

§ 4. Интенциональная причинность в философской психологии схоластов¹

(Г. В. ВДОВИНА)

Понятие интенциональной причинности, эксплицитно введенное в философскую психологию в трактатах «О душе» XVII в., отнюдь не выглядит интуитивно понятным и нуждается в подробном пояснении. Можно ли считать, что «интенциональное» здесь связано с интенцией как намерением или, по крайней мере, как с осознанным побуждением? И что интенциональная причина, следовательно, более или менее совпадает с тем, что мы сегодня называем мотивами или соотносим с мотивацией? Отчасти это так, но лишь отчасти. Ибо понятие интенциональной причинности распространяется не только на побудительные мотивы поведения, но и на последовательности тех внутридушевных актов, которые в совокупности составляют когнитивные цепочки, ведущие от первичных чувственных восприятий к понятийному знанию. Отнюдь не все звенья этой цепи непосредственно осознаются нами; тем не менее, взаимодействие между ними неизменно осуществляется, по мнению схоластических философов, по принципу именно интенциональной причинности, не совпадающей ни с одним из видов причин, принимаемых традиционным (антично-средневековым) учением о природе. Забегая вперед, сразу назовем тот элемент, который радикально отличает интенциональную причинность от причинности природной (в указанном выше смысле): это элемент *смысла*. Смысл, символическое значение, обладает собственной порождающей силой и собственной областью действия и не может быть редуцирован к взаимодействиям чисто физических элементов и структур.

Что же это такое — интенциональная причинность, о которой говорит нам постсредневековая философская психология? Чтобы ответить на этот вопрос, начнем с самого начала.

Известно, что Аристотелю принадлежит учение о четырех родах причин: о причине материальной, формальной, движущей и целевой. Именно оно определило на многие столетия вперед понимание того, как осуществляется причинность в природе, физическая причинность. Областью действия физической причинности полагалось, среди про-

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ проект № 11-03-00827.

чего, и человеческое тело как объект медицины и протобиологического знания: тело как природный объект, с его механической конструкцией, его твердыми и жидкими составными частями, его природной оформленностью, и т. д. Но долгие века христианской молитвенно-аскетической практики в эпоху раннего и высокого Средневековья привели христианских философов к осознанию того факта, что чисто физического причинного объяснения деятельности и жизнедеятельности человека недостаточно. В частности, к концу XIII — нач. XIV вв. аскетический опыт приложения чувств научил схоластических философов тому, что человеческое тело можно рассматривать не только как физический объект, но и как тело чувствуемое и сознаваемое, как вместилище, передатчик, источник чувствуемых смыслов, которые затем обрабатываются высшими способностями души и переживаются, проходя через многоступенчатый процесс символизации. Эта линия размышлений над природой связанного с телом чувственного смыслообразования и смыслопереживания привела к рождению понятия интенциональной причинности. Содержательно оно сформулировано в общих чертах уже Фомой Аквинским¹¹³ и его современниками, а терминологически закреплено позже, у схоластов XVI–XVII столетий. При этом его смысловое наполнение претерпевало с ходом времени определенные трансформации.

Коротко проследим формальные истоки этого понятия. Они обнаруживаются у того же Аристотеля, но не в книгах о природе, а в «Политике», в том месте, где Аристотель рассуждает о двух типах власти. Один тип — это власть деспотическая: так властвует господин над рабами; другой тип — власть политическая: так властвует правитель над свободными людьми¹¹⁴. Сам Аристотель по аналогии прилагает эту дистинкцию к тому, как душа управляет телом: «Во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж»¹¹⁵. Фома Аквинский в «Сумме теологии» подхватывает эту аналогию, но не останавливается на ней, а выстраивает на ее основе развернутую концепцию двух видов причинности — деспотической и политической, осуществляемых душой в отношении тела и высшими способностями души в отношении низших.

¹¹³ В частности, под мощным воздействием переведенных на латынь арабоязычных философских текстов, прежде всего Авиценны.

¹¹⁴ *Аристотель* (Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1983, с. 383). 125b, 16–19: «Власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны... Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами».

¹¹⁵ *Аристотель*, Политика, I, II, 11, 124b 3–5; в лат. переводе у Фомы в ST I, q. 81, a. 3, ad 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali».

В чем различие этих двух видов причинности?

Отвечая на этот вопрос, Фома начинает с традиционной позиции. Подобно рабам, которыми повелевает господин, члены тела не имеют возможности сопротивляться господству души, которая заставляет их совершать те или иные движения актом воли: ведь у членов тела, как и у рабов перед лицом господина, нет ничего своего, никакой собственной власти, в данном случае — власти выступать причиной собственных движений. Напротив, высшие силы души (интеллект и воля) управляют низшими (вождедеющей способностью) политически, путем убеждения, а если принуждения, то разумного и ограниченного, потому что вождедеющая способность, в отличие от членов тела, не зависит полностью от разума, но внимает также способностям ощущения и воображения¹¹⁶.

¹¹⁶ *Thomas Aquinas*, ST I, q. 81 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obedient» («На второй довод следует сказать, что, как говорит Философ в книге I *Политики*, в живом существе следует усматривать и деспотическую, и политическую власть. В самом деле, душа господствует над телом деспотической властью, интеллект же над стремлением — властью политической и царской. Деспотической властью называется та, которой некто властвует над рабами, не имеющими возможности в чем-либо противиться владычеству господина, ибо у них нет ничего своего. Политической же и царской называется та власть, которой некто властвует над свободными, которые хотя и подлежат правлению со стороны предстоящего, однако имеют и нечто свое, в силу чего способны противиться владычеству предстоящего. Итак, душа называется господствующей над телом деспотической властью, потому что телесные члены ни в чем не могут сопротивляться владычеству души, но по желанию души тотчас приводятся в движение рука, и нога, и любой из членов, по природе движимый произвольным движением. Напротив, интеллект, или разум, называется властвующим над гневливой и вождедеющей способностями политической властью, потому что чувственное стремление имеет нечто свое, в силу чего может противиться владычеству разума. Ибо чувственное стремление по природе приводится в движение не только оценивающей способностью в прочих живых существах, а в человеке — способностью разумения, направляемой универсальным разумом, но также способностью воображения и чувством. Вот почему мы ощущаем, как гневливая или вождедеющая способности противятся разуму, когда чувствуем удовольствие от переживания или воображения чего-то запрещенного разумом или печаль от предписанного разумом. И, таким образом, то, что гневливая и вождедеющая способности в чем-то противятся разуму, не означает, что они не подчиняются ему».

«Вот почему мы ощущаем, как гневливая или возделующая способности противятся разуму, когда чувствуем удовольствие от переживания или воображения чего-то запрещенного разумом или печаль от предписанного разумом»¹¹⁷.

Здесь различие деспотической и политической причинности разума по отношению к телесным членам и к низшей душевной способности всецело остается в рамках аристотелевской аналогии. Но буквально несколькими строками ниже Фома проводит другое противопоставление, которое разом меняет всю картину и фактически знаменует собой пока что безымянное рождение понятия интенциональной причинности в схоластической мысли: «Следует сказать, что внешние чувства нуждаются для своих актов во внешних чувственных объектах, которыми аффицируются и присутствие которых — не во власти разума. Но внутренние силы — как сила стремления, так и постижения — не нуждаются во внешних вещах. И поэтому они подлежат власти разума, который способен не только возбуждать или умерять аффекты силы стремления, но и формировать чувственные образы силы воображения»¹¹⁸. Как видим, здесь Фома противопоставляет два рода причинного воздействия: одно — природное воздействие внешних тел на органы внешних чувств; это — взаимодействие между двумя телами, которое осуществляется всецело в рамках натуральной, физической причинности. Второе — воздействие разума на другие душевные способности, в т. ч. на способность создавать внутренние чувственные образы, которое осуществляется как-то иначе, не натуральным (физическим) способом. Точно так же и воздействие чувственного образа (фантазмы) на интеллект осуществляется этим другим, не-физическим способом.

Здесь, казалось бы, напрашивается очень простое объяснение, избавляющее нас от необходимости постулировать некий не-физический тип причинности и тем самым выходящий за рамки аристотелевского объяснения внутридушевных актов. В самом деле, можно объявить взаимодействие между чувственными способностями и интеллектом основанным на формальной причинности: форма, как физическая составляющая вещи¹¹⁹, обладает собственной активностью, но при этом не подлежит

¹¹⁷ ST Ia 81. 3 ad 2.

¹¹⁸ *Thomas Aquinas*. ST I, q. 81 a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata».

¹¹⁹ Во всяком случае, для Фомы (и более поздних схоластов) это именно так: в отличие от существования и сущности, представляющих собой метафизические компоненты вещи, форма и материя суть компоненты хотя и предельного, но все еще физического уровня.

ограничениям, налагаемым материальностью¹²⁰. Однако такой интерпретации противоречат собственные разъяснения Фомы. В самом деле, ссылка на форму сама по себе ничего не объясняет в познавательном процессе, потому что форма, взятая сама по себе, есть элемент физической реальности и по своему внутреннему бытию никак не привязана к познанию. Строго говоря, действие формальной причинности — это оформление вещи, приобретение ею формы, благодаря чему она становится тем, что она есть. Что делает человека человеком? Форма человека, принимаемая будущим зародышем в момент зачатия. Что делает кусок мрамора статуей Цезаря? Форма Цезаря, влагаемая в мрамор ваятелем. Конечно, с онтологической точки зрения интеллект, мыслящий Цезаря, аффицируется формой Цезаря, принимает ее в себя как преходящую акциденцию. Но это на взгляд, так сказать, внешнего наблюдателя: так сегодня мы умеем регистрировать изменения энцефалограммы при интенсификации мыслительного процесса. Но ни энцефалограмма, ни — на уровне средневековой философии — объяснение через натуральную формальную причинность ничего не скажут нам о *смысле*, скрытом за регистрируемыми электрическими импульсами или присутствующем в акцидентальных формах интеллекта. Следовательно, простой отсылки к форме и формальной причинности здесь недостаточно: для того, чтобы форма могла работать как орудие и элемент *познания*, она должна принять некий особый *модус* бытия, в котором обретет особый, соответствующий ему *модус* причинности¹²¹.

Это различие между натуральной формальной причинностью аристотелевского толка и причинностью, которая позднее получит название интенциональной, еще лучше проясняет классический пример Фомы — чисто формальное (спиритуальное) *бытие* ангела и его отличие от бытия *интенционального образа* в ангельском интеллекте. То и другое суть чистые формы, поэтому просто сказать, что познание ангела объясняется действием формальной причинности, нельзя: ведь действием формальной причинности объясняется и всецелое бытие

¹²⁰ Именно так, например, интерпретирует учение Фомы о внутридусевной причинности авторитетная американская исследовательница Элеонор Стамп: *E. Stump. Aquinas. Routledge, New York, 2003. P. 175.*

¹²¹ Игнорирование этого различия между натуральной и «не-физической», «познавательной» формальной причинностью становится понятным, если принять во внимание характерное для современных историков философии, работающих в ключе аналитической традиции, стремление свести средневековое понятие формы к понятию чистой абстрактной структуры, тождественной в реальной вещи и в мыслящем ее интеллекте (характерный пример — блистательная во всех прочих отношениях книга немецкого медиевиста Доминика Перлера «Теория интенциональности в средние века»: *D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Frankfurt, Klostermann, 2002*). Здесь уже нет нужды вводить какие-то дополнительные различия в самом модусе бытия формы = структуры. Беда лишь в том, что такое лихое (и, по сути, редуccionистское) решение противоречит схоластическому пониманию формы и той мощной онтологической нагрузке, которую она здесь несет.

ангела как отделенной нематериальной субстанции. Дадим слово самому Аквинату: «Следует сказать, что один ангел познает другого посредством образа, существующего в его интеллекте. Образ отличается от ангела, чьим подобием он является, не как нематериальное бытие от материального, а как интенциональное бытие от природного. Ибо сам ангел есть субстанциальная форма, самостоятельно существующая в своем природном бытии, тогда как его образ, присутствующий в интеллекте другого ангела, не таков, но обладает в нем всего лишь умопостижимым (*intelligibile*) бытием»¹²². Как видим, сам Фома вводит здесь ключевой термин — *esse intentionale*¹²³, интенциональное бытие, прямо противопоставляя его *esse naturale*, природному бытию, пусть даже предельно свободному от всякой материи. Именно с этим особым *модусом бытия*, *esse intentionale*, и связывается действие соответствующей ему причинности — *causa intentionalis*, хотя у самого Фомы этого термина мы еще не встретим.

Но вернемся от полемических замечаний к прерванной линии рассуждения, то есть к непосредственному обсуждению собственной причинности внутридушевных актов. То, что Фома противопоставляет здесь физическую причинность какому-то другому, неназванному виду причин, опять-таки явствует из его прямых разъяснений на этот счет. Например, он говорит: «Силы чувствования подлежат власти разума, но не природные силы; поэтому любые движения членов, которые вызваны способностями чувствования, подлежат власти разума, а движения членов, которые причиняются природными силами, не подлежат власти разума»¹²⁴. Еще яснее: физическая причина вызывает в телесном органе некоторое физическое изменение (*alteratio naturalis*), в частности, изменение в соотношении тепла и холода; именно в силу такого изменения орган приводится в движение. Как поясняет Фома, опять-таки ссылаясь на Аристотеля, на книгу «О движении

¹²² Summa Theologiae, I^a q. 56 a. 2 ad 3.

¹²³ Заметим, что термин как таковой был известен и до Фомы: в частности, он употребляется у его учителя Альберта Великого. Но раннее значение этого термина фактически тождественно значению «духовного» (*spirituale*, в смысле — нематериального) бытия и не содержит в себе ничего «интенционального» в современном понимании этого слова.

¹²⁴ Thomas Aquinas, ST I^a-IIae, q. 17 a. 9 co.: «Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis» («Отвечаю: члены тела суть органы потенциал души. Поэтому как потенциал души расположены по отношению к разуму, повинувшись ему, так расположены и телесные члены. Итак, силы чувствования подлежат власти разума, но не природные силы; поэтому любые движения членов, которые вызваны способностями чувствования, подлежат власти разума, а движения членов, которые причиняются природными силами, не подлежат власти разума»).

животных», именно в силу такой спонтанной регуляции со стороны физических причин осуществляется непровольное сердцебиение и прочие автоматические телесные акты. Примечательно, что, например, возбуждение вожделеющей способности под влиянием образов, создаваемых фантазией, тоже объясняется в соответствии с механизмом природной физической причинности: активация способности воображения, локализованной в определенной части мозга, вызывает перераспределение гуморов в органе и приводит его в движение. Фома особо подчеркивает, что, хотя разум участвует в создании воображаемых образов, телесные изменения и движения причиняются не собственным действием разума, а именно воздействием натуральных, физических причин¹²⁵.

¹²⁵ *Thomas Aquinas*, ST I^a-II^ae, q. 17 a. 9 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiat, per quod peccatum originale ad posterum traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est» («На третий довод надлежит ответить следующее. Как говорит Августин в книге XIV *О граде Божием*, то, что движение гениталий не подчиняется разуму, происходит в наказание за грех, а именно: в наказание за то, что душа не повиновалась Богу, она страдает от неповиновения прежде всего этого члена, через который первородный грех передается потомкам. Но так как через грех прародителей... природа оказалась предоставлена самой себе, лишившись сверхъестественного дара, полученного людьми от Бога, надлежит рассмотреть то природное основание, по которому движения этих членов особенно противятся разуму. Причину этого указывает Аристотель в книге *О движении животных*. Здесь он говорит, что движение сердца и срамных членов непровольное, потому что происходит в результате некоего постижения, а именно, постольку, поскольку интеллект и фантазия предъявляют нечто пробуждающее страсти души, за коими следует движение этих членов. Но приходят в движение они не по приказу разума или интеллекта: ведь для движения этих членов необходимо некое природное изменение, например, тепла и холода, а такое изменение — не во власти разума. Для этих же двух членов это особенно верно, так как оба они представляют собой как бы отдельное животное, будучи началом жизни, а начало существует ради целого. В самом деле, сердце есть начало чувств, а из детородного члена исходит семенная сила, существующая ради живого существа как целого. И поэтому по природе эти члены обладают собственным движением, ибо началам, как было сказано, надлежит быть природными»).

Итак, мы видим, что Фома различал два рода причинности в человеке как живом существе: физическую причинность и другое, не-физическое причинное действие высших душевных способностей — разума и воли. Физическая причинность, в свою очередь, двояка: во-первых, это чисто материальное воздействие внешних предметов на телесные органы чувств; во-вторых, это внутренние физические причины, механизмом реализации которых служит перераспределение или изменение определенных физических качеств. Внутренние физические причины, в отличие от внешних, Фома называет живыми, или витальными. К ним он относит, в частности, непроизвольные движения половых органов, сердцебиение, движения, связанные с пищеварением, и т. п. Та же причинность, которая соотносится с высшими способностями души, не получает у Фомы собственного имени, но явно подразумевает какой-то другой механизм реализации, не зависящий от грубых изменений в материальных органах и телесных качествах¹²⁶.

Таким образом, у Фомы имеются две пары противопоставлений, по-видимости не связанные между собой: 1) деспотическая/политическая власть высших душевных способностей над телесными членами, способными двигаться произвольно, и над низшими душевными способностями; 2) физическая/не-физическая причинность в осуществлении телесных и душевных актов. Если источником физической при-

¹²⁶ *Thomas Aquinas*, ST I^a-IIae, q. 17 a. 9 ad 2: «Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles» («На второй довод надлежит ответить, что во всем относящемся к интеллекту и воле первым идет то, что существует по природе, а из него проистекает прочее, как из знания по природе известных начал — знание выводов, а из воления цели, желанной по природе,— выбор средств, ведущих к цели. Так и в телесных движениях начало существует по природе. Но начало телесного движения — это движение сердца. Стало быть, движение сердца совершается по природе, а не в согласии с волей, ибо оно как бы само собой есть следствие жизни, возникающей в результате соединения души и тела. Как движение тяжелого и легкого есть следствие субстанциальной формы самих вещей, так и движение называется проистекающим от порождающего начала, по словам Философа в книге VIII *Физики*. Вот почему Григорий Нисский говорит, что, как порождающая и питающая способности не подчиняются разуму, так не подчиняется ему и способность пульсирующего движения, которое витально. Пульсирующим же называется движение сердца, являющее себя в пульсирующих сосудах»).

чинности выступают не внешние предметы, а внутренние природные силы, они именуется витальными причинами. Поэтому к первым двум парам противопоставлений можно добавить третью, более частного характера: неживые/витальные физические причины.

Если теперь мы переместимся на триста лет вперед и обратимся к текстам Франсиско Суареса, датированным концом XVI — началом XVII вв., то заметим как несомненную преемственность с некоторыми догадками Фомы, так и радикальное переосмысление базовых томистских тезисов о душевной и телесной причинности. В основе общей точки зрения Суареса на человеческое существо лежат воззрения Августина, согласно которым все душевные способности, от низших и до высших, онтологически едины, суть единая душа (*mens*), и потому не могут физически воздействовать друг на друга так, как воздействуют друг на друга различные вещи. Поэтому основной тезис Суареса гласит: взаимосвязь душевных актов и, шире, внутренняя жизнь души, а также управление телом, осуществляемое интеллектом и волей, имеют не-причинный в аристотелевском смысле, т. е. не физически-причинный характер. Механизм внутридушевных причинных взаимосвязей совсем иной и не подпадает под аристотелевский канон четырех натуральных причин.

Проследим ход мысли Суареса.

Прежде всего, чувствует, переживает, мыслит и действует не отдельная телесная или душевная способность как таковая, а обладающий ею человек. Одна способность воздействует на другую (например, ум на волю или воля на двигательную способность) не непосредственно, а в силу того, что все способности живого человека укоренены в одной и той же душе, и возбуждение одной способности пробуждает резонанс в другой. Такое воздействие, подчеркивает Суарес, «осуществляется не через реальное и действительное изменение, или аффицирование (*immutatio*), но через аффицирование метафорическое». Другими словами, резонанс между разными сторонами единого человеческого существа, которые мы обозначаем как разные потенции, или способности, возникает в силу не природного, а некоего другого причинного воздействия, которое именно потому, что противостоит физическим причинным воздействиям, называется метафорическим¹²⁷.

¹²⁷ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* (далее DM), 18.8.40: «Et ideo nos facilius has angustias evademus negando notitiam concurrere active ad actum appetitus, sed tantum ut conditionem repraesentantem obiectum, qua posita, appetitus efficit suum actum per naturalem sympathiam harum potentiarum. Et ad hoc optime confert radicatio illarum facultatum in eadem anima; illa enim, seu suppositum per illam, est quod principaliter operatur et utitur his facultatibus, et ideo, dum per unam percipit obiectum sibi conveniens, per aliam illud appetit; non quidem quia per unam efficiat in aliam, sed quia ex obiecto per unam apprehenso excitatur ad operandum per aliam, quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam» («Мы легче избежим этих затруднений, если будем отрицать, что знание активно содействует акту стремления: оно составляет лишь условие репрезентации объекта; когда же оно выполнено, стрем-

Далее, Суарес подчеркивает, что эта метафорическая, не-природная причинность требует не локальной близости, не пространственного соприкосновения, как физическое взаимодействие, а, «так сказать, живой близости»¹²⁸. Любопытно, что «живое» означает здесь у Суареса нечто прямо противоположное тому, как понимал этот термин Фома. Для Фомы живыми, или витальными, были те действия или воздействия, которые физически и непроизвольно осуществляются органическим телом, поэтому живое для Фомы — это область безраздельного господства натуральной причинности. Для Суареса живыми, или витальными, становятся те действия или воздействия, которые прямо противостоят физической причинности в мире тел, пусть даже тел органических. Например, Суарес пишет: «То же самое следует сказать о стремлении и движущей способности. Хотя можно утверждать, что любое движение берет начало в сердце [как источнике физической активности] и распространяется посредством духов и нервов вплоть до части, в которой реализуется, или проявляется движение, однако... приложение движущей способности через средство способности стремления совершается не через собственное и физическое воздействие одной способности на другую, а через подчинение способностей единой душе. Точно так же интеллект и чувство работают через волю и стремление»¹²⁹. Как видим, Суарес не просто переосмысляет характер причинных взаимосвязей в отношении между высшими способностями души и телом, а также во внутридушевной жизни: он саму жизнь понимает иначе, что и подтверждается прямым противо-

ление осуществляет свой акт в силу природной симпатии между этими потенциями. И этому в высшей степени содействует укорененность этих способностей в одной и той же душе. А душа или то, что понимается под душой, и есть главное действующее лицо и главный пользователь этих способностей. Поэтому, когда она через одну способность чувственно воспринимает подходящий объект, через другую способность она его желает; но не потому, что через одну способность причинно воздействует на другую, а потому, что действием объекта, схваченного одной способностью, душа побуждается к тому, чтобы оперировать другой способностью. И это возбуждение осуществляется не через реальное и действительное аффицирование, а через аффицирование метафорическое»).

¹²⁸ Francisco Suárez, DM 18.8.40: «...quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam, seu finalem, et ideo non requirit localem propinquitatem, sed animalem, ut sic dicam» («...это возбуждение осуществляется не через реальное и действительное аффицирование, а через аффицирование метафорическое, или целевое, и потому требует не локальной, а, так сказать, живой близости»).

¹²⁹ Ibid.: «Atque idem proportionaliter dicendum est de appetitu et potentia motiva; quamquam enim dici posset omnem motionem inchoari ex corde, et mediis spiritibus ac nervis procedere usque ad partem in qua exercetur vel apparet motus, tamen, quod ad praesens attinet, applicatio potentiae motivae per appetitum non est per actionem propriam et physicam unius potentiae in aliam, sed per subordinationem potentiarum in eadem anima; quo modo etiam intellectus et sensus applicantur ad operandum per voluntatem et appetitum».

поставлением и различением двигательного акта и его интенциональных мотивов. Еще нагляднее это противопоставление обнаруживает себя в том месте, где Суарес вводит его в самую сердцевину познавательного акта, а именно, в рассуждении о воздействии внешних чувственных факторов на внешние и внутренние чувства человека. Процесс поступления информации извне, как таковой, по мысли Суареса, не включает в себе ничего живого, но полностью контролируется натуральной причинностью: чувственные импульсы (*species*), поступающие от внешних объектов, проводятся по нервам к соответствующему участку мозга, где воспринимаются внутренним чувством. Материальное воздействие таких импульсов на мозг «не является в собственном смысле живым и имманентным, но исходит извне... как и прочие природные воздействия»¹³⁰. В этом процессе части органического тела выполняют чисто инструментальную функцию — быть проводниками механического внешнего воздействия, и не имеют никакого отношения к чувствованию как восприятию и осознанию смыслов. Внешние импульсы возбуждают внешние чувства, а через них и внутренние чувства, инструментально и натурально. Идущее по нервным волокнам возбуждение механично, не живо. Живое подразумевает осознание чувствования.

Таким образом, Суарес, во-первых, радикально переворачивает томистское понятие живого. Посреди рассуждений о когнитивном механизме восприятия и осознания Суарес обращается к такому понятию жизни, которое традиционно связывалось с молитвенно-аскетической практикой, а не с аристотелевской философией природы. Во-вторых, он противопоставляет физическую причинность причинности метафорической и называет живым именно этот второй род причинности. В-третьих, он решительно отличает смысловой и символический характер этой живой интенциональной причинности от тех натуральных физиологических процессов, которые выступают ее материальными носителями и орудиями.

¹³⁰ DM 18.8.40: «...De efficientia vero specierum sensibilium in sensibus internis, mediis externis, alia est ratio et longe diversa, nam hic revera propria efficientia intervenit, quae per medium fieri debet, ut ab oculo dicuntur species visibiles tendere usque ad sensum communem per nervum opticum; haec enim actio talium specierum non est proprie vitalis aut immanens, sed est proveniens ab extrinseca mediis illis instrumentis, et ideo per medium proprie diffunditur, sicut aliae actiones naturals» («...Что касается производящей причинности чувственных форм (*species*) во внутренних чувствах, при посредничестве внешних чувств, здесь ситуация другая, весьма отличная. Ведь в действительности здесь имеет место собственная производящая причинность, которая должна осуществляться опосредованно: так, говорят, что от глаза видимые формы устремляются в общее чувство по оптическому нерву. Такое действие этих форм не является в собственном смысле живым или имманентным, но исходит извне, через посредство этих инструментов; и поэтому они, строго говоря, распространяются опосредованно, как и прочие природные воздействия») не является в собственном смысле живым и имманентным, но приходит извне... как и прочие природные воздействия»).

Сформулировав такое понимание живого и метафорической не-физической причинности, Суарес непосредственно подготовил появление развернутой концепции интенциональной причинности в трудах следующих поколений авторов, прежде всего иезуитов, у которых, собственно, и утверждается сам термин «интенциональная причинность».

Обратимся к трактату «О душе» 1649 г., автором которого был иезуит английского происхождения Томас Комптон Карлтон¹³¹. Что делает Комптон через полвека после Суареса? Во-первых, он сводит воедино две дистинкции, которые оставались параллельными у Фомы: дистинкцию деспотической/политической власти и дистинкцию природной/не-природной причинности. Отныне у Комптона утверждается одна пара обозначений: причинность физическая = деспотическая/причинность интенциональная = политическая. Например, любое движение, которое осуществляется бессознательно и автоматически, совершается по типу физической причинности, действующей принудительно и деспотически. Любое движение, будь то движение телесного органа или движение души, которое выполняется осознанно и с чувством внутреннего согласия, имеет своим истоком интенциональную причинность, действующую политически, путем убеждения¹³², а уже реализация этих интенциональных мотивов может осуществляться — вторичным образом — через физические, физиологические механизмы.

Во-вторых, Комптон, вопреки Суаресу, выявляет то обстоятельство, что простого сосуществования разных способностей в единой душе недостаточно для осуществления интенциональной причинности. В самом деле, говорит Комптон, «если бы простой сопряженности со способностью мышления в одной и той же душе было довольно для того, чтобы нечто именовалось мыслящим, то и привычное чувство гнева, ненависти и т. п. называлось бы мыслящим,

¹³¹ P. Thomae Comptoni Carleton Cantabrigiensis e Societate Iesu Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

¹³² Compton Carleton, De anima, Disp. XIII, sect. III, n. VII, p. 511: «Notanda lata disparitas inter ea quae moventur ab alio mere physice et despotice, et inter ea quae moventur politice et intentionaliter: priora enim non egent cognitione, sed mere quia sunt ad nutum quasi moventis, ut possit ipsis uti pro libito: sic baculus movetur ab homine, habitus a voluntate etc. At vero voluntas movetur politice et intentionaliter, ac veluti suasionem quadam allicitur, donec praebeat consensum: debet ergo ipsi proponi obiectum, cuius bonitate alliciat» («Следует отметить резкое различие между тем, что движимо другим чисто физически и деспотически, и тем, что движимо политически и интенционально. В самом деле, первое не нуждается в познании, но во всем повинуетя движущему, которое может пользоваться им, как ему угодно: так посох движим человеком, навык — волей, и т. д. Воля же движима политически и интенционально, как бы привлекаемая неким убеждением, пока не выразит согласия. Следовательно, ей должен быть предложен объект, благодать которого привлечет ее»).

ибо пребывает в той же душе, что и воля»¹³³. То же самое относится и к воле: простая привычка или механический навык ничем не отличались бы от целенаправленного и произвольного волевого акта. Комптон формулирует фундаментальное условие, необходимое для того, чтобы действие интенциональной причинности стало возможным: восприятие чувствуемого смысла, *perceptio*. «Ничто не может интенционально побуждаться к чему-либо, не воспринимая этого, ибо интенциональное движение есть *perceptio*». То, что движется лишь метафорически, вообще не движется, точно так же, как мыслящее лишь метафорически вообще не мыслит¹³⁴. Таким образом, Комптон наделяет интенциональную причинность статусом причинности в строгом, не в переносном смысле. В отличие от физической, интенциональная причинность осуществляется в пространстве смыслов, воспринимаемых и сознаваемых мыслящей душой. Понятно, что для работы интенциональной причинности в смысловом пространстве абсолютно не достаточно простой онтологической укорененности в одной и той же душе.

Понятие интенциональной причинности в схоластических трактатах «О душе» XVII в. применяется универсально. Более того, уже в первой половине столетия на его основе формируется представление об интенциональной жизни как о специфическом модусе человеческого бытия. Но преимущественной сферой его теоретического приложения выступает сфера когнитивная. Один из примеров Комптона Карлтона: как именно образ, сформированный во внутреннем чувстве (*phantasma*), обуславливает появление соответствующей формы (*species intelligibilis*) в интеллекте? Если оставаться на позициях

¹³³ Compton Carleton, *De anima*, Disp. XIII, sect. III, n. VI, p. 511: «Si sola coniunctio in eadem anima cum potentia intelligente sufficiat ut aliquid dicatur intelligere, habitus etiam irae, odii, etc. dicentur intelligere, cum sint in eadem anima cum voluntate».

¹³⁴ Compton Carleton, *De anima*, Disp. XIII, sect. III, n. V, p. 511: «Motus, et excitatio voluntatis non est physica, sicut excitatio habitus, aut alterius huiusmodi comprincipii, sed intentionalis: nihil autem intentionaliter ad aliquid moveri potest, quod illud non percipit, cum intentionalis motio sit perceptio: dicere autem voluntatem intentionaliter moveri denominative, quia coniungitur in eadem anima intellectui hac ratione moto, est in re dicere non omnino moveri intentionaliter, quod enim solum mediate et denominative dicitur intelligere, vere non intelligit, nec percipit obiectum, quod tamen requiritur, ut in illud feratur et amet» («Движение и возбуждение воли совершается не физически, не как возбуждение хабитуса или другого подобного со-начала [имеются в виду со-начала актов познания и воления, то есть *species* и *habitus*. Они выступают вспомогательными причинами этих актов, дополняя действие основных начал — интеллекта и воли.— Г. В.], а интенционально. Но ничто не может интенционально побуждаться к чему-либо, не воспринимая этого, ибо интенциональное движение есть восприятие. Говорить же, что воля в метафорическом смысле интенционально движется, потому что пребывает в одной и той же душе с интеллектом, движимым этой причиной, означает в действительности говорить, что она вовсе не движется интенционально: ведь то, что лишь опосредованно и метафорически называется мыслящим, в действительности не мыслит и не воспринимает объект, что, однако, необходимо, чтобы стремиться к нему и любить его»).

чисто физической причинности, объяснить это невозможно, потому что внутреннее чувство материально, а форма в интеллекте чисто спиритуальна. Фантазма по бытию зависит от материи, но зависящее от материи не может быть непосредственной производящей причиной содержаний, возникающих в чисто духовном интеллекте, в силу их онтологической несоизмеримости. Как мы отмечали выше, один из возможных вариантов объяснения, опробованный, в частности, у Элеонор Стамп,— объяснение через формальную причинность. Комптона такое объяснение не удовлетворяет. Сам он объясняет этот переход через интенциональную причинность в строгом смысле: *phantasma* становится причиной формального представления в интеллекте не потому, что воздействует на интеллект физически, как определенная природная (хотя и нематериальная) конфигурация, или акциденция внутреннего чувства, а потому, что воздействует на интеллект интенционально. Для Комптона это равнозначно тому, что она сообщает интеллекту тот чувствуемый смысл, который был воспринят внутренним чувством и который интеллект призван *символически* отобразить в соответствующем понятии, какова бы ни была физиология этих внутренних актов и какие бы онтологические образования ни выступали их носителями¹³⁵.

Вообще говоря, схоласты XVII в. уже совершенно четко и недвусмысленно разделяют две линии причинного объяснения: линию физиологическую (которая последовательно проводится в трактатах по медицине) и линию интенционально-символическую (которой следуют трактаты «О душе», входящие в состав философских курсов). Непроизвольные осцилляции между этими двумя линиями объяснения случаются, но в тенденции сводятся к минимуму. В основе этого раздвоения перспективы лежат два базовых допущения: 1) душевно-

¹³⁵ Compton Carleton, *De anima*, Disp. VII, sect. VI, n. II, p. 490, о взаимодействии фантазмы с интеллектом: «Обиicies sexto: saltem actio, qua phantasma producit species impressas in intellectu, existere nequit nisi dependenter ab ipso phantasmate, et consequenter dependenter a materia et quantitate, a quibus phantasma, utpote sensus materialis, dependet; et tamen actio illa est spiritualis, cum educatur adaequate ex subiecto spirituali, nempe anima, ergo non omne quod pendet a quantitate, et existere non potest naturaliter sine illa, est materiale et corporeum. Resp. iuxta probabilem multorum sententiam... phantasma non concurrere effective ad speciem intelligibilem producendam, sed solum intentionaliter, seu excitando intellectum, et occasionem quasi praebendo ad speciei illius productionem» («В-шестых, могут возразить: действие, коим фантазма производит напечатленные формы в интеллекте, не может существовать независимо от самой фантазмы, а значит, независимо от материи и количества, от которых зависит фантазма как материальное чувство; и, однако, это действие духовно, так как адекватным образом извлекается из духовного субстрата, то есть души. Следовательно, не все то, что зависит от количества и не может по природе существовать без него, является материальным и телесным. Отвечаю: согласно вероятному мнению многих... фантазма содействует производству умопостигаемой формы не как производящая причина, а лишь интенционально, то есть возбуждая интеллект и как бы предоставляя повод для продуцирования этой формы»).

телесную жизнь человека, его познание и понимание нельзя уразуметь лишь на основе физиолого-биологического объяснения живого; 2) в контексте интенционально-символического объяснения тело человека нужно понимать не как безличный объект науки о природе, но как тело чувствуемое и осознаваемое. Термин «сознание» неупотребителен в схоластических текстах, и тому есть свои резоны, но весь комплекс понятий, сложившийся вокруг центральной идеи интенциональности, однозначно определяет тот контекст, в котором работают авторы трактатов «О душе». Их основным тезисом становится несводимость явлений интенциональной причинности и, шире говоря, интенциональной жизни к ее природной субстанциальной основе. Подобная редукция невозможна потому же, почему смысл нельзя редуцировать к его материальному носителю. В то же время эти авторы никогда не могли согласиться с декартовским противопоставлением телесной и мыслящей субстанций или с тезисом Локка о том, что сознание не привязано сущностно к своему носителю и может быть в принципе (действием абсолютного божественного могущества) реализовано и в любом другом носителе. У схоластов — современников Декарта и Локка — понятие интенциональной причинности выполняет двойную функцию: с одной стороны, оно обеспечивает несводимость высших функций души к физиологии, с другой — выявляет неразрывную связь между осознаваемыми смыслами в интеллекте и историей их интенциональных порождений, начиная с уровня простых ощущений. Есть основания полагать, что именно опыт «Духовных упражнений», с их гиперинтенциональностью, с их пристальным вниманием к смысловой стороне воображаемых чувствований, получил столь отчетливое концептуальное выражение в учениях схоластов-иезуитов XVII в. об интенциональной причинности и об интенциональной жизни вообще. Этот круг идей составляет тот пласт схоластического наследия, обращение к которому сегодня (прежде всего в свете актуальных разработок феноменологической философии и философии сознания) особенно актуально.