

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

И.В. Берестов

ДЕФЕКТ В ТЕОРИИ ПЕРЕДАЧИ ФОРМ АРИСТОТЕЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО

Реконструируется теория передачи форм Аристотеля и Фомы Аквинского. Показывается, что положение этой теории о присутствии формы реальной вещи в области ментального не имеет достаточного ясного объяснения. Используя средства и методы современной эпистемической логики, демонстрируется, что это положение несовместимо с весьма здравыми положениями об интенциональных объектах, вероятно, разделяемыми самим Фомой Аквинским. Показывается потенциально скептический характер этой несовместимости.

Ключевые слова: Аристотель; De anima; Фома Аквинский; Sententia libri De anima; phantasma; species intelligibilis; esse intelligibile; esse intentionale.

Введение

Аристотель в трактате «О душе» выдвинул теорию, в соответствии с которой внешние объекты познаются через передачу форм. В данном случае, термин «форма» соответствует используемому Аристотелем греческому термину «эйдос» ($\tau\omicron\epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\varsigma$), который обозначает постигаемую умом ($\omicron\upsilon\iota\ \rho\omicron\upsilon\iota\sim\nu$), а не посредством какого-либо чувственного восприятия ($\eta\upsilon\lambda\ \alpha\iota\sigma\eta\sigma\iota\varsigma$), структуру реального объекта, тот вид (*species*), под который могут подпадать множество реальных объектов, реальных индивидов. Эта теория оставляет без ответа вопрос: каким образом форма реальной вещи может находиться в области ментального? Кроме того, каким образом одна и та же форма может быть и чувственно-воспринимаемой формой, и мыслимой формой? Этот вопрос приводил в замешательство многих средневековых философов, так что, несмотря на то, что среди поборников этой теории был Фома Аквинский, эта теория в позднем средневековье была вытеснена другими теориями.

В настоящей статье мы укажем на ключевые моменты теории передачи форм у ее создателя Аристотеля. Затем мы перейдем к той версии этой теории, которая была предложена Фомой Аквинским. Теория Фомы Аквинского разработана гораздо детальнее, чем теория Аристотеля, что облегчает ее анализ. Наконец, мы продемонстрируем, что с использованием способа записи, принятого в современной эпистемической логике, можно показать противоречивость посылок, принимаемых Аристотелем и Фомой Аквинским. Тем самым мы показываем, что за недостаточностью объяснения ключевых моментов этой теории, в чем часто упрекали Фому Аквинского, кроется очень серьезная проблема.

Теория передачи форм у Аристотеля

Излагать теорию передачи форм Аристотеля следует с его учения о чувственном восприятии, поскольку восприятие необходимо для последующего мышления форм воспринимаемых вещей. О чувственном восприятии Аристотель пишет:

«Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т.е. воспринимается как форма (*logos*). То, в чем заключена такая способность, – это изначальный орган чувства» – *De anima* II, 12, 424a 17–21¹; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [2. С. 421].

Таким образом, при восприятии душа, посредством органов чувств, воспринимает формы внешних, реальных объектов без материи. То же самое можно сказать и о мышлении ($\eta\upsilon\lambda\ \rho\omicron\upsilon\iota\sim\nu$) ума ($\omicron\upsilon\iota\ \rho\omicron\upsilon\iota\sim\nu$), о котором Аристотель пишет:

«Таким образом, ум по природе есть не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть нечто действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» – *De anima* III, 4, 429a 20–28; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [Там же. С. 433–434].

Для Аристотеля деятельность ума базируется на восприятии ощущаемых реальных объектов. Продуктом восприятия, образуемом при участии «общего чувства» ($\eta\upsilon\lambda\ \kappa\omicron\iota\iota\eta\iota\ \alpha\iota\sigma\eta\sigma\iota\varsigma$) является «то, что вообража-

ется способностью воображения' – воображаемое, представление или *фантазма* (to< fa>ntasma). Объектом общего чувства являются непосредственные восприятия исходных, «частных» чувств, образуемая фантазма в этом случае каким-то образом их синтезирует или связывает в одну репрезентацию (*De anima* II, 6, 418a 17–20). Кроме того, общее чувство различает восприятия различных «частных» чувств, чего сами «частные» чувства не могут делать (*De anima* III, 2, 426a 8–24). Мышление (hJ по>hsiv) же направлено на фантазмы, именно при направленности на фантазмы ум мыслит формы:

«Таким образом, мыслящее мыслит формы в фантазмах...» – *De anima* III, 7, 431b 2–3; пер. под ред. В.Ф. Асмуса, измененный [2. С. 438–439].

Как кажется, здесь речь идет о том, что акт мышления направлен на объекты другой познавательной способности – а именно, на объекты способности воображения, на фантазмы. Здесь сразу же возникает существенное затруднение: каким образом *непосредственный* объектом одной познавательной способности может быть объект другой познавательной способности? Это выглядит непонятным, ведь видимое, как кажется, невозможно услышать, а слышимое увидеть. Действительно, характеристики видимого и слышимого обычно полагаются попарно непересекающимися, а значит, если непосредственно видимое тождественно непосредственно слышимому, то тождественные друг другу объекты оказываются имеющими различные характеристики, что противоречит *Принципу неразличимости тождественных*, вероятно, признававшемуся Аристотелем, о чем см. ниже. Кроме того, Аристотель сам недвусмысленно признает невозможность для непосредственного объекта одной познавательной быть непосредственным объектом другой познавательной способности:

«Можно было бы спросить, испытывает ли что-то от запаха неспособное обонять или от цвета неспособное видеть, и точно так же в отношении других чувств. Если обоняемое есть запах, то запах вызывает обоняние, если он что-то вызывает; таким образом, невозможно, чтобы неспособное обонять что-то испытывало от запаха (то же можно сказать и о других чувствах)...» – *De anima* II, 12, 424b 4–8; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [Там же. С. 422].

Но, если объекты различных познавательных способностей изолированы друг от друга, то каким образом может общее чувство может воспринимать объекты первичных, «частных» чувств, и каким образом ум может мыслить объекты способности воображения? Это довольно серьезная проблема. Можно сказать, что здесь мы сталкиваемся с одним из двух самых спорных положений теории передачи форм. Эта теория оставляет без ответа вопрос: каким образом форма реальной вещи может находиться в области ментального (т.е. быть чувственно-воспринимаемой формой и мыслимой формой), оставаясь той же самой формой? При ответе на этот вопрос, помимо разъяснения тождества «реальной формы» «ментальной

форме», нужно разъяснить, как «воспринимающаяся форма» может быть тождественна «мыслящейся форме». Последнее трудно сделать, если, как утверждает Аристотель, объекты различных познавательных способностей изолированы друг от друга.

Затруднение, возникающее при попытке объяснить тождество «воспринимающейся формы» «мыслящейся форме» имеет много общего с затруднением, возникающим при попытке объяснить тождество «реальной формы» «ментальной форме». В обоих случаях речь идет о взаимоотношениях характеристиках формы в первом случае и формы во втором случае, что, по *Принципу неразличимости тождественных*, делает невозможным их отождествление. Однако в настоящей статье мы ограничимся лишь этим указанием на сходство двух подпроблем основной проблемы, и в дальнейшем будем разбирать только вторую подпроблему: как возможно тождество «реальной формы» «ментальной форме»?

Далее в *De anima* III, 4 Аристотель излагает теорию тождества ума и того, что им мыслится, т.е. формы реального объекта. В этом смысле ум подобен восприятию, ведь для Аристотеля воспринимающее также становится в процессе восприятия подобным воспринимаемому:

«Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в котором говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя» – *De anima* III, 4, 429b 6–9; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [2. С. 434].

Этот же тезис Аристотель излагает еще и в такой формулировке:

«Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же» – *De anima* III, 4, 430a 3–4; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [Там же. С. 435].

Аристотель утверждает, что постигаемые умом формы отделены от материи – так же как чувственно воспринимаемые формы отделены от материи. Иначе говоря, постигаемое умом нематериально, ум постигает «чистую» форму, без материи:

«И значит вообще, как [формы] вещей отделены от материи, так дело обстоит с тем, что относится к уму» – *De anima* III, 4, 429b 21–23; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [Там же. С. 434–435].

«Тезис о тождестве» для ума мыслящего и мыслимого Аристотель повторяет и ниже:

«Вообще ум в действии есть то, что он мыслит» – *De anima* III, 7, 431b 14–16; пер. под ред. В.Ф. Асмуса [Там же. С. 439].

Историки философии спорят о том, как именно следует трактовать указанный «тезис о тождестве». Имеются сторонники «слабой» трактовки этого тезиса и сторонники «сильной» трактовки его. К сторонникам «слабой» трактовки относится сэр Дэвид Росс, который говорит, что

«...мы должны полагать [Аристотеля. – И.Б.] подразумевающим, что когда некто является действительно знающим, природа того, что ему известна, точно отражается в его уме (mind), не испытывая возмущающих воздействий...» [3. Р. 295].

К сторонникам «сильной» трактовки аристотелевского «тезиса о тождестве» относятся Майкл Фреде [4. Р. 377–390], Дэвид Чарльз [5. Р. 129] и Майкл Вайт [6. Р. 730]. В этом случае между мыслящим и мыслимым устанавливается отношение именно *тождества*, а не «точного отражения» или какое-либо другое, не совпадающее с тождеством, отношение. Мы в настоящей статье будем придерживаться «сильной» трактовки, поскольку, как показывают ее сторонники, она согласуется с многочисленными текстами Аристотеля и многих его интерпретаторов, в том числе – Фомы Аквинского. Принятие «слабой» трактовки избавило бы Аристотеля от той трудности, которая анализируется в настоящей статье, – проблематичность тождества ментальных и реальных объектов. Но это создало бы другую трудность: для познающего субъекта не ясно, какие именно свойства мыслимого им внутреннего объекта делают последний «точно отражающим» какой либо реальный объект вообще или определенный реальный объект.

Утверждая свой «тезис о тождестве», Аристотель признает, что ум мыслит лишь *некоторые* конституенты реально существующих вещей – их формы или их структуры, без материи, но не *все* конституенты реальных вещей, и не реальные вещи *целиком*. Так что реальные вещи как сложные объекты, содержащие и форму, и материю, остаются немислимыми:

«...наши умы (пассивные интеллекты) будут функционировать должным образом, когда они принимают объекты, интеллигибельно организованные в понятную (coherent) структуру этого [интеллигибельного. – И.Б.] типа. То, что пассивный интеллект принимает, будет формами видов, находящихся в организованном и интеллигибельном мире. Если так, то он [пассивный интеллект. – И.Б.] достигнет своей цели, когда мыслит такие объекты и виды как занимающие подходящее им (appropriate) место в объективном мировом порядке. Далее, подобные объекты и виды будут известны нам только из-за того, что они занимают место в этом порядке» [5. Р. 131].

Мы не будем вдаваться сейчас в идущую со времен Александра Афродисийского дискуссии о функциях активного и пассивного интеллекта у Аристотеля, порожденную лаконичностью того места в трактате «О душе», где Аристотель их упоминает (*De anima* III, 4, 430a 10–25). Заметим лишь, что Фома Аквин-

ский, вероятно, признавал функцией активного интеллекта принятие форм, которые, правда, сам же активный интеллект, одновременно с их принятием и приписыванием объекту мышления, абстрагирует из фантазмов².

Теория передачи форм у Фомы Аквинского

Более детально аристотелевская теория передачи форм была затем развита Фомой Аквинским. Основными работами, в которых эта теория представлена, являются *Summa theologiae*, *Sententia libri De anima*, *Summa contra Gentiles* и *Quaestiones disputatae De veritate*³. Фома Аквинский весьма детально разработал свою версию этой теории. Но нам сейчас нет необходимости излагать версию Фомы Аквинского подробно, для того чтобы продемонстрировать основную проблему, с которой она сталкивается, достаточно привести лишь несколько положений этой теории.

Формы внешних для человека объектов (*species in re*) соединены с материей этих объектов. Эти формы передаются через среду, где они становятся формами в среде (*species in medio*), к органу чувств. В процессе передачи через среду формы становятся как-то соединенными с другой материей – с материей среды, и не тем способом, которым они были соединены с материей исходных объектов. Затем формы из среды передаются в орган чувств. В этом органе формы как-то соединяются с материей этого органа. После этого чувственно-воспринимаемые формы (*species sensibilis*) синтезируются в единый объект общим чувством. Затем эти же формы становятся предметом воображающей способности души. Воображающая способность души порождает фантазму, в которой эти формы присутствуют [9. С. 73–74]. Фома Аквинский оставляет греческий термин без перевода и использует кальку *phantasma*. Как и у Аристотеля, *phantasma* у него означает ‘то, что воображается’, представление. Однако это не обязательно визуальный образ, это может быть образ, порожденный с помощью общего чувства с использованием нескольких чувств, и *phantasma* может не иметь за собой никакого реального объекта, она может получена посредством различных объектов, как это имеет место в случае получения нами фантазмы «козлооленя» [Там же. С. 123–124].

Следует заметить, что чувственно-воспринимаемые формы Фома Аквинский называет обладающими «интенциональным, или духовным бытием» (*esse intentionale sive spirituale*), тогда как те же самые формы во внешних вещах он называет обладающими «природным бытием» (*esse naturale*):

«Форма постольку принимается претерпевающим без материи, поскольку претерпевающий уподобляется действующему по форме, а не по материи; и, таким образом, чувство принимает форму без материи. Ибо в чувстве и в чувственной вещи форма обладает разными модусами бытия: в чувственной вещи она обладает природным быти-

ем, а в чувстве – интенциональным, или духовным, бытием» – *Sententia libri De anima* II, 24 [7. P. 169; 9. С. 54].

Вещи в двух различных модусах бытия – *esse intentionale* и *esse naturale*, – тем не менее, обладают одной и той же формальной структурой. Джон Холдэйн [10. P. 33] это объясняется так, что теория «тождества ума и мира» Фомы Аквинского есть

«...философская теория, в которой концептуальная структура нашего мышления надежно соединена с онтологической структурой мира. Это соединение имеет характер порядка, а именно характер *формальной или структурной эквивалентности* [курсив автора. – И.Б.], что подтверждает включение ‘*тождества ума и мира*’ (*‘mind–world identity*’) [везде курсив автора. – И.Б.] в название теории, отличительной чертой которой это тождество является».

Указанная черта теории Аквината является наиболее спорной, обсуждаемой и критикуемой, в том числе и в настоящей статье. Однако не следует думать, что теория Фомы Аквинского давно сдана в архив и представляет лишь исторический интерес. Нет, анализировать ее интересно как раз потому, что некоторые влиятельные современные подходы в философии сознания и эпистемологии наследуют указанную черту теории Фомы Аквинского. Дж. Холдэйн далее предполагает, что позиция Фомы Аквинского может иметь аналоги в современной метафизике. В качестве примера такого аналога он приводит цитату из неопубликованной статьи 1989 г. John McDowell «Scheme-Content Dualism, Experience and Subjectivity». Дж. МакДауэл замечает в связи с Витгенштейном:

«Мы должны придерживаться идеи, что структура элементов, конституирующих мысль (мысль саму по себе, во фрегеанском смысле), и структура элементов, конституирующих то, что имеет место (something that is the case), могут быть одной и той же вещью» [10. P. 37].

По [11. P. 37], *esse intentionale* есть когнитивное содержание (content) акта осознания (awareness); это не объект знания, но средство, благодаря которому познающий осознает объект. *Esse intentionale* зависит от онтологической способности или силы познающего достигать состояния знания.

Далее ум (*intellectus*) извлекает или абстрагирует из этих воображаемых форм – сохраняемых в памяти – только существенные формы, составляющие сущность или «чтойность» вещи:

«Действующий интеллект (*intellectus agens*) далее “абстрагирует” *species intelligibilis* из фантазм, обнаруживаемых в чувственной памяти» – [11. P. 4–5].

Интеллект мыслит «чистую» форму познаваемой вещи, т.е. *species intelligibilis*, без какой-либо материи.

Фома Аквинский признает, что, пока познание не завершено, интеллект может мыслить интеллигибельную форму весьма неточно, смутно:

«...ибо мы познаем человека неким смутным знанием (*quadam confusa cognitione*) прежде, чем научимся различать все то, что принадлежит к понятию (*ratione*) человека» – *Summa theologiae* I, q. 85, art. 3, corp., ad. 3, по [12].

Однако Фома Аквинский не отказывается от того, что форма, соединенная с материей в исходной вещи, тождественна форме, мыслимой интеллектом. Поэтому следующий, поставленный нами выше вопрос, оставшийся без ответа в теории Аристотеля, остается без ответа также и в теории Фомы Аквинского: каким образом форма в реальной вещи может находиться в области ментального (т.е. быть чувственно воспринимаемой формой и мыслимой формой), оставаясь той же самой формой? Об этом же пишет Энтони Кенни:

«Одним из наиболее разработанных – и также одним из наиболее озадачивающих – пониманий гармонии между миром и мыслью является учение Аквината о нематериальном интенциональном существовании форм в интеллекте (in the mind)» – [13. P. 82].

Процесс абстрагирования направлен на установление в реальном объекте именно того, что принадлежит ему сущностно и что никоим образом не зависит от условий восприятия объекта и его индивидуальных характеристик [9. С. 84]. *Species* возникает благодаря тому, что интеллект сосредоточивается исключительно на сущностных свойствах предмета, абстрагируясь от всех остальных:

«И это есть абстракция общего от частного, то есть умпостигаемой формы (*species*) от фантазм, а именно рассмотрение общей формальной природы (*naturam speciei*) отдельно от рассмотрения индивидуальных начал, представленных фантазмой» – *Summa theologiae* I, q. 85, art. 1, ad. 1, по [12].

Как мы уже упоминали, теория передачи форм в версии Аристотеля подразумевает довольно трудно-понимание допущение о тождестве друг другу формы реальной вещи, формы в среде, формы в фантазме, форме в интеллекте. С таким же затруднением сталкивается и гораздо более разработанная версия этой теории, предложенная Фомой Аквинским. Как об этом говорится в [9. С. 132–133]:

«Как уже неоднократно подчеркивалось, отношение тождества между интеллектом и предметом может быть установлено только с помощью когнитивных существенностей. Однако эти существенности (прежде всего умпостигаемые *species*) характеризуются у Фомы по-разному. В одних текстах они вводятся онтологически как особые когнитивные сущие, которые создаются и

первично схватываются интеллектом; в других, напротив, они содержательно отождествляются с формами, нематериально пребывающими в интеллекте. Но такое колебание между онтологическим и содержательным определениями проблематично. Если принимать во внимание только онтологический аспект, создается впечатление, что *species* – это когнитивные сущности, которые как бы вклиниваются между интеллектом и внешними предметами. И тогда действительно кажется, что между интеллектом и предметами в мире нет никакого непосредственного интенционального отношения, словно эти предметы скрыты за «покровом из *species*». Поэтому неудивительно, что вопрос о точном статусе и функции умопостигаемых *species* был ведущим в ходе последующих дебатов об интенциональности. Как это возможно, спрашивали Петр Иоанн Оливи, Уильям Оккам и другие, что интеллект прямо относится к предметам в мире, хотя ему непосредственно даны лишь *species*? Как можно соединить позицию познавательного реализма с введением подобных сущностей? Не в последнюю очередь именно эти вопросы привели к тому, что на рубеже XIII–XIV вв. теория интенциональности Фомы Аквинского считалась хотя и выдающейся, но спорной».

Ниже мы попытаемся показать, что непонятность теории передачи форм и ощущение того, что эта теория не объясняет того, что она обязательно должна объяснять, имеет под собой весьма значимые основания. Дело в том, что эта теория, как кажется, говоря о реальных и интенциональных объектах, подразумевает весьма здравые посылки, характеризующие эти объекты. Но тезис теории о тождестве реальных и интенциональных объектов позволяет вывести из этих естественных посылок противоречие.

Для того, чтобы понять, в чем именно состоит это противоречие, нам нужно понять, как именно Аристотель и Фома Аквинский представляют себе процесс мышления интеллигибельных форм. Аристотель и Фома Аквинский признают, что при создании интеллигибельных форм интеллект активен: он сам абстрагирует формы из фантазмы, создавая интеллигибельную форму (*species intelligibilis*), совпадающую с сущностью реальной вещи (*Summa theologiae* I, q. 85, art. 1, ad. 1, по [12]; см. также [9. С. 84–85]). Эту интеллигибельную форму мы будем называть объектом акта мышления интеллекта, или объектом мышления. Эта форма обладает «интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*)» (*Quaestiones quodlibetales* VIII, q. 2, art. 2, corp., по [14]), т.е. она есть то и только то, что ей приписывает акт интеллекта [9. С. 92].

Подчеркнем активность интеллекта при создании *species intelligibilis*. Как пишет Фома Аквинский,

«...мы должны принять некоторый другой интеллект, который *species*, интеллигибельные в потенции, будет делать интеллигибельными в акте, точно так же, как свет делает цвета, потенциально

видимые, актуально видимыми. Эту способность мы называем *intellectus agens*,...» – *Compendium theologiae*, pt I, ch. 83, по [15].

Используемая здесь метафора света должна быть разъяснена, во избежание неправильного понимания. Хорошее разъяснение представляет Кристофер Мартин, который пишет, что *intellectus agens*

«...более подобен свету, который создает цвета, которые он делает видимыми. Таким образом, мыслимый объект есть нечто создаваемое интеллектом: не нечто болтающееся поблизости в мире или в способности воображения, ожидающее, когда интеллект его подберет» [16. Р. 118–119].

Некоторые авторы подчеркивают внутренний, ментальный и определяемый действием *intellectus agens* характер *species intelligibilis*, трактуя *species intelligibilis* как «понятие»:

«Содержание когнитивных понятий (cognitive concepts) зависит от процесса абстрагирования – от фантазмов во внутреннем *sensorium*» [11. Р. 66].

Таким образом, Фома Аквинский признает

«...интеллектуальное или понятийное (conceptual) знание, – которое включает в себе получение *species intelligibilis* посредством процесса абстрагирования *intellectus agens* и формирование понятия,...» [Ibid].

Питер Гич также обсуждал творческий характер создания понятий действующим интеллектом у Фомы Аквинского:

«Мы можем теперь сказать то, что подходит для всех понятий (concepts) без исключения. “Обладать понятием” никогда не означает “быть способным распознать некоторую характерную черту, которую мы обнаружили в непосредственном опыте”; интеллект (mind) создает понятия, и это формирование понятий (concept-formation) и последующее использование сформированных понятий никогда не является просто распознаванием или обнаружением, ...» [17. Р. 40].

Таким образом, Питер Гич рассматривает *intellectus agens* как ту ментальную способность, которая формирует понятия (the mind’s concept-forming power) [11. Р. 322; 17. Р. 131]. Поскольку ниже мы рассматриваем объекты способности мышления, это означает, в терминологии Фомы Аквинского, что мы рассматриваем те из объектов, обладающих интенциональным бытием (*esse intentionale*), которые обладают также и интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*).

Роль когнитивных понятий в мышлении интеллекта у Фомы Аквинского раскрывается через его учение о «внутреннем слове» (*verbum interius*). Внутреннее слово, слово нашего интеллекта (*verbum intellectus nostri*) или понятие в интеллекте (*conceptio intellectus*)

у Фомы Аквинского само есть интеллект (*est ipsum intellectum*), т.е. само есть нечто мыслимое, и оно же есть то, в чем интеллект мыслит (*sicut in quo [intellectus] intelligit*) [9. С. 119–120], иначе говоря, то, в чем интеллект выражает свою мысль. Мы интерпретируем положение «...слово нашего интеллекта... есть то, в чем завершается (*terminatur*) операция нашего интеллекта» [9. С. 119] по аналогии с определением, о котором можно сказать, что оно завершает процесс интеллектуального поиска. Определение, как и внутреннее слово, «выражает» определяемое – *species intelligibilis*. Внешнее же слово (*verbum exterius*) обозначает внутреннее слово. В свою очередь, внутреннее слово обозначает *species intelligibilis*, обладающую *esse intentionale* и *esse intelligibile*. При этом *species intelligibilis*, полученная благодаря абстрагирующему акту интеллекта, может, наряду с фантазмами, быть в дальнейшем использована как средство для мышления или обозначения единичных реальных вещей (если интеллекту удастся установить связь между реальными единичными вещами и внешним словом, посредством некоторой *species intelligibilis*), но это мышление или обозначение является делом уже не абстрагирующего акта интеллекта, а некоторого последующего акта. Если же связь между реальной единичной вещью и внешним словом установить не удастся (например, из-за того, что не существует в реальности вещи, обозначаемой внешним словом «козлоолень»), то внутреннее слово, обозначаемое таким внешним словом, обозначает не *species intelligibilis*, а некоторое «составное содержание» (*ratio composita*), т.е. то, что получено интеллектом благодаря соединению форм реально существующих вещей (в случае «козлоолень» в *ratio composita* входят абстрагированные формы козла и оленя) [Там же. С. 121–124]. В этой подробно разработанной и довольно сложной картине для нас важно, что деятельность актов интеллекта определенного вида использует понятия двух типов: одни являются словами языка мысли, а другие являются тем, что эти слова выражают, их значениями.

Соотношение внутреннего и внешнего слова у Фомы Аквинского, на наш взгляд, можно пояснить еще и следующим образом. О человеке можно сказать, что он выражает свою мысль во внешних – произнесенных или написанных – словах, тогда как интеллект выражает свою мысль только во внутренних словах своего, внутреннего языка, – т.е. языка того акта мышления, которым эта мысль мыслится. В дальнейшем мы будем говорить о внутреннем языке акта мышления, а не просто о внутреннем языке мыслящего субъекта. Это не означает, что мы интерпретируем Фому Аквинского как утверждающего, что каждый акт мышления обязательно имеет свой собственный язык, отличный от языка другого акта мышления. Мы предполагаем, Фома Аквинский вполне мог полагать, что языки разных актов мышления одного и того же субъекта могут совпадать. Однако в настоящее время мы не можем с определенностью утверждать, какую именно позицию занимал Фома Аквинский по этому вопросу, и наши дальнейшие рассуждения не зависят от решения этого вопроса.

Мы получили, что интеллект выражает то, что он мыслит во внутренних словах своего языка, которые тоже суть нечто мыслимое, понятия в интеллекте. Для упрощения дальнейшего изложения введем следующие обозначения. Будем обозначать конкретный акт мышления через μ . Абстрагируемые посредством акта мышления μ объекты (которые, предсказуемо, являются абстрактными объектами) мы будем обозначать через a, b, \dots . Сам написанный (внешний) знак, или внешнее слово, которым на внешнем языке обозначается абстрактный объект a , мы будем обозначать через $\ulcorner a \urcorner$. Мысленный, внутренний знак или мысленное, внутреннее слово на внутреннем языке, языке мысли акта мышления μ , каковой знак соответствует внешнему знаку $\ulcorner a \urcorner$, мы будем обозначать на нашем языке с внешними словами, который оперирует письменными знаками, через $\ulcorner a \urcorner_\mu$. Иначе говоря, внутреннее слово $\ulcorner a \urcorner_\mu$ есть перевод внешнего слова $\ulcorner a \urcorner$ с некоторого внешнего языка на язык мысли акта мышления μ , при этом подразумевается, что на обоих языках $\ulcorner a \urcorner$ и $\ulcorner a \urcorner_\mu$ являются собственными именами. По аналогии с $\ulcorner a \urcorner_\mu$, внутреннее слово $\ulcorner P \urcorner_\mu$ есть перевод внешнего слова $\ulcorner P \urcorner$ с некоторого внешнего языка на язык мысли акта мышления μ , при этом подразумевается, что на обоих языках $\ulcorner P \urcorner$ и $\ulcorner P \urcorner_\mu$ являются предикатами.

Следует заметить, что для Фомы Аквинского *species intelligibilis* есть то, посредством чего мыслятся реальные объекты, некоторое средство для мышления последних [9. С. 93–94; 105]. Однако речь здесь идет не об абстрагирующих *species intelligibilis* из фантазмов актов мышления, а о последующем этапе познания – об использующих уже «готовые» и *species intelligibilis*, и фантазмы актов мышления [Там же. С. 101], поскольку лишь с помощью заключающих в себе индивидуальные характеристики фантазмов становится возможным мыслить реальную единичную вещь (*singulare*) [Там же. С. 99]. Иногда Фома Аквинский использует специальный термин, чтобы развести два этапа в деятельности интеллекта, и называет «мыслимой интенцией» (*intentio intellecta*) тот акт мышления, который использует и *species intelligibilis*, и фантазмы для того, чтобы быть направленным на реальные вещи [Там же. С. 112]. Этот этап в процессе познания является логически последующим – хотя, по Фоме Аквинскому, он может осуществляться одновременно с предыдущим [Там же. С. 102]. И этот последний этап мы в настоящей статье не рассматриваем. Нам важно лишь получить объяснение присутствия форм реальных вещей в *species intelligibilis*, абстрагируемых абстрагирующими актами мышления, или ответить на вопрос о принципиальной возможности такого присутствия. Поэтому в дальнейшем речь будет идти только об абстрагирующих актах мышления, даже если мы для краткости и будем опускать квалификацию «абстрагирующий». Ограничение нашего анализа только абстрагирующими актами мышления поможет нам упростить запись сообщения о том, что актом мышления мыслится, что... позволит не включать в это сообщение единичные реальные объекты.

Для абстрагирующего акта мышления μ внутреннее слово указывает на создаваемый им абстрактный

объект, или, иначе говоря, на тот абстрактный объект, который μ ассоциирует со внутренним словом. Если абстрактные объекты a и b совпадают и актом мышления μ абстрактному объекту a посредством внутреннего слова $\ulcorner a \urcorner_\mu$ приписывается некоторая характеристика P посредством внутреннего слова $\ulcorner P \urcorner_\mu$, то из этого не следует, что актом мышления μ абстрактному объекту b посредством внутреннего слова $\ulcorner b \urcorner_\mu$ приписывается некоторая характеристика P посредством внутреннего слова $\ulcorner P \urcorner_\mu$. Действительно, из того, что пропозиция об a мыслится с использованием внутреннего слова $\ulcorner a \urcorner_\mu$, не следует, что пропозиция об объекте b (даже совпадающим с объектом a) мыслится с использованием внутреннего слова $\ulcorner b \urcorner_\mu$, поскольку из $a = b$ не следует, что $\ulcorner a \urcorner_\mu = \ulcorner b \urcorner_\mu$. Этот вывод пригодится нам в дальнейшем.

Скрытая противоречивость теории передачи форм

Теперь у нас есть достаточно информации, чтобы достаточно обоснованно извлечь из теории передачи форм несколько ключевых положений, представить их в формальном виде, пригодном для их анализа и сопоставления друг с другом, и, наконец, проверить их согласованность.

Далее мы будем использовать современный технический термин «кодирование». Э. Залта использует этот термин так: абстрактный объект кодирует такие-то свои характеристики, тогда как об обычном или реальном объекте говорится, что он экзemplифицирует такие-то свои характеристики [18]. Аристотель и Фома Аквинский признают, что форма находится в исходной материальной вещи одним способом, в среде – другим, в фантазме – третьим, в интеллекте – четвертым. Эти способы должны различаться, поскольку форма белизны, соединенная с исходной материей, делает вещь белой, тогда как форма белизны, мыслящаяся человеком, не делает человека белым [9. С. 53]. Это можно понимать так, что характеристики формы разными способами предцируются ей. Если речь идет о форме исходной материальной вещи, то ее характеристики экзemplифицируются ею, если о форме, являющейся объектом мышления, то ее характеристики кодируются ею. В соответствии со способом записи Э. Залты, выражение $\langle\langle a \rangle\rangle P$ читается как «абстрактный объект a кодирует характеристику P ».

Теперь разведем два языка. Пусть L_μ – внутренний язык, являющийся мысли акта мышления μ . Тогда как $L_{r\mu}$ – внешний язык (содержащий написанные знаки), язык репортера, позволяющий записывать сообщения о том, что мыслится актом мышления μ и какие слова и языковые выражения используются актом мышления μ на его собственном внутреннем языке L_μ .

Внутреннее слово $\ulcorner a \urcorner_\mu$ есть перевод внешнего слова $\ulcorner a \urcorner$ с языка $L_{r\mu}$ на язык L_μ , при этом подразумевается, что на обоих языках $\ulcorner a \urcorner$ и $\ulcorner a \urcorner_\mu$ принадлежат грамматической категории собственных имен. То же можно сказать о $\ulcorner b \urcorner_\mu$ и $\ulcorner b \urcorner$. По аналогии с $\ulcorner a \urcorner_\mu$, внутреннее слово $\ulcorner P \urcorner_\mu$ есть перевод внешнего слова $\ulcorner P \urcorner$ с языка $L_{r\mu}$ на язык L_μ , при этом подразумевается, что на обоих языках $\ulcorner P \urcorner$ и $\ulcorner P \urcorner_\mu$ принадлежат грамматической категории предикатов. Выражение $\ulcorner (a)P \urcorner$ обо-

значает пропозицию, выраженную предложением $\langle\langle a \rangle\rangle P$, т.е. предложением «[абстрактный индивид] a кодирует [свойство] P ». Эта пропозиция выражена на языке $L_{r\mu}$. На языке L_μ эта же пропозиция будет выражаться иначе, с использованием других знаков, но, если перевод предложения с одного языка на другой возможен, то пропозиция, выраженная предложением на одном языке, совпадает с пропозицией, выраженной предложением на другом языке. Выражение $\langle\langle T(\mu, \ulcorner b \urcorner_\mu, \ulcorner P \urcorner_\mu, \ulcorner (b)P \urcorner) \rangle\rangle$ написано на языке $L_{r\mu}$, его можно прочесть как «абстрагирующим актом мышления μ с использованием внутренних слов $\ulcorner b \urcorner_\mu$ и $\ulcorner P \urcorner_\mu$ мыслится пропозиция $\ulcorner (b)P \urcorner$ »⁴. Обозначим через \vdash отношение выводимости между предложениями, написанными на языке $L_{r\mu}$. Будем считать, что \vdash также является знаком, используемым в $L_{r\mu}$. Также примем, что выражение $\langle\langle Int(a) \rangle\rangle$ на языке $L_{r\mu}$ означает « a обладает интенциональным бытием (*esse intentionale*) и интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*)», а выражение $\langle\langle Re(a) \rangle\rangle$ на языке $L_{r\mu}$ читается как « a обладает природным бытием (*esse naturale*)». Далее мы будем называть «реальными объектами» те и только те объекты, которые Фома Аквинский называет «объектами, обладающими природным бытием»: единичные реальные объекты их «метафизические конституенты» – формы, составляющие вместе с материей единичной вещи эту единичную вещь. Так что выражение $\langle\langle Re(a) \rangle\rangle$ на языке $L_{r\mu}$ можно читать также и как « a является реальным объектом».

Запишем еще раз положение об объектах абстрагирующих актов мышления, полученное нами в предыдущем разделе:

(1) Если абстрактные объекты a и b совпадают и актом мышления μ абстрактному объекту a посредством внутреннего слова $\ulcorner a \urcorner_\mu$ приписывается некоторая характеристика P посредством внутреннего слова $\ulcorner P \urcorner_\mu$, то из этого не следует, что актом мышления μ абстрактному объекту b посредством внутреннего слова $\ulcorner b \urcorner_\mu$ приписывается некоторая характеристика P посредством внутреннего слова $\ulcorner P \urcorner_\mu$.

Положение (1) утверждает, что на объект мышления a не распространяется Принцип подставимости тождественных, который записывается на языке $L_{r\mu}$ в виде

(2) $[T(\mu, \ulcorner a \urcorner_\mu, \ulcorner P \urcorner_\mu, \ulcorner (a)P \urcorner) \ \& \ a=b] \vdash T(\mu, \ulcorner b \urcorner_\mu, \ulcorner P \urcorner_\mu, \ulcorner (b)P \urcorner)$.

Таким образом, (1) записывается на языке $L_{r\mu}$ в виде

(3) $Int(a) \rightarrow \neg \{ [T(\mu, \ulcorner a \urcorner_\mu, \ulcorner P \urcorner_\mu, \ulcorner (a)P \urcorner) \ \& \ a=b] \vdash T(\mu, \ulcorner b \urcorner_\mu, \ulcorner P \urcorner_\mu, \ulcorner (b)P \urcorner) \}$.

Что же касается реальных объектов (или объектов, обладающих природным бытием), то обычно полагается, что из заданных положений о них мы можем вывести некоторые их дополнительные свойства, используя законы логики. Это можно записать с помощью следующего положения:

(4) Характеристики реального объекта (объекта, обладающего природным бытием), экзemplифицируемые им, могут быть получены с помощью законов логики.

Само использование Аристотелем законов логики и правил вывода свидетельствует о том, что Аристотель не смог бы возражать против (4).

Примером получения выводимой характеристики может служить следующий закон логики, записанный на языке L_{μ} :

$$(5) (\Phi(a) \ \& \ a = b) \vdash \Phi(b),$$

где $\Phi(a)$ – произвольная формула, содержащая единичный терм a ; $\Phi(b)$ – формула, полученная заменой терма a в $\Phi(a)$ на терм b .

Аристотель признает положение (5), которое является одним из способов записи *Принципа неразличимости тождественных*, в трактате «О софистических опровержениях»:

«Только тому, надо полагать, что неразлично и едино по сущности, все [сказуемые] присущи одинаково» – *Sophistici elenchi* 24, 179a 37–39⁵; пер. под ред. З.Н. Микеладзе – см. [20. С. 579].

Из (4) & (5) следует, что на реальный объект a , т.е. на объект, обладающий природным бытием, в терминологии Фомы Аквинского – распространяется *Принцип подставимости тождественных*, который выше был записан нами на языке L_{μ} как положение (2):

$$(6) Re(a) \rightarrow \{[T(\mu, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (a)P \urcorner) \ \& \ a = b]\} \vdash T(\mu, \ulcorner b \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (b)P \urcorner).$$

Сделаем теперь следующее допущение:

(7) *Объект o является и объектом мышления (обладающим интенциональным бытием), и реальным объектом (обладающим природным бытием) – $Int(o) \ \& \ Re(o)$.*

Выражение « $Int(o) \ \& \ Re(o)$ » записано на языке L_{μ} . Положение (7) есть тезис о тождестве мыслимой формы и формы во внешнем мире, утверждаемый Аристотелем и Фомой Аквинским.

По (3) & (6), из (7) следует:

$$(8) \neg\{[T(\mu, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (a)P \urcorner) \ \& \ a = b]\} \vdash T(\mu, \ulcorner b \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (b)P \urcorner) \ \& \ \{[T(\mu, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (a)P \urcorner) \ \& \ a = b]\} \vdash T(\mu, \ulcorner b \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (b)P \urcorner).$$

Положение (8) записано на языке L_{μ} . Таким образом, допущение (7), при условии принятия весьма здравых допущений (4) и (5), которые, вероятно, неявно признавались Аристотелем и Фомой Аквинским в той или иной форме, и при условии признания ими получения объекта мышления посредством абстрагирующего акта интеллекта, т.е. положения (1), влечет противоречие (8). Для того понимания объекта мышления, которого придерживаются Аристотель и Фома Аквинский и которое выражено в (1), при использовании *modus tollens*, мы получаем, что (7) ложно, т.е. что объект мышления не может быть отождествлен с реальным объектом.

Получившийся результат можно попытаться трактовать как иллюстрацию того, что получается в результате некорректной подстановки имеющих одно и то же значение знаков внутри угловых кавычек. Чтобы осуществить такую трактовку, мы будем отталкиваться от признания одной характерной особенности объектов интенциональной природы, в терминологии Фомы Аквинского – объектов, обладающих интенциональным бытием (*esse intentionale*) и интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*). Будем далее именовать их для краткости «интенциональными объектами». Одна из характерных особенностей интенциональных

объектов обсуждается со времен Г. Фреге и состоит в том, что интенциональный объект есть некоторый *способ представления* единичного реального объекта (или объектов) для субъекта или интенционального акта субъекта, если единичный реальный объект существует, или просто некоторый объект языковой или ментальной природы, если реальный объект не существует.

Далее мы будем рассматривать случай, когда единичный реальный объект существует. В этом случае, если использовать принятые нами выше при интерпретации позиции Фомы Аквинского обозначения, сделать какое-либо высказывание об интенциональном объекте a всегда означает сделать высказывание в том числе и о способе представления $\ulcorner a \urcorner_{\mu}$ объекта a для интенционального акта μ . В представленной выше нашей трактовке Фомы Аквинского $\ulcorner a \urcorner_{\mu}$ обозначает «внутреннее слово» (*verbum interius*) языка мысли L_{μ} , каковое внутреннее слово обозначается «внешним словом» (*verbum exterius*) внешнего языка L_{μ} , причем внутреннее слово, в свою очередь, обозначает форму единичного реального объекта, обладающую интенциональным бытием. Разумеется, возможны и другие трактовки способа представления. Иначе говоря, высказывания вида $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \dots)$, $\Phi(\ulcorner a \urcorner_{\mu}, \dots)$ & $R(\ulcorner a \urcorner_{\mu}, a)$ и прочие можно трактовать как высказывания на языке L_{μ} об интенциональном объекте a , причем выражение $\ulcorner a \urcorner_{\mu}$ языка L_{μ} обозначает некоторое внутреннее слово языка мысли L_{μ} , каковое слово в языке L_{μ} обозначает интенциональный объект a . Однако $\Phi(\ulcorner a \urcorner_{\mu}, \dots)$ нельзя трактовать так. Примером $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \dots)$ является $T(\mu, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \ulcorner P \urcorner_{\mu}, \ulcorner (a)P \urcorner)$ из (2).

Напротив, для объектов, обладающих природным бытием (*esse naturale*), вполне допустимы высказывания вида $\Phi(a, \dots)$, где среди аргументов $\Phi(a, \dots)$ отсутствует $\ulcorner a \urcorner_{\mu}$. Более того, предполагается следующий *Тезис о Замещении*:

Если имеется высказывание о реальном объекте a на языке L_{μ} вида $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner_{\mu}, \dots)$, то всякое упоминание о знаках или выражениях, обозначающих объект a на каких-либо языках, о ментальных и других репрезентациях объекта a и о других «субъективных» средствах, используемых при познании a , может быть устранено из этого высказывания посредством замещения их значениями функций, зависящих от реальных объектов, т.е. от объектов, имеющих нементальную и нелингвистическую природу.

Напомним, что мы называем «реальными объектами» те и только те объекты, которые Фома Аквинский называет «объектами, обладающими природным бытием»: единичные реальные объекты и их «метафизические конститuentы» – формы, составляющие вместе с материей единичной вещи эту единичную вещь.

Тезис о Замещении отражает древний идеал «объективного» познания, стремление к высказываниям, истинным в действительности, «по природе, а не по человеческому мнению».

Допустим теперь, что имеется высказывание о реальном объекте a на языке $L_{r\mu}$ вида $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner, \dots)$.

Для того чтобы произвести указанную в *Тезисе о Замещении* замещение аргумента $\ulcorner a \urcorner$, придется признать, что $\ulcorner a \urcorner$ есть значение функции, зависящей от a и других реальных объектов. Например, в (6) предполагается, что $\ulcorner a \urcorner$ есть знак, являющийся значением функции, зависящей реального объекта a и от языка $L_{r\mu}$, такого, что $\ulcorner a \urcorner$ является знаком реального объекта a в языке $L_{r\mu}$. Иначе говоря, $\ulcorner a \urcorner = \text{Sign}(a, L_{r\mu})$. Кроме того, в (6) предполагается, что $\ulcorner a \urcorner$ есть знак, являющийся значением функции, зависящей от знака $\ulcorner a \urcorner$, языка $L_{r\mu}$, знаком какого языка $\ulcorner a \urcorner$ является, и от языка L_{μ} , переводом на который с языка $L_{r\mu}$ является знак $\ulcorner a \urcorner$. Для упрощения дальнейших рассуждений допустим, что язык может быть представлен как значение функции, зависящей от реальных объектов. Таким образом, $\ulcorner a \urcorner = \text{Trans}(\ulcorner a \urcorner, L_{r\mu}, L_{\mu}) = \text{Trans}(\text{Sign}(a, L_{r\mu}), L_{r\mu}, L_{\mu})$. Такая трактовка $\ulcorner a \urcorner$ объясняет разрешение на подстановку тождественных для реального объекта a в (6), ведь из $\text{Trans}(\text{Sign}(a, L_{r\mu}), L_{r\mu}, L_{\mu})$ и $a=b$ следует $\text{Trans}(\text{Sign}(b, L_{r\mu}), L_{r\mu}, L_{\mu})$.

Однако у нас нет способа определить, какой именно знак – $\ulcorner a \urcorner$ или $\ulcorner b \urcorner$ – на языке $L_{r\mu}$ соответствует реальному объекту a . И точно так же мы не в состоянии определить *единственный* знак $\ulcorner a \urcorner$ языка L_{μ} , который соответствует знаку $\ulcorner a \urcorner$ языка $L_{r\mu}$. Ведь на L_{μ} , так же как и на $L_{r\mu}$, различными знаками может обозначаться один и тот же объект. Это означает, что не существует функций $\text{Sign}(a, L_{r\mu})$ и $\text{Trans}(\ulcorner a \urcorner, L_{r\mu}, L_{\mu})$. Следовательно, отсутствует способ элиминации знаков в высказываниях о реальных объектах в тех случаях, если в рассматриваемых языках имеются различные знаки, обозначающие одно и то же.

Мы получили, что в исходном высказывании о реальном объекте a $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner, \dots)$ знак $\ulcorner a \urcorner$ не может быть элиминирован. Следовательно, по *Тезису о Замещении* и *modus tollens*, мы должны признать ложным наше исходное допущение «имеется высказывание о реальном объекте a на языке $L_{r\mu}$ вида $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner, \dots)$ ». Значит, высказывание о реальном объекте a на языке $L_{r\mu}$ не может быть записано в виде $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner, \dots)$. Поскольку, как было принято нами, *любое* высказывание об интенциональном объекте есть высказывание вида $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner, \dots)$, получается, что ни одно высказывание о реальном объекте a , каким бы оно ни было, не есть высказывание об этом же интенциональном объекте a . Значит, если признается *Тезис о Замещении*, высказывание о тождестве реального объекта a интенциональному объекту b недопустимо, тогда как сторонники теории передачи форм настаивают на этом тождестве.

Мы получили, что если признается *Тезис о Замещении*, то положение вида $\Phi(a, \ulcorner a \urcorner, \dots)$ о реальном объекте a нельзя сформулировать на языке $L_{r\mu}$. Но два таких положения присутствуют в (6). Следовательно, (6) также недопустимо. И Фома Аквинский мог бы избавиться от противоречивого (8), если бы отказался от (6). Но, увы, это не избавит теорию передачи форм от несогласованности. Ведь, как мы видели, если признается *Тезис о Замещении*, то ключевой тезис этой теории – тезис о тождестве формы, обладающей при-

родным бытием, форме, обладающей интенциональным бытием и интеллигибельным бытием – не может быть высказан.

Может быть, следует отказаться от *Тезиса о Замещении*? Однако в этом случае мы остаемся без критерия того, что означает быть реальным объектом. Наиболее известные критерии, которые могут быть предложены взамен, сразу же трактуют реальные и интенциональные объекты как обладающие несовместимыми характеристиками, мы еще коснемся этого ниже. А это, опять-таки, означает, что ни один реальный объект не может быть тождественен какому-либо интенциональному объекту, что противоречит ключевому тезису теории передачи форм.

Кроме того, отказ от *Тезиса о Замещении* имеет серьезные эпистемологические последствия: для многих философов он означал бы отказ от идеала «объективного» знания, релятивизацию знания к субъективным представлениям. Точнее говоря, здесь релятивируется не собственно знание, а сама направленность интенциональных актов любых видов, так что сообщение о направленности интенционального акта на реальный объект имеет смысл только при указании представления, посредством которого эта направленность осуществляется. Но представления другого человека, вероятно, недоступны автору сообщения, так что подрывается возможность обсуждения чего-либо. Это обычное следствие принятия записи сообщений о пропозициональных установках с использованием способов представлений, т.е. той записи, частным случаем которой является $T(\mu, \ulcorner a \urcorner, \ulcorner P \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner)$ из (2). Эта теория сталкивается и с другими трудностями [19. Р. 243–245].

Приведенное рассуждение можно считать одним из комментариев к рассуждению У. Куайна, которое показывает «запечатанность» объектов некоторой пропозициональной установки внутри нее [21] и порождает обширное обсуждение пропозициональных установок, продолжающееся до сих пор. Также приведенное рассуждение можно считать одним из способов продемонстрировать проблематичность интенционального тождества, в данном случае – тождества между объектом внутри некоторой пропозициональной установки (обладающим интенциональным или духовным бытием, а также, возможно, интеллигибельным бытием) и объектом вне какой-либо пропозициональной установки (обладающим природным бытием)⁶.

Заключение

Приведенное рассуждение показывает, что ощущение недостаточного объяснения ключевых положений в теории передачи форм, возникшее у Петра Иоанна Оливи, Уильяма Оккама и других философов после Фомы Аквинского, повлекшее отказ от этой теории, может трактоваться как являющееся следствием логической несогласованности этой теории. При этом следует заметить, что другие трактовки этой теории могут содержать другие противоречия.

В некоторых трактовках теории передачи форм выявить противоречия гораздо проще, чем в приве-

денной выше трактовке. Например, если допустить, что в этой теории признается положение *объект мышления, абстрагированный из фантазмов, не может существовать независимо от акта мышления*, то противоречие получается сразу же, поскольку такой объект оказывается тождественным реальному объекту, который, как несомненно, полагали Аристотель и Фома Аквинский, существует независимо от того, мыслит его кто-либо или нет. У такой трактовки теории передачи форм есть сторонники, среди которых Дэвид Чарльз [5. Р. 111–112, 132–135, 142–143] и Майкл Ведин [23. Р. 130, 134–135].

Последняя трактовка теории передачи форм, как кажется, хорошо согласуется с нефизическим характером $\text{nou} \sim \nu \text{ poi} \eta \text{tik} \nu$ у Аристотеля, как доказывает Ричард Сорабжи [24. Р. 213]. Однако в явном виде ни Аристотель, ни Фома Аквинский не формулируют тезис о невозможности для объекта мышления существовать независимо от акта мышления. И кажется, что ничто в их эпистемологических, психологических или метафизических теориях не вынуждает сформулировать такой тезис. Желание приписать им этот тезис, похоже, основывается на том, что такая трактовка объекта мышления или интенционального объекта может показаться «очевидной», как она в начале показалась Францу Brentano [25, 26]. Но даже Brentano позднее отказался и от такого понимания интенционального объекта, и от приписывания этого

понимания Аристотелю и средневековым философам, а современные исследователи показывают, что, действительно, понимание интенционального объекта было в высшей степени дискуссионной темой в средневековой философии, и даже те, кто склонялся к «брентановскому» пониманию, ни в коей мере не полагали вопрос «очевидным» [9. С. 18–24].

Признание направленности мышления на реальный объект, конечно, порождает свои проблемы. Как мы узнаем, что мышление направлено именно на этот реальный объект, если непосредственно дан лишь мыслимый объект? Как мы мыслим, если соответствующего реального объекта нет, или вообще нет мира реальных объектов? Однако неразрешенность этих проблем в теории передачи форм никоим образом не означает выявляемой «в один ход» ее противоречивости, что имеет место при включении в эту теорию положения *объект мышления, абстрагированный из фантазмов, не может существовать независимо от акта мышления*. Так что минимальная доброжелательность по отношению к Аристотелю и Фоме Аквинскому вынуждает нас не приписывать им указанного положения. Но, тем не менее, теория передачи форм все равно оказывается сомнительной, ведь противоречие все-таки выводимо из ее положений, правда, при формализации этих положений средствами современной эпистемической логики⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Точные ссылки на греческий трактат Аристотеля «О душе» даются по [1].

² См. у Фомы Аквинского, например, *Sentencia libri de anima* III, 4, по [7. Р. 219]. О различной интерпретации роли активного интеллекта у Аристотеля греческими, арабскими и латинскими интерпретаторами и Фомы Аквинского см. [6. Р. 735–739]. Приведенная выше цитата из [5. Р. 131], как кажется, несовместима с позицией Фомы Аквинского, которой мы коснемся ниже.

³ Несомненно, взгляды Фомы Аквинского эволюционировали, но это мало влияет на основные принципы рассматриваемой сейчас его версии теории передачи форм. Об интеллектуальном развитии Фомы см. [8].

⁴ Эта формализация основывается на том подходе к записи сообщений о пропозициональных установках, который был обрисован в [19. Р. 246], но не совпадает с ней, поскольку адаптирован к доктрине Фомы Аквинского.

⁵ Точные ссылки на греческий текст трактата Аристотеля «О софистических опровержениях» даются по [3].

⁶ Проблема интенционального тождества была впервые поставлена Питером Гичем в 1967 г. [22], что породило большое количество откликов и попыток эту проблему решить. Но, как кажется, универсального решения этой проблемы до сих пор не предложено.

⁷ Неоценимой помощью и поддержкой при написании этой статьи было обсуждение античных и средневековых теорий интенциональности на семинарах спецкурса «Античные теории познания», читавшегося в 2018 г. в Новосибирском государственном университете. Я благодарю за стимулирующие вопросы, критику и предложения Анну Юрьевну Моисееву и всех слушателей спецкурса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristotle. *De Anima* / edited with Introduction and Commentary by Sir David Ross. Oxford : Clarendon Press, 1961. 338 p.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах / под ред. В.Ф. Асмуса. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 369–447.
3. Aristotle. *Sophistici elenchi* // *Aristotelis topica et sophistici elenchi* / ed. W.D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1958. P. 190–251.
4. Frede M. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent // *Corps et Âme: Sur le De Anima d'Aristote* / Gilbert Romeyer Dherbey, éd. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. P. 377–390.
5. Charles D. Aristotle on Meaning and Essence. Oxford : Clarendon Press, 2000. xiv, 410 p.
6. White M.J. The Problem of Aristotle's *Nous Poiêtikos* // *The Review of Metaphysics*. 2004. Vol. 57, № 4. P. 725–739.
7. Thomas de Aquino. *Sentencia libri De anima* // *Opera omnia* / iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLV, 1. Paris : Vrin, 1984. 615 p.
8. Torrell J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Paris : Éditions universitaires; Fribourg : Éditions du Cerf, 1993. XVIII. 592 p.
9. Перлер Д. Теория интенциональности в Средние века / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М. : Издательский Дом «Дело», 2016. 472 с.
10. Haldane J. Mind–World Identity and the Anti-Realist Challenge // *Reality, Representation, and Projection* / ed. by John Haldane and Crispin Wright. Oxford : Oxford University Press, 1993. P. 15–37.
11. Lisska A.J. *Aquinas's Theory of Perception*. NY : Oxford University Press, 2016. xviii, 353 p.
12. Thomas de Aquino. *Summa theologiae. Prima pars. A quaestione L ad quaestionem CXIX* [Tomus II] / *Cum commentariis cardinalis Caietani* // *Opera omnia* / iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita. Romae: ex typographia Polyglotta, 1889. 584 p.
13. Kenny A. Aquinas: 'Intentionality' // *Philosophy Through Its Past* / ed. by Ted Honderich. Harmondsworth : Penguin, 1984. P. 78–96.
14. Thomas de Aquino. *Quaestiones quodlibetales* / Cura et studio Raymundi Spiazzi. Torino : Marietti, 1956. XXIII. 269 p.
15. Thomas de Aquino. *Compendium theologiae* // *Opera omnia* / iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII. Roma : Editori di San Tomasso, 1979. P. 1–81.
16. Martin Ch. *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*. London : Routledge, 1988. 201 p.

17. Geach P.T. *Mental Acts: Their Content and Their Objects*. London : Routledge & Kegan Paul, 1957. 137 p.
18. Zalta E.N. Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory // *Journal of Philosophical Logic*. 1993. Vol. 22, № 4. P. 385–428.
19. Salmon N. Illogical Belief // *Philosophical Perspectives*. 1989. Vol. 3. P. 243–285.
20. Аристотель. О софистических опровержениях / Аристотель. Собрание сочинений в четырёх томах. Т. 2. / под ред. З.Н. Микеладзе. М. : Мысль, 1978. С. 533–593.
21. Quine W.V.O. Quantifiers and Propositional Attitudes // *The Journal of Philosophy*. 1956. Vol. 53, № 5. P. 177–187.
22. Geach P.T. Intentional Identity // *The Journal of Philosophy*. 1967. Vol. 64, № 20. P. 627–632.
23. Wedin M. Tracking Aristotle's Nous // *Aristotle's De Anima in focus* / M. Durrant, ed. London : Routledge, 1993. P. 128–161.
24. Sorabji R. Intentionality and Physical Processes // *Essays on Aristotle's De Anima* / M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, eds. Oxford : Oxford University Press, 1992. P. 195–226.
25. Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы / сост., пер. с нем. В. Анашвили. М. : Дом интеллектуальной книги : Русское феноменологическое общество, 1996. 176 с. С. 11–94.
26. Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / предисл. издателя Н.А. Печерской; предисл. к изданию Р.А. Громова; пер. с нем. Н.П. Ильина; коммент. А.Г. Чернякова; науч. ред. и сост. словника А.Ю. Вязьмина. СПб. : Изд-во ин-та «Высшая религиозно-философская школа», 2012. LXIV. 247 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 7 ноября 2018 г.

Deficiency in Aristotle's and Aquinas's Transmission of Forms Theory

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 439, 73–84.

DOI: 10.17223/15617793/439/9

Igor V. Berestov, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: berestoviv@yandex.ru

Keywords: Aristotle; *De anima*; Thomas Aquinas; *Sentencia libri De anima*; phantasma; species intelligibilis; esse intelligibile; esse intentionale.

The aim of this article is to detect and clarify the problem in Aristotle's and Thomas Aquinas's transmission of forms theory, which led to its rapid abandonment in the 14th century. The author uses the original texts of Aristotle and Thomas Aquinas, as well as modern historical and philosophical studies. Detection of the problem requires not only the involvement of methodology of textological analysis, but also the use of modern epistemic logic tools. The author also uses modern ways of belief report writing. Aristotle in *De Anima* put forward a theory in accordance with which external objects become known through a transmission of forms. This theory leaves unanswered the question of how the form of a real thing can be in the realm of the mental. This question put many medieval philosophers into confusion. Therefore, despite the fact that among the proponents of this theory was Thomas Aquinas, this theory in the Late Middle Ages was supplanted by other theories. However, none of the scholastics could precisely indicate the reasons of the impossibility for the real thing to be present in the realm of the mental. This article fills this gap. At the beginning, the key points of Aristotle's version of the transmission of forms theory are indicated. Then a much more detailed version of this theory proposed by Thomas Aquinas is considered. Finally, it is shown that using the notation adopted in modern epistemic logic, one can deduce a contradiction from the premises accepted by Aristotle and Thomas Aquinas. The author's proof of presence of a contradiction in the transmission of forms theory is as follows. The cited texts of Aristotle and Thomas Aquinas testify that the object of thinking (*species intelligibilis*) in their doctrines has an abstract nature: it only encodes characteristics that are "voluntarily" attributed to it by an act of thinking. As a result, the object of thinking – as it was defined by Aristotle and Thomas Aquinas – cannot coincide with the real object. In the course of the study, the author came to the following conclusions. (1) Aristotle's and Thomas Aquinas' transmission of forms theory is inconsistent, since it implies the identity of a real object with a mental one, which, in turn, under certain acceptable conditions leads to a contradiction in belief report writing. (2) This inconsistency has a much more sophisticated character than some contemporary researchers of Aristotle believe. (3) The identification of this inconsistency is in the wake of skeptic arguments for impossibility for one person to think of a real object, or to think of a mental object of another person.

REFERENCES

1. Aristotle. (1961) *De Anima*. Edited with Introduction and Commentary by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press.
2. Aristotle. (1976) O dushe [On the soul]. In: Asmus, V.F. (ed.) *Sobranie sochineniy v chetyrekh tomakh* [Collected works in four volumes]. Translated from Ancient Greek. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
3. Aristotle. (1958) *Sophistici elenchi*. In: Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press.
4. Frede, M. (1996) La théorie aristotélicienne de l'intellect agent [The Aristotelian theory of the agent intellect]. In: Dherbey, G.R. (ed.) *Corps et Âme: Sur le De Anima d'Aristote* [Body and Soul: On Aristotle's De Anima]. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
5. Charles, D. (2000) *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press.
6. White, M.J. (2004) The Problem of Aristotle's Nous Poiêtikos. *The Review of Metaphysics*. 57 (4). pp. 725–739.
7. St. Thomas Aquinas. (1984) *Sentencia libri De anima* [The view on the book On the Soul]. In: *Opera omnia* [The works]. Vol. XLV. Paris: Vrin.
8. Torrell, J.-P. (1993) *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* [Initiation to St. Thomas Aquinas. His person and his œuvre]. Paris: Éditions universitaires; Fribourg: Éditions du Cerf.
9. Perler, D. (2016) *Teorii intentsional'nosti v Srednie veka* [Theories of intentionality in the Middle Ages]. Translated from German by G.V. Vdovina. Moscow: Izdatel'skiy Dom "Delo".
10. Haldane, J. (1993) Mind–World Identity and the Anti-Realist Challenge. In: Haldane, J. & Wright, C. (eds) *Reality, Representation, and Projection*. Oxford: Oxford University Press.
11. Lisska, A.J. (2016) *Aquinas's Theory of Perception*. NY: Oxford University Press.
12. St. Thomas Aquinas. (1889) *Summa theologiae*. Pima pars. A quaestione L ad quaestionem CXIX. In: *Opera omnia* [The works]. Rome: ex typographia Polyglotta. (In Latin).
13. Kenny, A. (1984) Aquinas: 'Intentionality'. In: Honderich, T. (ed.) *Philosophy Through Its Past*. Harmondsworth: Penguin.
14. Thomas de Aquino. (1956) *Quaestiones quodlibetales*. Cura et studio Raymundi Spiazzi. Torino: Marietti. (In Latin).
15. Thomas de Aquino. (1979) *Compendium theologiae* [A compendium on theology]. In: *Opera omnia* [The works]. Vol. XLII. Roma: Editori di San Tomasso.
16. Martin, Ch. (1988) *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*. London: Routledge.
17. Geach, P.T. (1957) *Mental Acts: Their Content and Their Objects*. London: Routledge & Kegan Paul.

18. Zalta, E.N. (1993) Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory. *Journal of Philosophical Logic*. 22 (4), pp. 385–428.
19. Salmon, N. (1989) Illogical Belief. *Philosophical Perspectives*. 3. pp. 243–285.
20. Aristotle. (1978) O sofisticheskikh oproverzheniyakh [On sophistic refutations]. In: Mikeladze, Z.N. (ed.) *Sobranie sochineniy v chetyrekh tomakh* [Collected Works in 4 vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl'.
21. Quine, W.V.O. (1956) Quantifiers and Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*. 53 (5). pp. 177–187.
22. Geach, P.T. (1967) Intentional Identity. *The Journal of Philosophy*. 64 (20). pp. 627–632.
23. Wedin, M. (1993) Tracking Aristotle's Nous. In: Durrant, M. (ed.) *Aristotle's De Anima in focus*. London: Routledge.
24. Sorabji, R. (1992) Intentionality and Physical Processes. In: Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (eds) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press.
25. Brentano, F. (1996) *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Translated from German by V. Anashvili. Moscow: Dom intellektual'noy knigi: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo. pp. 11–94.
26. Brentano, F. (2012) *O mnogoznachnosti sushchego po Aristotel'yu* [On the ambiguity of things according to Aristotle]. Translated from German by N.P. Il'in. St. Petersburg: Izd-vo in-ta "Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola".

Received: 07 November 2018