

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Г.В. Вдовина

SPECIES IMPRESSA*: ОБ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ФОРМАХ В КОГНИТИВНЫХ КОНЦЕПЦИЯХ ПОСТСРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: galvd1@yandex.ru

В статье рассматривается интенциональная форма, или *species impressa*, – элемент когнитивной цепочки, который, с точки зрения схоластической философской психологии, обеспечивает контакт между познаваемой вещью и когнитивной способностью. В первой части статьи анализируется теория *species*, разработанная Августином, и введенные им понятия «впечатанной» и «распечатанной» форм. Во второй части статьи представлена схоластическая концепция *species impressa*, принятая в начале Нового времени. В ней напечатленной интенциональной форме приписывалась двойная функция: 1) активировать соответствующую когнитивную способность, чувственную или интеллектуальную, до-определяя ее до познания конкретной вещи, и 2) репрезентировать эту вещь, чтобы на основе такой репрезентации мог быть сформирован чувственный образ или понятие этой вещи. Для понимания сущности *species impressa* важно проводить различие между ее онтологической природой (все *species* суть реальные акциденции качества) и ее когнитивным содержанием (которое ирреально, но способно представлять реальные сущие, отличные от самой *species*). От понятий *species impressa* отличается тем, что играет роль виртуального знака внешней вещи, то есть знака, которым физически активируется когнитивная потенция. Понятие, напротив, есть формальный знак, формальная репрезентация вещи, и его единственная функция – репрезентировать вещь, не производя дополнительных физических действий в познающей душе.

Ключевые слова: интенциональная форма, *species impressa*, схоластика, Августин, философская психология, когнитивная способность

* Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 16-03-00020а.

Тот факт, что понятие интенционального и связанная с ним терминология возникли в средневековой схоластике, при сегодняшнем состоянии историко-философских знаний невозможно отрицать¹. Тем не менее даже у профессиональных историков философии порой вызывает очень резкую реакцию сам разговор об интенциональности в эпоху до Brentano, причем мотивы неприятия могут быть противоположными. Одна позиция сводится к тому, что никакой интенциональности в собственном смысле в схоластике не было вообще, она туда вчитана исследователями. Подтверждение этому видят в том, что термин *intentio* и его производные (*intentionale*, *intentionaliter* и редкое *intentionalitas*) имели в средневековой философии другое значение, нежели их современные потомки², а когнитивный процесс, как он мыслился в схоластике, вполне можно описывать и объяснять, не прибегая к интенциональному языку. Другая позиция состоит в том, что имеется некое единственно «правильное» понимание интенциональности, чаще всего приписываемое тому или другому современному философу, и множество «неправильных». Схоластические представления об интенциональности при таком подходе попадают чаще всего в категорию неправильных, ибо формируются в неподходящем контексте, с использованием негодных методов и в неверной исходной установке. И хотя убедительно отстаивать эти тезисы в полной мере и всерьез вряд ли возможно (первый – по историко-философским, второй – по общефилософским основаниям), крупица истины заключается в том, что они служат предостережением против неоправданной модернизации схоластической интенциональности, с одной стороны, и против ее изображения как однажды сложившейся единственной и неизменной теории или квази-теории, с другой. В самом деле, уже в момент своего эксплицитного оформления, в XIII – нач. XIV вв., схоластические представления об интенциональном характере когнитивных актов весьма разнообразны, а подчас (на наш сегодняшний взгляд) причудливы; и они отнюдь не остаются неизменными на протяжении столетий. К XVII в. от осмысления интенциональной природы отдельных познавательных актов схоластика приходит к концептуализации особого интенционального модуса жизни, противопоставленного другому, физическому, способу быть живым (*vita intentionalis* и *vita physica*)³. При

¹ Из множества публикаций, посвященных этой теме, особо отметим две: отныне доступную в русском переводе книгу швейцарского исследователя: *Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века. М., 2016; и сборник статей, в котором прослеживается эволюция связанных с интенциональностью терминов и идей от античного стоицизма до начала Нового времени: *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles, 2007.

² Классический пример – обратная направленность интенционального отношения: *Hervaeus Natalis*. *Tractatus de secundis intentionibus*. Parisiis, 1489. Q. 1. Art. 2. F. a. viii. V: «Intentio in abstracto accepta, ipsa scilicet intentionalitas, dicit habitudinem rei intellectae ad actum intelligendi ut ipsum terminat» – «Интенция, понятая абстрактно, то есть сама интенциональность, означает соотношенность мыслимой вещи с актом мышления, поскольку она служит его конечным термином».

³ Подробно о физической и интенциональной жизни в «науке о душе» XVII в., в том числе о теологических предпосылках этой концепции, см. статью: *Вдовина Г.В.* Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 1(33). С. 311–328. Общий популярный обзор основных тем, которые рассматриваются в трактатах «О душе» XVII в.: *Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.* Основные темы схоластических трактатов XVII в. «О душе» // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. М., 2015. С. 123–146. Публикации на русском языке, которые подводят к этой тематике: *Шмонин Д.В.* Наука о душе (Метафизика познания Франсиско Суареса) // *Verbum: Альманах*. Вып. 5. СПб., 2001. С. 184–211; *Шмонин Д.В.* К публикации фрагмента трактата «О душе» Франсиско Суареса // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Т. 8. Вып. 1. С. 83–89; *Макарова И.В.* Учение Ф. Суареса о душе и его роль в дискуссии об активном уме // *Полемическая культура и структура научного текста*

этом интенциональный дискурс постсредневековой схоластики неизбежно вводил в действие, используя и преобразуя в своих целях, весь мощный понятийный и терминологический ресурс, унаследованный им от философии и теологии Средневековья. Сколь угодно глубокий анализ постсредневековых схоластических новаций в области философской психологии оказывается невозможным без обращения к истории важнейших терминов (несущих в себе толщи «осадочных смыслов») и прояснения значений, которые они принимают в рамках новых концепций. Особенно важно это в отношении самых темных терминов и понятий, и тем более тогда, когда у них уже не находится аналогов в современном философском языке. К таким терминам и понятиям принадлежит, безусловно, пресловутая *species impressa* – «напечатленная интенциональная форма», которую в нашей литературе до сих пор чаще всего переводят из этимологических соображений термином «вид», еще больше запутывая дело. В преобладающем большинстве позднесхоластических трактатов «О душе» этот своеобразный элемент когнитивного процесса – элемент абсолютно необходимый, без которого нельзя объяснить саму возможность выполнения актов чувствования и познания.

С интенциональной точки зрения вопрос о *species impressa* – это классический, для современной философии более чем привычный вопрос о том, каким образом нашим познавательным актам *даются* их предметные содержания. А с учетом того, что схоластика в целом стоит на общеонтологических позициях реального существования внешнего мира, независимого от индивидуальных сознаний, и того, что схоластическую философскую психологию интересует чуть ли не в первую очередь *генезис* наших чувствований и понятий, этот вопрос принимает форму: чем и как предметы наших познавательных актов *доставляются* к познавательным способностям души? В самом деле, чтобы познание стало возможным, необходим доступный материал для него. Предмет познания, внешний по отношению к познающему (а на первичном и бытовом уровне это чаще всего материальная вещь), должен каким-то образом доставляться к познавательной способности и последовательно передаваться с материального уровня чувствования на нематериальный уровень мышления. Вообще говоря, теоретически возможны (и практически известны из истории философии) и другие способы познания. Античная и средневековая философия говорит о некоторых из них. Например, один вариант – платоновское врожденное знание, уже заключенное в душе извечно или от момента ее возникновения: для того, чтобы оно проявилось и было осознано, его нужно тем или иным способом актуализировать, однако в форме потенциального или «забытого», но «припоминаемого» знания оно уже находится в душе. Для неоплатоника Симпликия, например, воздействие внешнего предмета лишь дает душе повод (*occasio*) обратиться к заключенному в ней самой знанию этого предмета, но никак не является причиной этого знания⁴. Другой вариант предложил Авиценна: знание форм вещей мы принимаем от особой, отделенной от индивидуальных душ, единой умной субстанции при совершении акта мышления⁵. Есть и квазиестественный ва-

в Средние века и раннее Новое время. М., 2012. С. 174–195; Макарова И.В. Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // Историко-философский ежегодник 2013. М., 2014. С. 86–101; Суарес Ф. Комментарий на трактат Аристотеля «о душе» (т. III, рассуждение 9. О способностях интеллекта) // Там же. С. 102–125; Макарова И.В. Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // Вопр. филос. 2016. № 1. С. 119–131.

⁴ *Simplicius*. Commentaria in tres libros De anima Aristotelis. Venet. 1564. F. 34^v–35^f.

⁵ *Avicenna Latinus*. De anima. V 5, 33, 45; V 6, 58.

риант: при нем Бог своей абсолютной властью, минуя воздействие внешних чувственных предметов, может произвести в душе человека впечатление или представление, как если бы они были восприняты от самих предметов; а уже от них душа рутинным путем абстрагирует интеллектуальные понятия и добывает знание: этот вариант рассматривался, в порядке мысленного эксперимента, во многих средневековых и постсредневековых текстах. Все эти, столь различные, учения о познании обладают той общей чертой, что не признают необходимым условием обретения знания причинное воздействие предмета на познающее существо и его когнитивные способности. Известна также позиция Уильяма Оккама, который полагал, что прямого физического причинного воздействия вещей на органы чувств, наоборот, вполне достаточно, чтобы объяснить без помощи промежуточных онтологических единиц весь последующий когнитивный процесс. Но в основных версиях схоластических когнитивных теорий принятие извне неких носителей информации о познаваемых предметах представлялось абсолютно необходимым для того, чтобы акт познания мог состояться. Что это за носитель? По мнению схоластов-аристотеликов, таким носителем служит *интенциональная форма предмета*, «напечатленная» в чувствах и в интеллекте и обозначаемая термином *species impressa*. Она составляет пару с интенциональной формой другого вида – формой «выраженной», *species expressa*, которая не принимается познавательной способностью извне, но производится ею самой в результате активирующего и оплодотворяющего воздействия «напечатленной» формы. Кардинальное различие между ними заключается (помимо прочего) в том, что *species impressa* всегда мыслится как механический, мертвый (*mortuus*) элемент когнитивного процесса, ибо изначально не производится самим познающим, а принимается в готовом виде; и хотя в процессе обработки этот элемент подвергается определенным – и существенным – техническим (если можно так выразиться) модификациям, содержательно он всегда задан извне. *Species expressa*, произведенная витальными когнитивными способностями, всегда мыслится, напротив, как элемент живой, так как по самой своей сути представляет собой *ответ* познающей души, выраженный в законченном чувственном образе или ментальном слове.

Важно отметить и еще одно: хотя понятие *species* употреблялось схоластическими «душеведами» на всем протяжении средневековой истории философии, оно не только испытывало колебания в своем значении и подвергалось различным толкованиям, но и встраивалось в очень разные когнитивные концепции, опорой которым служили очень разные онтологические программы. Поэтому было бы поспешным и недальновидным ухватиться за какую-то одну когнитивную теорию, использующую понятие *species*, – например, теорию Фомы Аквинского как лучше всего изученную (и ближе всего стоящую к тому, что воспринималось схоластами и воспринимается многими сегодняшними исследователями как аутентичный аристотелизм⁶) – и считать, что любая концепция, которая использует это понятие, по умолчанию разделяет общие онтологические тезисы и когнитивные построения именно этой программы, в данном примере – томизма.

Чтобы продемонстрировать степень трансформации понятия и роли *species* с течением времени, а также чтобы придать их анализу историческую глубину, мы возьмем *species* в двух крайних точках: в точке ее вхождения в язык философской психологии и в заключительной фазе ее эволюции, на-

⁶ Мы не касаемся здесь весьма спорного и оживленно обсуждаемого вопроса о том, что такое «аутентичный аристотелизм» в собственном смысле.

ступившей в XVII в. Понятия и термины *species impressa* и *species expressa* отсутствовали у самого Аристотеля, в созданной им науке о душе. Откуда же и для чего они были привиты к ней в средневековую эпоху? Помимо хорошо известного историкам философии влияния арабской оптики (так называемого учения о «перспективе»⁷), у них обнаруживаются и более глубокие корни в истории собственно западной мысли. Обратимся к первоисточкам.

Принцип Августина. Считается, что латинское слово *species*, образованное от корня со значением зрения, впервые было введено в философский контекст Цицероном, который использовал его для передачи греческого εἶδος⁸. В схоластической философии термин *species* употреблялся в трех разных значениях. Во-первых, им обозначали логический вид в паре «род-вид». Во-вторых, им обозначался физический вид сущих. В третьем, интересующем нас значении этот термин появляется, видимо, только у Августина в трактате «О Троице», и сами схоласты возводили свое употребление *species* именно к этому тексту.

Отвлечемся от теологического контекста и теологических задач, в виду которых развертывается мысль Августина, а также от множества приводящих моментов, которые он затрагивает, и сосредоточимся только на интересующем нас пункте: доставке внешнего предмета к чувствующей способности и его дальнейшей передаче на уровень мышления. Сначала Августин рассматривает первую фазу – внешнее чувствование. Он анализирует ее на примере зрения, но уточняет (это важно для правильного понимания природы *species*), что сказанное относится ко всем пяти внешним чувствам. Акт зрения выполняется как оформление (букв. «информирование», *informatio*) уже наличной, но не оформленной зрительной способности той формой, которую напечатлевают (*imprimunt*) в ней внешний предмет, подобно тому, как опущенное в воду кольцо «напечатлевают» в этой жидкой среде свою форму. Так видимая вещь рождает «форму как свое подобие, которое производится в чувстве, когда, нечто видя, мы испытываем ощущение»⁹. Зримая форма вещи и форма, напечатлеваемая в чувстве, для самого чувства абсолютно неразличимы, и только разум говорит нам о том, что, коль скоро внешняя телесная вещь удалена от нас, а ощущение видения пребывает в нас, мы имеем дело с двумя разными формами: ведь иначе «мы не могли бы чувствовать, если бы в нашем чувстве не пребывало некоторое подобие видимого тела»¹⁰. Вот эти формы, участвующие в акте зрения или в аналогичных актах слышания, обоняния, осязания и вкуса, и обозначаются у Августина попеременно то как *forma*, то как *species*: *species* (природная форма) видимого тела и *species impressa sensui* – форма, напечатленная в чувстве, которая по отношению к первой, материальной форме видимого тела служит ее образом (*imago eius impressa sensui*)¹¹. Далее следует вторая фаза: по устранении видимого предмета ощущение зрения прекращается, но в памяти остается подобие предмета – «*species*, которую душа впитала через телесное чувство». И если направленное внимание (*intentio*) высшей части души (*acies animi*) обратится к кладовой памяти, чтобы извлечь оттуда хранимую в ней напечатленную

⁷ Немного подробнее см. В конце статьи.

⁸ Первое употребление *species* в таком значении отмечается в «Ораторе» (II, 8 – III, 10). См., например, статью «*Species*» в «Словаре непереводимостей», составленном под руководством Барбары Кассен: *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. P., 2004. P. 1200.

⁹ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. XI. 2. 3.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* Lib. XI. 2. 5.

(«впечатанную», *impressa*) форму, она актуализируется и извлекается («распечатывается», *exprimitur*) из памяти точно такой же, какой хранилась в ней, а хранилась она точно такой же, какой была воспринята. И эта «распечатанная» форма, это подобие, или образ, формы телесной вещи оформляет («информирует») собою мышление и рождает акт внутреннего видения точно так же, как форма-*species*, напечатленная телесной вещью, рождала чувство телесного видения¹². И опять-таки так же, как это было в акте телесного видения, обе формы – та, что хранится в памяти, и та, что извлекается из памяти, – кажутся внутреннему видению одной формой, «ибо в высшей степени похожи»¹³. Суммируя сказанное об этих двух фазах, Августин делает вывод, что в одном акте схватывания внешней телесной вещи участвуют *четыре последовательно рождаемые формы*:

В этом распределении, в котором мы начали с формы (*species*) тела и дошли до формы (*species*), которая производится в рассмотрении со стороны мыслящего, обнаруживаются четыре формы (*species*), как бы поэтапно рожденные одна от другой: вторая от первой, третья от второй, четвертая от третьей. А именно, от формы (*species*) воспринимаемого тела берет начало та, которая производится в чувстве воспринимающего; а от нее та, что производится в памяти; а от нее та, что производится в уме мыслящего¹⁴.

В этих рассуждениях Августина вычленим несколько моментов. Во-первых, Августин прямо говорит о том, что познавательные акты осуществляются через принятие форм, подобных материальной форме телесной вещи, и уравнивает оба термина – *forma* и *species* – как равноправные для обозначения этих элементов когнитивного процесса. Причем все формы, кроме первой, хотя и производятся самим познающим, но содержательно целиком и полностью обусловлены данными, принятыми от первой, внешней формы. Поэтому, во-вторых, доставка внешнего предмета к познавательной способности осуществляется за счет оформления (*informatio*) этой способности формой (*species*), которая точно, до полной неразличимости, воспроизводит форму телесной вещи. Поскольку, по словам Августина¹⁵, внешние вещи обретают доступ к нам через все пять чувств, как через пять дверей, все сказанное в той или иной степени относится и к остальным чувствам. Отсюда понятно, кстати, что передавать в этом значении термин *species* словом «вид» нелепо: ведь формы, о которых идет речь, имеют место не только в зрительной способности, но и в слухе, и в обонянии, и в памяти, и в других познавательных потенциях души. В-третьих, важнейший момент заключается в том, что Августин вкладывает в эти новообразованные термины несколько иное значение, нежели позднейшие авторы, к которым нам предстоит обратиться. Ключевой пункт в схеме Августина – память. Именно в нее «впечатывается» форма-подобие телесной вещи по прекращении непосредственного ощущения, и *эта же форма* действием направленного внимания-интенции «распечатывается» (*exprimitur*) из памяти, оформляя способность мышления. Иными словами: *impressa* и *expressa* означают у Августина только разные *способы доступа к одной и той же форме*, а не разные типы самих форм (будучи различными по числу, они все являются точными копиями самой первой, материальной

¹² *Augustinus*. De Trinitate. Lib. XI. 3. 6.

¹³ *Ibid.* Lib. XI. 3. 6.

¹⁴ *Ibid.* Lib. XI. 9. 16. Этот процесс порождения форм в контексте общего вопроса об интенциональности у Августина рассматривается в статье: *Caston V.* Connecting traditions: Augustine and Greeks on intentionality // *Ancient and medieval theories of intentionality*. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 23–48.

¹⁵ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. XI. 1. 1.

формы и других различий не имеют). Точное соответствие *species impressa* и *species expressa* имело принципиально важное значение еще для теологии XIII – нач. XIV вв., когда именно на него ссылались как на обоснование некоторых положений тринитарной доктрины (например, «Сын имеет в себе все то же, что и Отец», ибо Сын рождается от Отца так, как *species impressa* слова извлекается, *ex primitur*, из памяти; а *species impressa* и *species expressa* с абсолютной точностью соответствуют друг другу)¹⁶. Мы увидим, что в XVII в., напротив, речь пойдет о двух разных *родах*, или *типах*, *форм*, которые не совпадают между собой ни по способу образования, ни по содержанию, ни по функции. Наконец, в-четвертых, Августин применяет термин *species* и к самой материальной форме внешней вещи, не только к ее когнитивным подобиям. Схоластика – и средневековая, и постсредневековая – называет именем *species* только те формы, которые непосредственно вовлечены в когнитивный процесс, но не оформляют материю самой внешней вещи (возможно, встречаются исключения из этого правила, но это именно исключения). Поэтому, в отличие от *собственных* материальных и тем более субстанциальных форм телесных вещей, она предпочитает именовать их *интенциональными* формами (*formae intentionales*). На мой взгляд, это и будет точным, в данном случае неизбежно «объясняющим», переводом термина *species* в когнитивном значении: «интенциональная форма».

При рассмотрении актов чувствования и мышления Августин то и дело возвращается к метафоре рождения: так, телесная вещь и зрительная способность уподобляются у него родителям, которые рожают, как свое потомство, само телесное видение; извлеченная из памяти форма и способность мышления рожают внутреннее видение и т. п. «Родители», «потомство», «рождать» – этот словарь последовательно используется Августином, когда речь идет о способах, какими познающая душа прокладывает себе путь к познанию внешних вещей. Здесь присутствует нечто большее, чем украшение речи. Во-первых, терминология рождения выражает собственную активность души в акте познания: активность, которая резко контрастирует с явной рецептивностью познавательного процесса у Аристотеля. Во-вторых, метафоры рождения указывают на то, что знание естественным путем производится только при участии особого субстрата – живой когнитивной способности живого существа. В целом же вся одиннадцатая глава трактата «О Троице», посвященная формам-*species*, по существу, служит развернутым пояснением к сжатой формуле, которую Августин дает в книге девятой: «Знание рождается от двух – от познающего и от познанного»¹⁷. Пройдя через все Средневековье, в XVII в. эта формула в еще более кратком и отточенном виде будет воспроизводиться, предваряя обсуждение темы *species*, в каждом учебном курсе «О душе»: «**Ab obiecto et potentia paritur notitia**» – «**Знание рождается от объекта и потенции**». Назовем выраженную в ней мысль *принципом Августина* и возьмем ее за исходный пункт, приступая к рассмотрению типов и функций *species* в постсредневековой науке о душе. Материалом для разговора послужат философские курсы XVII в.; почти все упоминаемые далее имена – это имена их авторов, в данном случае преимущественно испанских иезуитов.

Общая характеристика species impressa. Рассмотрим характерные черты *species impressa*, которые в совокупности дадут нам общее описание этого когнитивного инструмента. Начнем с напоминания о том, что термин *species* в

¹⁶ Об этой линии обоснования тринитарных доктрин в эпоху высокого средневековья см.: Friedman R. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Camb., 2010. P. 50–93.

¹⁷ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. IX. 12. 18: «Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito».

действительности заключает в себе эквивокацию, обозначая две совершенно разные, хотя и взаимно скоординированные группы интенциональных форм. Их обозначения нам хорошо знакомы по тексту Августина, а вот содержание августиновских терминов существенно трансформировалось. В самом деле, в позднесcholастической науке о душе под *species* понимаются некоторые качества, репрезентирующие объект, и эти качества по своему происхождению, содержанию и функции двояки. Одна именуется *species expressae* («выраженной формой») и отождествляются либо с актом познания, либо с внутренним термином такого акта: это такое внутреннее подобие, или отображение, внешнего объекта, которое «познавательная способность выражает и образует в себе»¹⁸. Другая называется *species impressae* («напечатленной формой»), «так как напечатлевается в (познавательной) способности объектом... Эта *species* именуется репрезентацией объекта: не только потому, что презентует его способности, но потому, что, замещая его, как бы ре-презентует его, подобно тому, как вице-король репрезентует короля»¹⁹.

Species impressa служит условием и средством продуцирования актуальных чувствований и понятий, то есть продуцирования «выраженных интенциональных форм», *species expressae*. В соответствии с принципом Августина знание производится только совместной работой познавательной потенции и объекта²⁰; но объект, будучи отделен от потенции физической дистанцией и/или онтологическим разрывом, нуждается в том, чтобы нечто *доставило* его к потенции и *представило* в ней. Эту работу и выполняет *species impressa*, открывая перед потенцией возможность выполнить свою часть работы: произвести на основе воспринятого «напечатлевания» «формальное подобие, то есть выражение и репрезентацию объекта»²¹. Произвести заново, а не просто актуализировать уже вложенную в нее форму! У этих двух групп *species* общей будет только категориальная принадлежность (те и другие суть качества), а также функция, очерченная самым общим образом: репрезентировать объекты познания. Но характер и механизмы репрезентации, конкретное место в когнитивном процессе и роль в выполнении принципа Августина не просто различны, но различны полярно. Зафиксировав это, оставим в стороне *species expressa* и сосредоточимся на ее партнере.

Удачное общее определение *species impressa* приводит Себастьян Искьердо в обширном трактате «Светоч наук» («Pharus scientiarum», 1659):

Species impressa, вообще говоря, называется та акцидентальная форма, которая либо происходит от объекта, либо принимается или доставляется откуда-то еще и обладает силой определять познавательную способность и содействовать ей в извлечении акта познания данного объекта²².

Говоря о разных источниках напечатленных интенциональных форм, Искьердо имеет в виду, что существуют разные виды *species impressae*: одни, материальные *species*, происходят непосредственно от объектов и прини-

¹⁸ *Pedro Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. VI. Sect. V. § 155: «Species alia impressa, quam obiectum imprimat in potentia... Alia expressa; quam potentia in se exprimit et format».

¹⁹ Ibid. Disp. XII. § 1: «Haec virtualis (repraesentatio) vocatur species impressa: quia potentiae imprimatur ab obiecto... haec species dicitur repraesentatio obiecti, non solum quia illud praesentat potentiae: sed quia gerens vices illius, illud quasi repraesentat, sicut Prorex Regem repraesentat».

²⁰ *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI.

²¹ *Thomas Compton Carleton*. De anima. Disp. XVI. Num. 1.

²² *Sebastián Izquierdo*. Pharus scientiarum. Tract. I. Disp. I. Q. 1. Num. 7: «Dicitur autem species impressa in universali ea forma accidentalis, quae vel ab obiecto derivata, vel aliunde comparata, sive provisa vim habet determinandi, iuvandique potentiam cognoscitivam ad eliciendam cognitionem talis obiecti».

маются в материальные потенции (внешние и внутренние чувства); другие, нематериальные, порождаются уже в самой познающей душе при переходе с чувственного уровня на интеллектуальный и принимаются в чисто спиритуальную интеллектуальную способность. Таким образом, *species* на разных уровнях обладают разной природой, потому что должны отвечать принципу физической адекватности соответствующим потенциям (материальная / нематериальная потенция – материальная / нематериальная форма); однако по своему репрезентативному содержанию они одинаковы, ибо репрезентируют один и тот же объект²³.

Любая ли когнитивная способность нуждается в интенциональных формах, для всякой ли способности они существуют? Полного единодушия по этому вопросу среди схоластов не было никогда. Еще и в XVII в. одни полностью отрицали *species impressae* в любой потенции (например, авторы Коимбрского курса «О душе»²⁴), другие признавали их во всех познавательных потенциях (Джованни Баттиста Толомеи²⁵), третьи принимали в нематериальных, но отвергали в материальных способностях, четвертые, наоборот, принимали в материальных, но отвергали в нематериальных (интеллект)²⁶ и т. д.

Говоря об онтологическом статусе напечатленных интенциональных форм, авторы-иезуиты вступали в спор с некоторыми ортодоксальными томистами, которые придавали грубо-натуралистическую форму учению Фомы Аквинского (аристотелевскому по духу) о формальном тождестве между познающим и познанным. По замечанию Арриаги, некоторые томисты утверждают, что *species impressa* – одного вида с объектом, и не просто одного вида, но представляет собой саму субстанциальную форму предмета, причем в физическом смысле, и благодаря ей из познанного объекта и познающего субъекта образуется единство более тесное, чем из соединения материи и формы. Арриага обращает внимание на вопиющую несообразность такого мнения. В самом деле, если понимать физически соединение субстанциальной формы с познающим субъектом, то, как при всяком натуральном соединении, должно возникнуть то сущее, содержание которого определяется формой. Стало быть, если Бог в совершенстве познаёт сущность осла, он становится ослом? И если ангел в совершенстве познаёт осла, быка и т. д., не становится ли он настоящим хлевом?²⁷ Сам Фома избегал в свое время подобных абсурдных выводов благодаря тому, что различал два модуса бытия формы: природный, в котором она оформляет порцию материи и делает ее «этой» вещью; и интенциональный, в котором она, будучи заключена в познающем как в субстрате, производит не физическую вещь, но знание этой вещи. Схоласты XVII в., **опираясь на опыт средневековой философии, находят выход не в различении двух способов бытия одной и той же формы, а в различении физического соединения природной субстанциальной формы с субстратом и метафорического, интенционального соединения репрезентирующей формы с познавательной способностью:**

Такой плохо понятый способ высказывания, а именно то, что объект пребывает в познающем, и что из познающего и объекта образуется одно, подает этим авторам повод к эквивокации, хотя это следует понимать только в интенциональном и репрезентативном смысле – так, как обычно говорят, что

²³ *Sebastián Izquierdo*. *Pharus scientiarum*. Tract. I. Disp. I. Q. 2. Num. 206.

²⁴ *Conimbr*. Lib. 2. Cap. 6. Q. 2.

²⁵ *Johannes Baptista Tolomei*. *Philosophia mentis et sensuum*. Logico-physica. Diss. IX. Sect. I–III. Num. 1.

²⁶ *Rodrigo de Arriaga*. *De anima*. Disp. IV. Sect. I. Num. 2.

²⁷ *Ibid.* Disp. IV. Sect. III. Subsect. 1. Num. 117–119.

некий образ выражает сам образец. Тем самым подразумевается только то, что через образ репрезентирован образец... Томисты же хотели объяснить этот метафорический способ высказывания в строго физическом смысле²⁸.

Но для того, чтобы только репрезентировать субстанцию, интенциональной форме не обязательно самой быть субстанциальной: ей достаточно быть акциденцией, а именно качеством²⁹. Томас Комптон Карлтон говорит о том же, вводя различие между физическим и интенциональным видом:

Когда говорят, что *species impressae* – того же вида, что и объекты, это нужно понимать не в том смысле, что они того же физического вида, но что они того же интенционального вида. А именно, они виртуально и в качестве производящих причин живо выражают объект и репрезентируют его. Так, акт интеллекта может быть назван в этом смысле принадлежащим к тому же интенциональному виду, что и его объект, что означает, что он формально направлен на объект и его репрезентирует. Но он не принадлежит к тому же физическому виду, ибо любой тварный акт интеллекта есть акциденция качества, духовная, конечная, а объект – субстанция, количество, телесное, бесконечное, более того – отрицание или химера³⁰.

Другими словами, авторы, о которых мы говорим, отвергают сущностное формальное тождество объекта и *species*.

Конструируя понятие *species impressa*, схоласты руководствовались не только общеонтологическими соображениями, но и соображениями функциональной целесообразности: зачем вводить субстанциальные формы в особом модусе бытия, если для целей репрезентации достаточно экономного решения – акциденции качества? Отсюда мы приходим к вопросу о том, какие конкретные функции была призвана выполнять напечатленная интенциональная форма. Этих функций две: 1) выступать производящей причиной когнитивного акта вместо объекта (служить со-причиной акта, наряду с познавательной потенцией); 2) репрезентировать объект. В обеих функциях напечатленная интенциональная форма выступает в качестве *vicaria obiecti*, заместительницы самой внешней вещи³¹. Она восполняет своим действием недостаточность объекта, который в силу физической или онтологической удаленности не может сам, непосредственно, участвовать в порождении знания (*supplere activitatem*)³²; и она определяет (*determinat*) потенцию, фиксируя ее на конкретном объекте. Все эти пункты тщательно обсуждались.

Оказывает ли *species* именно физическое причинное воздействие на когнитивную способность или служит лишь формальным условием когнитивного акта? Почти все наши авторы решительно утверждают первое³³, опираясь на понятие силы (*virtus*), или мощи (*potentia*), недостаточность которой в познавательной способности призвана восполнить *species*. Они говорят об *influxus*, реальном «вливании» силы со стороны *species*. Например, через *species* творениям сообщается способность производить акт зрения: они делаются «могущи-

²⁸ *Rodrigo de Arriaga*. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 1. Num. 119.

²⁹ *Thomas Compton Carleton*. De anima. Disp. XVI. Num. 3.

³⁰ *Ibid.* Disp. XVI. Sect. IV. Num. 2: «Si quando ergo dicantur species impressae esse eiusdem speciei cum obiectis, intelligi debet, non quod sint eiusdem speciei physicae, sed intentionalis, quod scilicet obiectum virtualiter et effective ad vivum expriment, et repraesentent: sicut actus intellectus dici potest hoc sensu eiusdem speciei intentionalis cum suo obiecto, quod scilicet illud formaliter referat ac repraesentet, non tamen eiusdem speciei physicae, cum omnis creatus actus intellectus sit accidens, qualitas, spiritualis, finitus, obiectum subinde substantia, quantitas, corporeum, infinitum, imo negatio, vel Chimaera».

³¹ *Pedro Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. XII. Sect. III. Subsect. 3. § 47.

³² *Ibid.* Disp. XII. Sect. III. Subsect. 3. § 51.

³³ *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI. Sect. II. Num. 16.

ми» его произвести – точно так же, как через сообщение знания они делаются знающими. Если бы *species* была лишь формальным условием акта, это подразумевало бы, что когнитивная способность уже включает в себе достаточно силы для самостоятельного произведения знания. Но именно это исключается принципом Августина: «Одна лишь (познавательная) способность, взятая отграниченно со стороны ее силы, недостаточна для продуцирования когнитивного акта»³⁴; она нуждается в дополнительном действии со стороны объекта. Отсюда, в продолжение метафоры рождения, стандартное обозначение *species impressa* как семени (*semen*), оплодотворяющего когнитивную способность³⁵. Но чем объясняется физическая недостаточность, «немошь» самой способности? Тем, что она не до-определена и нуждается во внешнем детерминативе. Как объясняет, например, Родриго де Арриага, «познавательная способность сама по себе... неполна для познания, потому что не включает в себе всех его содержательных элементов (*formalitates*³⁶) и не может их выразить». Именно поэтому «*species* должна содействовать в качестве производящей причины, производя содержательное наполнение акта, то есть репрезентацию»³⁷. Это особенно очевидно в отношении интеллекта: способности, которая максимально отделена онтологическим разрывом от познаваемой вещи. Поэтому «для того, чтобы интеллект смог произвести когнитивный акт, выражающий все содержательные элементы объекта, представляется необходимым содействие ему со стороны самого объекта или некоторого заместителя объекта, в котором, как в семени, содержались бы эти элементы. Но это и есть *species impressa*»³⁸.

Арриага наглядно показывает, как переплетены между собой две функции *species*: она содействует *продуцированию* акта именно тем, что *репрезентирует* объект, добавляя когнитивной способности недостающую *физическую силу* именно тем, что до-определяет ее *содержательно*.

Это до-определение Арриага поясняет на примере зрительной способности так:

Способность не включает в себе адекватно само содержание знания. В самом деле, хотя она сама по себе определена к тому, чтобы видеть, и потому зрение, как представляется, свойственно ей адекватным образом, но определена она к видению постольку, поскольку определена соединяться со зрительной *species* и одновременно с ней производить акт зрения³⁹.

³⁴ *Rodrigo de Arriaga*. De anima. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 6. Num. 173.

³⁵ *Sebastián Izquierdo*. Pharus scientiarum. Tract. I. Disp. I. Q. 2. Num. 204.

³⁶ *Formalitas* – очень специфическое понятие позднесcholастической онтологии. Непосредственно восходит к Дунсу Скоту, хотя в XVII в. вполне **непринужденно** употреблялось и представителями других школ, в данном случае – иезуитом Арриагой, который, как и было предписано иезуиту, в общем и целом ориентировался на св. Фому. В отвлечении от собственно скотистских уточнений, *formalitas* означает один из содержательных элементов, на которые путем последовательных концептуальных различений и рассечений может быть «разобрана» единая сущность вещи. Таким образом, *formalitates* каждой сущности, взятые совокупно, составляют содержательную полноту, полную содержательную определенность этой сущности.

³⁷ *Rodrigo de Arriaga*. De anima. Disp. IV. Sect. VIII. Num. 239.

³⁸ Ibid. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 6. Num. 168: «Videtur necessarium, ut possit intellectus producere cognitionem, dicentem omnes formalitates obiecti, eum iuari vel ab obiecto ipso, vel ab aliquo substituto, in quo quasi in semine hae formalitates contineantur: hoc autem est species impressa».

³⁹ Ibid. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 6. Num. 173: «Inferes secundo, ipsam potentiam non continere adaequate ipsam formalitatem cognitionis: quia licet ex se sit determinata ad videndum, et ita visio adaequate illi videtur respondere, in tantum tamen est determinata ad videndum, in quantum est determinata ad se coniungendum cum specie visiva, et simul cum haec ad producendam visionem: quare visio utriusque partialiter correspondet».

О том же Уртадо де Мендоса говорит применительно к интеллекту: «Очевидно, что интеллект... нуждается в содействии *species*, потому что не имеет другой возможности определиться к познанию вот этого объекта как этого»⁴⁰.

Следовательно, в терминах интенциональности принцип Августина может быть сформулирован следующим образом: общая интенциональность уже вписана в потенцию, составляет ее собственное свойство; но конкретная направленность именно на тот, а не иной объект требует причинного определения со стороны *species*. Только тогда производится знание как реальный продукт реального совместного действия живой когнитивной способности и объекта, репрезентированного его «мертвой» интенциональной формой.

Та же функциональная двойственность отражена в обозначении характера репрезентации со стороны *species*. С одной стороны, она именуется «виртуальной», то есть «силовой», репрезентацией (*virtualis repraesentatio obiecti*), потому что наделяет познавательную способность необходимой физической силой для совершения акта⁴¹ и потому что, будучи *vicaria obiecti*, восполняет недостаточность собственной силы объекта в рождении знания⁴². С другой стороны, она называется виртуальной потому, что представляет внешнюю вещь не ясно, отчетливо, непосредственно и «вживе» (*ad vivum*), как это делает *species expressa*, а дает лишь ее смутный образ (*adumbrata imago*), представляя ее «темно, то есть только виртуально» (*obscure, sive virtualiter tantum*)⁴³. Но так как «образный» характер *species* в том и заключается, что *species* «подобна объекту силой, производящей знание» (а не каким-либо иконическим подобием), все опять сводится к *virtus*: интенциональная форма *восполняет* недостаточную силу объекта, одновременно *уподобляясь* ему в действии этой силы как таковом⁴⁴.

Суммируем сказанное. Необходимость *species* обосновывалась в схоластике XVII в. более или менее стандартным рядом аргументов⁴⁵.

Во-первых, она обосновывалась апостериорно, на основании опыта, который трактуется в пользу *species*⁴⁶. Когда предмет находится от нас на большом расстоянии, его помогают разглядеть сильные очки или подзорная труба; когда предмет находится за нашей спиной или между ним и глазом помещено непрозрачное тело, зеркало помогает нам увидеть его. Во всех подобных примерах (а их можно привести для любого внешнего чувства, не только зрения) предмет не может воздействовать на чувство непосредственно. Следовательно, во исполнение принципа Августина мы должны предположить, что он посылает вместо себя *vicaria species*⁴⁷.

Во-вторых, необходимость *species* обосновывалась априорно.

⁴⁰ Pedro Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. XII. Sect. IV. § 64.

⁴¹ Rodrigo de Arriaga. Ibid.

⁴² Francisco de Oviedo. De anima. Conctrov. XIII. Punct. IV. Num. 14.

⁴³ Pedro Hurtado de Mendoza. De anima. Disp. VI. Sect. V. § 155.

⁴⁴ Ignacio Peinado. De anima. Lib. I. Disp. VI. Sect. I. Num. 10.

⁴⁵ Такое суммарное изложение основных позднесхоластических аргументов находим, например, у Антонио Бернальдо де Кироса (1666): Antonio Bernaldo de Quiros. De anima. Disp. XC. Sect. II–III. Num. 6–14.

⁴⁶ Еще Августин утверждал (De Trinitate. Cap. 2), что существование *species* представляет затруднение только для недалеких умов (*tardioribus ingeniis difficilem*), так как о них свидетельствует опыт.

⁴⁷ Правда, каждый из этих примеров можно попытаться истолковать иначе: например, сказать, что через среду достигает глаза действие самого объекта, а не замещающих качеств, как замечает Антонио Бернальдо де Кирос.

1. Пространственная или онтологическая удаленность предмета требует, в силу общих принципов аристотелевской физики и онтологии, заместительного действия такого природного качества, которое способно служить вместо предмета термином когнитивного акта.

2. *Species* нужна, чтобы определить универсальную и безразличную (*indifferens*) познавательную потенцию к репрезентации именно того, а не другого объекта.

3. Знание (*species expressa*) представляет собой образ (*imago*) объекта, а значит, должно в конечном счете быть связано с объектом причинной связью (так как понятие образа включает в себя не какую угодно репрезентацию, но репрезентацию, причинно восходящую к прообразу).

4. Акт познания в интеллекте интенционально заключает в себе содержательные характеристики объекта, поскольку их выражает и репрезентирует. Следовательно, он нуждается в таком производящем начале, которое предварительно содержало бы в себе эти характеристики и передало бы их как причина своему следствию: иначе акту неоткуда взять эту содержательную определенность. Поэтому и требуется содействие со стороны объекта в рождении знания, а оно возможно только через *species*, в силу аргумента 1.

В отличие от большинства своих современников, Антонио Берналдо де Кирос считал по-настоящему убедительным только последний аргумент. Но, по его мнению, аргумент этот должен быть раскрыт более подробно. Суть собственной позиции Кироса заключается не просто в указании на недоопределенность когнитивных способностей, а в ее онтологическом основании: различении физического (реального) и интенционального бытия. Такое расщепление присуще любому когнитивному акту; но двойное бытие требует и двойной причины, в силу принципа адекватности причины следствиям. Даже если предмет познания нематериален (например, ангел) и поэтому с физической стороны адекватен интеллекту другого ангела, он еще должен быть формально представлен в этом чужом ангельском интеллекте именно как термин направленного акта, то есть в бытии, принципиально отличном от физического бытия⁴⁸. Интеллект же сам по себе, как, впрочем, и любая познавательная способность, заключает в себе лишь физическое бытие, подобно любой другой физической природе, производящей физические следствия (физическое следствие потенции – реальный акт, то есть реальная акциденция качества). Стало быть, для того, чтобы когнитивный акт мог быть произведен как не просто акциденция качества в чувстве или в уме, но как носитель определенного когнитивного содержания, требуется отдельная, дополнительная причина (со-причина) акта, обеспечивающая порождение следствия именно в порядке интенционального бытия.

Но здесь возникает вопрос, который нельзя не затронуть, завершая общую характеристику *species impressae*. Если *species* представляют собой такие качества, которые предназначены для передачи когнитивного содержания и активации когнитивных актов, как они могут порождаться самим внешним предметом и передаваться через неодушевленную среду, воздушную или водную? Разве не будет нелепым видеть в *species* некие крошечные образы предметов, перелетающие по воздуху от материальных вещей и залетающие в чувства и в ум, чтобы произвести в них ощущение и понимание, в соответствии с саркастическим описанием доктрины *species* у Гоббса в «Левиафане»? Здесь, как мне кажется, нужно иметь в виду три момента.

⁴⁸ Это старый довод, который сформулирован еще Фомой Аквинским как один из первых примеров различия реального и интенционального бытия.

Во-первых, то, что представляется нелепым человеку XXI в., **вовсе не обязательно** было таковым в более ранние времена: разве мало опровергнутых научных гипотез, которые в свое время имели вполне почтенную репутацию? Во-вторых, язык и словоупотребление схоластики консервативнее, чем ход ее мысли, и часто старые термины и формулировки в новое время приобретали иное значение, о чем не всегда ведали внешние критики, весьма поверхностно знакомые со схоластическими концепциями. В-третьих, учение об интенциональных формах в среде (*species in medio*) отнюдь не было однородным. Что это означало на практике? Как ни удивительно, в XVII в. еще находились люди, следовавшие стоическому и августиновскому представлению о зрительных лучах, которые испускаются глазом и как бы ощупывают объект, чтобы затем вернуться к органу зрения и напечатлеть в нем полученный в результате образ (такова точка зрения иезуита Ричарда Линча, англичанина по происхождению, чья «Всеобщая схоластическая философия» была опубликована в трех томах в Лионе в 1654 г.)⁴⁹. В это время такие взгляды уже воспринимались как безусловный анахронизм. Значительно шире была распространена концепция *species in medio*, восходящая к Средневековью. Согласно старому учению перспективистов XIII в., опирающихся на идеи арабской оптики, материальные вещи испускают образы (*species*), которые распространяются во все стороны по прямой и производят ощущения в органах чувств, когда их достигают (чтобы далее следовать по трубкам нервов в мозг). А достигают они их благодаря особому процессу «умножения форм» (*multiplicatio specierum*, или *multiplicatio formarum*), в котором каждая *species* производит смежную с собой другую *species*, та – следующую, и так до тех пор, пока этот ряд последовательно умножающихся качественных форм не натолкнется на препятствие. Если препятствием окажется чувствующее существо, в нем смежная с ним интенциональная форма вызовет изменение, которое воспримется как ощущение. Из авторов, о которых мы говорим, этой позиции придерживались Овьедо, Комптон Карлтон, Пейнадо и многие другие. Формально о *species in medio* говорят также Суарес, Себастьян Искьердо, Хуан де Уллоа. Но что в действительности имеют в виду эти последние авторы, говоря о *species* в среде?

О том, насколько изменилось смысловое наполнение старых формулировок, яснее всего скажет сравнение с учением Фомы Аквинского. Для Фомы критерием когнитивного характера формы служила ее способность приниматься в субстрат (*subiectum*), уже оформленный собственной природной формой, причем приниматься таким образом, что это вызывало не физическое переформление субстрата, а когнитивное следствие: ощущение, внутреннее чувствование, интеллектуальное постижение. В свою очередь, субстрат, способный принять в себя такое действие формы, сам мог считаться одушевленным и когнитивным. Но такой чисто физикалистский критерий, будучи проведен последовательно, приводит к парадоксальным выводам: коль скоро форма цвета, испускаемая вещью, принимается в воздушную или водную среду так, что не делает воздух или воду цветными и не вытесняет их собственной природной формы, то она принимается в них как когнитивная форма в чувствующий субстрат. Фома не останавливается перед таким выводом и отважно принимает его, признав, что «воздух и вода... воспринимают цвет»⁵⁰ – правда, очень слабо, из-за грубости этих субстратов в сравнении с душой.

⁴⁹ Краткое описание этой позиции у И.Ф. Пейнадо: *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI. Sect. I. Num. 4.

⁵⁰ *Thomas Aquinas*. Sententia libri De anima. II. 25: «... aer et aqua sunt perceptiva coloris».

Сопоставим это с позицией названных выше схоластов XVII в. Франсиско Суарес интерпретирует *species in medio* как обычное физическое воздействие материальной вещи на органы чувств. Такое воздействие вызывает два следствия: первое – чисто натуральное (например, от прикосновения теплого тела рука нагревается), второе – интенциональное и когнитивное (рука чувствует тепло, и душа отдает себе в этом отчет). Но это второе действие возможно только потому, что чувствующая душа порождает ощущение вследствие физического воздействия теплого тела, а не потому, что это воздействие (осязательной *species*) само по себе интенционально и когнитивно⁵¹. Таким образом, при сохранении старого словоупотребления Суарес фактически выводит *species in medio* из номенклатуры когнитивных сущих и дает им чисто натуралистическую интерпретацию.

Себастьян Искьердо, говоря о зрительных формах в среде, тоже видит в них физические лучи, *radios*⁵², а в общем виде формулирует свою позицию совершенно недвусмысленно, хотя и не столь категорично, как Суарес:

Я понимаю *speciem impressam* широко, как обозначение любого начала, определяющего внешнее чувство и помогающего ему произвести ощущение, будь то *species* в собственном смысле, как в зрении и слухе, будь то сам ощущаемый объект, как в обонянии, вкусе и осязании⁵³.

Хуан де Уллоа тоже говорит о *species in medio* как об обозначении физического воздействия на органы чувств, источником которого служит материальное тело и которое «чисто условно принято называть *species impressa*, а можно было назвать другим именем»⁵⁴.

Абстрагируясь от архаичной схоластической терминологии, а также от явно архаичных уже для XVII в. воззрений, можно сказать, что, вообще говоря, под *species impressa* понимаются различные по своей физической природе носители информации о познаваемых предметах, непосредственно или опосредованно берущие начало в самих предметах и способные прямо передавать эту информацию соответствующей познавательной способности через реальное воздействие на нее, тем самым активируя ее и запуская процесс дальнейшей переработки информации. Этим причинным воздействием познавательная способность до-определяется в своей внутренней, витальной интенциональности, нацеливаясь на постижение данного ей в *species* конкретного объекта.

⁵¹ Francisco Suárez. De anima. Disp. 7. Q. 13. N. 6, 2: «Notandum est ergo qualitates primas suas habere actiones circa organum tactus: alia naturalis, quae est productio sibi similis; alia intentionalis, quae est productio speciei; inter quas actiones hic videtur naturalis ordo, quod intentionalis supponit naturalem, et nunquam per se solam fit, sed semper alteri coniungitur» (цит. по: Tuomo Aho. Suárez on cognitive intentions // Mind. cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's De anima. Aldershot, 2007. P. 188, п. 24. Статья финского исследователя представляет подробно именно переосмысление понятия *species impressa* у Суареса).

⁵² Sebastián Izquierdo. Pharus scientiarum. Tract. I. Disp. I. Q. 2. Num. 28.

⁵³ Ibid. Num. 103.

⁵⁴ Juan de Ulloa. De anima. Disp. I. Cap. VI. § 2. Num. 87–88. Здесь нужно сказать, что схоластическая терминология, вообще говоря, изменялась медленнее, чем понятия, за ней стоявшие. Например, хотя Суарес или Уллоа уже не считают *species in medio* интенциональными формами в том смысле, что не видят в них особые сущности, обладающие когнитивностью вне познающей души, они продолжают называть внешние физические воздействия на органы чувств «*species intentionales*», имея в виду, что эти воздействия в силу одушевленности воспринимающего их тела побуждают душу производить ответные когнитивные следствия. При этом полновесность значения *species impressae* как напечатленных интенциональных форм вполне сохраняется у этих авторов применительно к внутридушевному когнитивным процессам.

Список литературы

- Вдовина Г.В.* Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 1 (33). С. 311–328.
- Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.* Основные темы схоластических трактатов XVII в. «О душе» // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли* / Под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 123–146.
- Макарова И.В.* Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // *Вопр. филос.* 2016. № 1. С. 119–131.
- Макарова И.В.* Учение Ф. Суареса о душе и его роль в дискуссии об активном уме // *Полемическая культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время* / Ред. Ю.В. Иванова. М.: Высшая школа экономики, 2012. С. 174–195.
- Макарова И.В.* Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // *Историко-философский ежегодник 2013*. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. С. 86–101.
- Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века / Пер. с нем. Г.В. Вдовина. М.: Дело, 2016. 472 с.
- Суарес Ф.* Комментарий на трактат Аристотеля «о душе» (т. III, рассуждение 9. О способностях интеллекта) / Пер. с лат. И.В. Макарова // *Историко-философский ежегодник 2013*. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. С. 102–125.
- Шмонин Д.В.* К публикации фрагмента трактата «О душе» Франсиско Суареса // *Вестн. Русской христиан. гуманитар. акад.* 2007. Т. 8. Вып. 1. С. 83–89.
- Шмонин Д.В.* Наука о душе (Метафизика познания Франсиско Суареса) // *Verbum: Альманах*. Вып. 5 / Отв. ред.: Л.В. Цыпина, Д.В. Шмонин. СПб.: СПФО, 2001. С. 184–211.
- Antonio Bernaldo de Quiros.* Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni, 1666.
- Caston V.* Connecting traditions: Augustine and Greeks on intentionality // *Ancient and medieval theories of intentionality* / Ed. by D. Perler. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 23–48.
- Francisco de Oviedo.* Integer cursus philosophicus. Lugduni, 1640.
- Francisco Suárez.* De anima. Lugduni, 1621.
- Friedman R.* Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Camb.: Cambridge University Press, 2010. 208 p.
- Hervaeus Natalis.* Tractatus de secundis intentionibus. Parisiis, 1489.
- Ignacio Peinado.* Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum. Alcalá, 1698.
- Johannes Baptista Tolomei.* Philosophia mentis et sensuum. Roma, 1702.
- Juan de Ulloa.* De Anima disputationes quatuor. Roma, 1715.
- Perdo Hurtado de Mendoza.* Universa philosophia. Lugduni, 1624.
- Questions sur l'intentionnalité* / Sous la direction de L. Couloubaritsis, A. Mazzù. Bruxelles: Ousia, 2007. 368 p.
- Rodrigo de Arriaga.* Cursus philosophicus. Antverpiae, 1632.
- Sebastián Izquierdo.* Pharos scientiarum. Lugduni, 1659.
- Thomas Compton Carleton.* Philosophia universa. Antverpiae, 1649.
- Tuomo Aho.* Suárez on cognitive intentions // *Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's De anima* / Ed. by P.J.J.M. Bakker and J.M.M.H. Thijssen. Aldershot: Ashgate, 2007. P. 179–203.
- Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* / Sous la direction de B. Cassin. P.: Le Seuil; Le Robert, 2004. 1532 p.

***Species impressa*: on the intentional forms in cognitive doctrines
of post-medieval Scholasticism**

Galina Vdovina

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. e-mail: galvd1@yandex.ru

The present article discusses the intentional form, or *species impressa*. It is an element of the cognitive chain, which, from the standpoint of scholastic philosophical psychology, delivers data about the object of knowledge to the respective cognitive faculty. In the first section the paper offers an analysis of the theory of *species* as developed by Augustine, and of the notions of “impressed” and “expressed” forms first introduced by him. In the second section the author proceeds to examine the scholastic theory of *species impressa* devised during the early modern period. This theory attributed to the impressed intentional form a double function, that is, 1) to activate the respective cognitive power, sensory or intellectual, subsequently redefining it to eventually achieve the knowledge of a particular thing, and 2) to represent that thing **in order to form, through such representations, a sensual image or concept of it**. To understand the essence of *species impressa*, it is important to distinguish between its ontological nature (all *species* are real accidents in the category of quality) and its cognitive content (which is unreal but able to represent a real thing, different from the *species* itself). The specific role of *species impressa* consists in being a virtual sign of an external thing, in other words, a sign that physically activates a cognitive potency. The concept, on the contrary, is a formal sign, or formal representation, of a thing, and its only function is to represent **the thing without further producing any physical actions in the cognisant soul**.

Keywords: intentional form, *species impressa*, scholasticism, Augustine, philosophical psychology, cognitive power

References

- Antonio Bernaldo de Quiros. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni, 1666.
- Cassin, B. (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Seuil; Le Robert, 2004. 1532 pp.
- Caston, V. “Connecting traditions: Augustine and Greeks on intentionality”, *Ancient and medieval theories of intentionality*, ed. by D. Perler. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, pp. 23–48.
- Couloubaritsis, L. & Mazzù, A. (eds.) *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles: Ousia, 2007. 368 pp.
- Francisco de Oviedo. *Integer cursus philosophicus*. Lugduni, 1640.
- Francisco Suárez. *De anima*. Lugduni, 1621.
- Friedman, R. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 208 pp.
- Hervaeus Natalis. *Tractatus de secundis intentionibus*. Parisiis, 1489.
- Ignacio Peinado. *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Alcalá, 1698.
- Johannes Baptista Tolomei. *Philosophia mentis et sensuum*. Roma, 1702.
- Juan de Ulloa. *De Anima disputationes quatuor*. Roma, 1715.
- Makarova, I. (tr.) Francisco Suárez, “Kommentarii na traktat Aristotelya ‘O dushe’ (III, 9)” [Commentary on Aristotle’s treatise ‘On the Soul’ (III, 9)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of philosophy yearbook] 2013. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014, pp. 102–125. (In Russian)

Makarova, I. “Fransisko Suares: problema poznaniya otdeleennykh substantsii i uchenie ob aktivnom intellekte” [Francisco Suárez: the problem of understanding separated substances and the doctrine of active intellect], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of philosophy yearbook] 2013. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014, pp. 86–101. (In Russian)

Makarova, I. “Poznavaemy li edinichnye veshchi? (Aristotel’ i F. Suares o edinichnom)” [Is knowledge about the singular possible? (Reading Aristotle with F.Suárez)], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 1, pp. 119–131. (In Russian)

Makarova, I. “Uchenie F. Suaresa o dushe i ego rol’ v diskussii ob aktivnom ume” [The doctrine of Suárez on the soul and its role in the discussions on the active intellect], *Polemicheskaya kul’tura i struktura nauchnogo teksta v Srednie veka i rannee Novoe vremya* [The Culture of polemics ad the structure of scientific text in the Middle Ages and the Early Modernity], ed. by Yu. Ivanova. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2012, pp. 174–195. (In Russian)

Perdo Hurtado de Mendoza. *Universa philosophia*. Lugduni, 1624.

Perler, D. *Teorii intentsional’nosti v Srednie veka* [Medieval Theories of Intentionality], trans. by G. Vdovina. Moscow: Delo Publ., 2016. 472 pp. (In Russian)

Rodrigo de Arriaga. *Cursus philosophicus*. Antverpiae, 1632.

Sebastián Izquierdo. *Pharus scientiarum*. Lugduni, 1659.

Shmonin, D. “K publikatsii fragmenta traktata ‘O dushe’ Fransisko Suaresa” [On publication of the treatise ‘De anima’ of Francisco Suarez], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2007, Vol. 8, No. 1, pp. 83–89. (In Russian)

Shmonin, D. “Nauka o dushe (Metafizika poznaniya Fransisko Suaresa)” [The Science on Soul (Metaphysics of knowledge of Francisco Suarez)], *Verbum*, Issue. 5, ed. by L. Tsypina & D. Shmonin. St.Petersburg: SPFO Publ., 2001, pp. 184–211. (In Russian)

Simplicius. *Commentaria in tres libros De anima Aristotelis*. Venet, 1564.

Thomas Compton Carleton. *Philosophia universa*. Antverpiae, 1649.

Tuomo Aho. “Suárez on cognitive intentions”, *Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle’s De anima*, ed. by P.J.J.M. Bakker & J.M.M.H. Thijssen. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 179–203.

Vdovina, G. & Shmonin, D. “Osnovnye temy skholasticheskikh traktatov XVII veka ‘O dushe’” [The main topics of 17th century scholastic treatises ‘On the soul’], *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [Measure of all things. Man in the history of european thought], ed. by G. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 123–146. (In Russian)

Vdovina, G. “Dva modusa zhizni v ‘nauke o dushe’ XVII v.” [The Two Modes of Life in the ‘Science of the Soul’ in the Seventeenth Century], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2015, No. 1(33), pp. 311–328. (In Russian)