – это возможностный интеллект, который и принимает подготовленные деятельным умом умопостигаемые образы, т.е. мыслит, и мыслит самого себя в этой деятельности. Назначение этой способности для Суреса также явствует из самого названия: этот интеллект существует в возможности, «образуется через умопостигаемые виды всех вещей и посредством них мыслит» (IX, 8, 1). Без мыслительных объектов эта способность существует только в возможности. Именно возможностный интеллект есть мыслительная способность, и именно он определяет сущность человека как мыслящего существа. «Деятельность возможностного интеллекта является врожденной и внутренне присущей [человеку]» (IX, 8, 2).

Если деятельность возможностного интеллекта определяет родовую человеческую сущность и потому не вызывает сомнений относительно своей принадлежности к душе, то с природой активного ума и его принадлежностью к человеческой душе не все ясно. Рассуждая об онтологическом статусе активного интеллекта, Суарес объясняет, по-

чему столь часто имело место стремление рассматривать intellectus agens как отличную от души субстанцию. Он воспроизводит аристотелевскую аналогию мышления и ощущения как способностей, активизирующихся не самостоятельно, но посредством внешнего объекта: т.е. воспринимающих «образы без материи» – умопостигаемых в первом случае и чувственно воспринимаемых во втором. Суарес обращает внимание, что подобно тому, как чувственный образ в ощущении «рождается» извне – от внешнего объекта, так и в случае с активным интеллектом можно было бы предположить его «внешнюю», самостоятельную природу по отношению к человеческой душе. «Деятельность активного интеллекта сама по себе и по своей собственной природе не является врожденной, ведь производство [умопостигаемых] видов есть своего рода некая деятельность, которая могла бы осуществляться и неживым предметом, [подобно тому] как и произведение чувственных образов осуществляется неодушевленным предметом» (Com. de An. IX, 8, 2).

Вернемся к вопросу, является ли каждый из этих интеллектов «истинной способностью души»? Приведенный выше пример показывает, что на этот вопрос можно ответить двояким образом, и Суарес формулирует в этом вопросе свою собственную позицию. Из его утверждения, что заблуждаются не только греческие философы, полагавшие активный и возможностный интеллект отдельными от человеческой души сущностями, но и арабские, рассматривающие таким образом лишь активный интеллект, следует заключение, что оба интеллекта есть две необходимые способности разумной человеческой души. Так «устроена» наша душа: чтобы познавать (т.е. иметь соразмерный себе объект), она нуждается в обеих этих способностях. Интеллект – активный и возможностный – способности души, душа же есть форма тела. Посредством последнего она познает и реализует свое бытие. Следовательно, полагает Суарес, считать одну из способностей души чем-то отделенным и отличным, будет ошибочным.

Для Суареса, как и для Фомы, проясненная природа деятельного ума рассматривается как дополнительный козырь в пользу убеждения, что человеческая душа бессмертна. Слова Аристотеля «только он бессмертен и вечен» Суарес вслед за Фомой толкует как относящиеся и к активному, и к возможностному интеллекту. «Эти слова должны интерпретироваться следующим образом: только та часть души, которая является мыслящей и которая пребывает отделенной, является бессмертной. И под этой частью следует понимать и интеллект активный, и интеллект возможностный. Лишь это суждение исключает другие части души, а именно чувственную и растительную» (IX, 8, 11). Разрушима та часть души, которая связана с телом и

имеет в нем соответствующие органы. К смертным элементам души относятся общее чувство и воображение. Именно его и называет Аристотель, по мнению Суареса, «претерпевающим умом». Именно он является тем самым «преходящим умом» и смертным. «Умом» же пассивный ум тоже назван по совпадению – потому что служит возможностному интеллекту, или точнее, потому что он причастен и подчиняется некоему рассуждению. «Претерпевающим» же его называю либо потому что может испытывать воздействие, либо потому что его действие «не протекает без претерпевания удовольствия или неудовольствия». Без него, повторяет Суарес слова Аристотеля, «душа ничего не мыслит».

Итак, Суарес рассматривает активный интеллект как часть и способность отдельной человеческой души. Активный интеллект, согласно Суаресу, не познавательная способность, не мышление. Он попросту не может быть мыслительной способностью, поскольку, как говорит Аристотель (и на это указывает Суарес), не подвержен изменению, т.е. не способен становиться чем-либо. А между тем и Аристотель, и Фома говорят, что наше мышление способно воспринимать любую умопостигаемую вещь и, следовательно, в возможности может быть чем угодно.

Основная функция активного заключается в «продуцировании» умопостигаемых сущностей и тем самым приведение в действие возможностного интеллекта. Какой из обоих интеллектов Аристотель сравнивает со светом? Безусловно, по мнению Суареса, активный интеллект. Он следует Фоме Аквинскому, который утверждает, что слово «свет» употреблено в собственном смысле, так как он проявляет остальное.

Активный интеллект называют светом, потому что он проявляет [умопостигаемый] образ вещи для возможностного интеллекта. Проявление умопостигаемого образа производится и не в чувственных образах, и не в среде, ибо ничто не могло бы выступить средой для того, чтобы появилось знание, а в уме – в возможностном интеллекте благодаря деятельности активного производятся умопостигаемые виды.

Какой из этих интеллектов является более совершенной способностью? Очевидно, что Аристотель отдает предпочтение активному интеллекту. «Ведь во всей природе активное превосходит претерпевающее». Но деятельность возможного интеллекта (мышление) – самая возвышенная из всех присущих человеку. Активный же интеллект есть вспомогательная способность интеллекта возможностного и служит для того, чтобы подготавливать ему умопостигаемые виды.

Стало быть, более возвышенным является возможностный интеллект. Через него, говорит Суарес, мы максимально уподобляемся Богу и ангелам.

Тем не менее, возможностный интеллект потому «возможностный» (possibilis), что существует в возможности (possibilitas) – он способен «воспринимать» умопостигаемые виды, которые производит активный интеллект. Получается, что более совершенным является все же активный интеллект. Чтобы покончить с этой дискуссией, Суарес принимает следующее решение: оба интеллекта суть естественные и необходимые способности человеческой души. Если бы оба интеллекта были отличны друг от друга, то активный по окончании этой жизни оставался бы бездеятельным, что Суарес находит нелепым. Следовательно, активный интеллект будет силой той же самой мыслительной способности.

ЛИТЕРАТУРА

(1) *Аристотель.* О душе. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1.

(2) *Аристотель.* О частях животных. М.: Биомедгиз, 1937.

(3) *Вдовина Г.В.* Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник'2004 / Ин-т философии. М.: Наука, 2005.

(4) *Вдовина Г. В., Шмонин Д.В.* Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 57–70.

(5) *Шмонин Д.В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

(6) *Des Chene D.* L'Immatérialité de l'âme: Suárez et Descartes // *Descartes et le moyen âge*, ed. Joël Biard (Paris: Vrin, 1997), 319–327.

(7) *Suárez F.* De anima, in Opera omnia, ed. nova D.M.André, tomus III, Parisiis, 1856.

(8) *Suárez F.* Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima, t. III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991.

(9) *Spruit L.* Species intelligibilis: from perception to knowledge. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Vol. 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy.

(10) *Spruit L.* Species intelligibilis: from perception to knowledge. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Vol. 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy.