

# ПОЗДНИЕ ТОМИСТЫ И ИЕЗУИТЫ О МЕНТАЛЬНОЙ РЕЧИ: СТРУКТУРНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

ГАЛИНА ВДОВИНА

Доктор философских наук,  
ведущий научный сотрудник  
Института философии  
Российской Академии Наук.

**Адрес:** ул. Гончарная, д. 12, стр. 1,  
109240, Москва, Россия.

**E-mail:** galvd1@yandex.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*схоластика XVII в., ментальная речь, поздние томисты, иезуиты, качество в интеллекте, ментальное слово, интенциональный акт.*

Тема мышления как ментальной речи рассматривается в статье на материале схоластической философии XVII в. Статья сфокусирована на проблеме онтологических единиц, вовлеченных в процесс ментального речения, прежде всего на структуре ментального речевого акта и на понятии-слове, производимом в этом акте. Анализируются две ведущие в постсредневековой схоластике концепции ментальной речи: одна принадлежит поздним томистам, в частности, Иоанну св. Фомы (Жоану Пуансо); другая была разработана иезуитами и анализируется на примере нескольких философских текстов XVII в. Показано, что концепции поздних томистов отличаются онтологической перегруженностью и вводят дополнительные онтологические

единицы для разных функций ментального речевого акта, а также практически неизбежно ведут к репрезентативистскому пониманию отношения между мышлением и внешней реальностью. Напротив, концепции иезуитов отличаются онтологической экономностью и не дублируют множественность функций ментального акта множественностью выполняющих эти функции онтологических единиц; как таковые они предоставляют прямой когнитивный доступ к внешней реальности как теоретически правдоподобный. Благодаря этому построения иезуитов выглядят значительно менее архаичными и более привлекательными для современной философии, безусловно заслуживая дальнейшего углубленного изучения.

---

Тема мышления как внутренней речи, которая в современной философии вновь приобрела актуальность прежде всего благодаря Джерри Фодору и его концепции ментального языка, восходит как минимум к λόγος ἐνδιάθετος (вложенному, внутреннему слову) стоиков и к внутреннему слову (*verbum interius*) Августина, а также к тому трехчастному членению речи

на устную, письменную и ментальную, о котором говорит Боэций<sup>1</sup> в Большем комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании»<sup>2</sup>. Во всех этих древних текстах выражена та идея, что не только звучащее слово, призванное доносить наши мысли до собеседника и сообщать нам его собственные мысли, является в строгом смысле речью. Еще до этого звучащего выражения само выражаемое, т. е. мышление, уже осуществляется в форме первичной речи, обращенной внутри нас к нам самим: мыслить означает беседовать с самим собой, и лишь вторично эта внутренняя беседа становится явной для собеседников в звучаниях, которые они обращают друг к другу<sup>3</sup>.

Во второй половине XIII — нач. XIV вв. идея мысли как ментального слова (*verbum mentis*) и ее продуцирования как ментального речения (*dictio*) переживает расцвет в рамках психологических моделей тринитарной теологии<sup>4</sup>. Одновременно та же идея все более активно используется в собственно когнитивном дискурсе XIII в. Дискуссии поздних (XVII в.) томистов и иезуитов о ментальной речи, которым посвящена эта статья, представляют собой непосредственное продолжение размышлений и споров, восходящих к эпохе Высокой схоластики. В этом смысле важнейшей вехой служит учение Фомы о *verbum mentis* и о мышлении как *dictio*. Сколь бы значимы исторически и теоретически ни были конкурирующие концепции конца XIII — первой половины XIV в. (включая оккамистскую революцию), ведущие схоластические философы века семнадцатого апеллируют в первую очередь, а подчас исключительно, именно к св. Фоме.

Когда к этой теме в схоластике обращаются современные исследователи, они вполне естественно и ожидаемо концентрируют свои усилия главным образом на логико-семантическом аспекте ментальной речи. В этой статье, напротив, нас будут интересовать в первую очередь ее структурно-онтологические аспекты (хотя, как мы увидим при разборе концепций иезуитов, полностью абстрагироваться от семантической стороны этого феномена невозможно в принципе). Какие душевные способности и какие онтологические единицы задействованы в ментальном речевом акте? Как они активируются/продуцируются и каким образом соотносятся между собой? Какова конкретная роль, которую каждый из носителей ментальных речевых значений выполняет в реальной операции мышления как внутреннего речения? Вот те вопросы, ответы на которые мы будем искать у схоластических авторов XVII в.

1 Я не касаюсь здесь различия этих понятий в стоической философии, у Августина и Боэция.

2 Boethius, *In Perihermeneias editio secunda*, lib. I, cap. 1 (Boethius 1880, 42): «Triplex est oratio, quae in litteris, quae in uoce, quae in intellectibus est» («Речь трояка: одна заключается в письменах, другая — в звучании, третья — в понятиях»).

3 Наверно, лучшей книгой об античной и средневековой истории понятия внутренней речи остается монография Клода Паначчо: Panaccio 1999.

4 Классическая старая работа на эту тему: Paissac 1951; в новейшей литературе той же теме (с привлечением нового историко-философского материала) посвящены две монографии Рассела Фридмана: Friedman 2010; Friedman 2012.

Учитывая уже упомянутое историко-философское обстоятельство, а именно ведущее значение разработанной Фомой Аквинским концепции ментального слова для схоластов раннего Нового времени, мы выстроим наш анализ следующим образом: сначала кратко рассмотрим учение о *dictio mentalis* доминиканцев XVII в., т. е. непосредственных наследников Фомы, а затем уже обратимся к построениям иезуитов, которые отчасти совпадали во взглядах с доминиканцами, а отчасти решительно с ними расходились. В качестве примера возьмем концепцию ментальных речений доминиканца Иоанна св. Фомы (Жоана Пуансо, 1589–1644 гг.), автора одного из самых авторитетных — и лучше всего исследованных в последние годы — философских курсов<sup>5</sup> XVII в.

### ИОАНН СВ. ФОМЫ О *DICTIO MENTALIS*

Доминиканцы XVII в., и Пуансо в том числе, считали, что в мышлении участвуют четыре действующих лица. Это (1) сама когнитивная способность, (2) умопостигаемая *species impressa* (интенциональная форма, в которой закодировано содержание будущего интеллектуального акта, переданное с чувственного уровня познающей души), (3) акт интеллекта и (4) ментальное слово, оно же понятие, оно же *species expressa*. В обоснование этой структуры Иоанн ссылается на св. Фому, на то место из «*De potentia*», где Фома утверждает: «Постигающий же, постигая, может соотноситься с четырьмя, то есть с вещью, которую постигает, с умопостигаемой формой, через которую актуализируется интеллект, со своим актом интеллекта и с понятием интеллекта, которое отлично от трех предыдущих [элементов]»<sup>6</sup>.

В развитых схоластических концепциях, начиная с Дунса Скота, *dictio mentalis*, т. е. понятие, отождествлялось с актом интеллекта. Фирменным признаком томистских учений с конца XIII и до первой половины XVIII в., напротив, оставался тезис о реальном различии между производящим интеллектуальным актом и производимым внутриментальным словом-понятием (= *verbum mentis* = *species expressa*). Как только *verbum mentis* оказывается выведенным за пределы акта, сразу же возникает вопрос: не есть ли этот термин тот самый внутренний («брентановский») интенциональный объект, который тотчас в полный рост ставит перед нами проблему прямого или опосредованного когнитивного доступа к реальности? Но мы отложим этот эпистемологический вопрос и попытаемся разобраться с внутренним устройством самой четверич-

5 Ioannes a sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*. Многотомный курс Пуансо публиковался в виде отдельных томов с 1631 по 1635 гг., первое пятитомное общее издание вышло в Риме в 1637–1638 гг. Далее в ссылках на все старопечатные издания курсов философии указывается конкретно раздел *De anima*; полные названия курсов и выходные данные изданий см. в списке литературы в конце статьи.

6 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 281). Пуансо приводит точную цитату, ссылаясь на Аквината: *De potentia*, q. 8, art. 1, co: «intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem, quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus, quae quidem conceptio a tribus praedictis differt».

ной структуры. Проблему создают два ее последних элемента, точнее, их раздельность. Если акт мышления онтологически представляет собой качество, как согласно учит вся схоластическая традиция с опорой на Аристотеля, то раздельность акта и понятия создает парадоксальную ситуацию, в которой одно качество порождает другое. Как это возможно? И возможно ли тогда спасти один из главных признаков интеллектуального акта — его имманентность, которую еще Аристотель считал основным признаком отличия познавательных операций от направленных вовне физических действий?

Ключевой пункт объяснения состоит в том, что *actus intelligendi* как отличный от качества-термина есть, во-первых, действие, нацеленное на продуцирование термина (*actio tendens in fieri ad verbum ut ad terminum*), и, во-вторых, он представляет собой не категориальное действие, а действие в категории качества (*non est actio de praedicamento actionis, sed de genere qualitatis*). Именно этим обеспечивается имманентность такого «метафизического действия, функция которого... актуализировать самого действующего и таким образом остаться в нем»<sup>7</sup>. В этом кардинальное отличие от транзитивного категориального, физического действия, функция которого — быть в точном и прямом смысле «путем и движением к производимой вещи»<sup>8</sup>, переходить на нее, выходить из самого действующего. То же самое можно сформулировать иначе: категориальное действие «вливает» (*infundit*) бытие или другие реальные эффекты в *объект* действия, тогда как реальный эффект интенционального акта остается в *субъекте* действия. Следовательно, «акт интеллекта — не действие, которое есть простое и чистое причинение, не действие в категории действия, но есть качество самого действующего»<sup>9</sup>.

Стало быть, в итоге акта постижения в интеллекте имеется не одно, а два качества: качество-действие, или сам акт, и качество-термин, или понятие, оно же *verbum mentis*. Хотя качество-действие поистине производит понятие, оно производит его не так, как одна вещь производит другую (не как «путем и движением к производимой вещи»), а производит его самой актуализацией интеллекта, который потому и актуализируется, что до-определяется до постижения именно этой, а не иной вещи. Именно поэтому такое качество называется не физическим, а *метафизическим* действием, и *формально* соотносится не с произведенным понятием, а с самой внешней вещью. Еще раз: акт интеллекта *производит* понятие как ментальное слово, но *нацелен* он (интенциональной, смысловой и в этом смысле формальной нацеленностью) не на понятие,

7 Johannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 281): «...est actio metaphysica, cuius munus est... actuare ipsum operantem et sic manere in illo».

8 Johannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 281–282): «via et motus ad rem productam».

9 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 285): «Intellectio non est actio, quae sit sola et pura causalitas sicut actio de predicamento actionis, sed est qualitas ipsius operantis».

а на объект<sup>10</sup>. Поэтому акт интеллекта есть ментальное *речение*, *dictio*, которое посредством *произведенного* им внутреннего слова выражает *не произведенную* им внешнюю вещь.

И все-таки здесь остаются неясности. Откуда и почему появилось это утверждение, на первый взгляд абсолютно избыточное, что мысль есть присутствие в интеллекте *двух* качеств? То, что произведенное ментальное слово представляет собой форму-носитель смыслового содержания и — в силу этого — интенциональный образ предмета, для XVII в. есть стандартное и общепринятое утверждение, которое не требует каких-либо дополнительных обоснований. Следовательно, проблематичность концепции Иоанна св. Фомы сосредоточена именно в том, что он называет актом: в действии-качестве. Зная это, он проводит обстоятельное, «под лупой», исследование этого члена четверичной структуры. Попробуем, повторно проговаривая самые трудные моменты, восстановить ход его мысли с конца, а именно с того утверждения, что акт интеллекта, *intellectio*, есть речение, *dictio*.

Начнем с того, что при видимом утверждении тождества этих двух обозначений (*intellectio* и *dictio*) их все-таки два. Какой точный смысл вкладывает в них Пуансо? На этот вопрос он отвечает точной цитатой из св. Фомы: «Акт мышления (*intelligere*), — говорит Фома в «Сумме теологии», — подразумевает только отношение (*habitudo*) к мыслимой вещи. В нем не подразумевается никакого момента происхождения, но только некое оформление в нашем интеллекте, поскольку наш интеллект актуализируется через форму мыслимой вещи... Акт высказывания же подразумевает главным образом отношение к слову-понятию (букв. «зачатому слову», *verbum conceptum*. — Г. В.), ибо изречь есть не что иное, как произносить слово»<sup>11</sup>. Следовательно, резюмирует

10 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 281–282): «Dico SECUNDO: Intellectio etiam ut distinguitur a conceptu producto, non est actio de praedicamento actionis, sed de genere qualitatis. Itaque est actio metaphysica, cuius munus est per modum actus ultimi et secundi actuare ipsum operantem et sic manere in illo, non autem se habere praecise ut via et motus ad rem productam; sicque actio metaphysica de se et formaliter solum respicit pro termino obiectum, non productum, licet secundario non repugnet producere» («Я утверждаю, во-вторых: акт интеллекта как отличный от произведенного понятия есть акт не в категории действия, а в категории качества. Следовательно, он есть метафизическое действие, функция которого — по способу предельного второго акта актуализировать самого действующего и таким образом остаться в нем, но не выступать именно путем и движением к производимой вещи. Итак, метафизическое действие само по себе и формально соотносится как с термином с непроизведенным объектом, хотя вторичным образом ему [акту] не противоречит производить»).

11 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 284): «Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, decere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum, nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum». Вот это цитируемое место, которое для ясности мы приводим здесь, как и в переводе, в более полном виде: Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 34, art. 1, ad 3 (Thomas Aquinas 1888, 366): «Nam *intelligere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei

Пуансо, эти два обозначения подразумевают два разных отношения, коими акт интеллекта соотносится, во-первых, с вещью и, во-вторых, с понятием. Речение есть внутреннее «произнесение», т. е. продуцирование, ментального слова, тогда как собственно *intelligere* подразумевает только направленность на объект:

Акт речения отождествляется с актом мышления... С другой стороны, актуальное речение полагает некую соотнесенность в акте мышления, помимо самой сущности акта. Ибо акт мышления (*intellectio*) сам по себе не выражает отношения продуцирования и соотносится с термином не как с произведенным, а как с познанным. Акт речения же соотносится с термином как высказанным, или произведенным<sup>12</sup>.

Итак, мы имеем, согласно Пуансо, одну реальность — акт интеллекта в широком смысле (*intellectio*), которая связана двумя разными отношениями с двумя разными терминами: как мышление (*intellectio* в узком смысле) он связан с внешней вещью как познанной; как ментальное речение он связан с внутренним словом-понятием как произведенным («высказанным»). Или: одна реальная сущность акта заключает в себе две *formalitates*, т. е. два формальных свойства, формальных признака, обозначенных как *intellectio* и *dictio*: первый есть соотнесенность с внешним объектом как интеллектуально достижимым, второй — соотнесенность с внутренним словом как производимым в реальное бытие. Понятно, что внешняя вещь и внутреннее слово — две разные реальности, это не вызывает вопросов. Прочие отношения в этом узле требуют дальнейшего распутывания. Поэтому поставим к учению Иоанна св. Фомы следующие вопросы: как соотносятся *intellectio* и *dictio*? Чем они производятся? Что представляет собой акт интеллекта как действие и как качество? Каково различие между качеством-*intellectio* и качеством-*verbum*? И главное: для чего потребовалось различить эти два качества, возведя с этой целью всю эту громоздкую концептуальную конструкцию?

Во-первых, каково онтологическое отношение между этими двумя формальностями одной онтологической единицы, *entitas*, — мышлением и речением? Направленность на объект — абсолютно неотъемлемый признак интеллектуального акта. Такая направленность возможна и без реального продуцирования понятия, а именно в Боге. Но внутреннее речение, внутреннее произведение понятия, немислимо отдельно от акта мышления: нельзя произвести понятие, не мысля при этом выраженного в нем объекта. Следовательно, налицо признак модального отношения: *intellectio* есть абсолютная *entitas*,

---

intellectae... Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud *dicere* quam proferre verbum».

12 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 284): «Dicere identificatur cum intellectione, quia ut probavimus, non est actio distincta et seorsum ab illa. Ex alia parte actualis dictio ponit aliquam habitudinem in intelligere praeter ipsam substantiam intellectionis, quia intellectio de se non dicit habitudinem productivi nec respicit terminum ut productum, sed ut cognitum, dicere autem respicit terminum ut dictum seu ut productum».

а *dictio* — неотделимый от нее модус<sup>13</sup>. Между этими двумя формальностями, *intellectio* и *dictio*, существует не отношение реального причинения, как между вещью и вещью, а отношение формального обоснования: некто внутренне речет не потому, что действие мышления есть *причина* (*causa*) продуцирования внутреннего слова, а потому, что мышление есть *основание* (*ratio*) формальности речения.

Это означает, во-вторых, что действие мышления и действие речения в реальности — одно. То есть: акт интеллекта и продуцирование слова, будучи одной реальностью, производятся одним и тем же действием, не двумя. С одной стороны, *intellectio* производится тем, что происходит, эманурует из интеллекта, доопределенного напечатленной интенциональной формой (*species impressa*). Акт мышления — не результат другого, отличного от него действия: это было бы и логически абсурдно (ибо означало бы бесконечный регресс), и неверно онтологически, потому что подразумевало бы транзитивное физическое действие, что не соответствует природе интенциональных актов и критерию их витальности как строго имманентных. Эманация из интеллекта означает здесь не что иное, как просто актуализацию, переход из ближайшей потенции в акт. *Intellectio* есть просто актуальность интеллекта. С другой стороны, понятие-*verbum* есть продукт интеллекта, причем, естественно, не поскольку интеллект пребывает в потенции, а поскольку он пребывает в акте. Но то, что стоит, как актуальность, между производящим и произведенным, есть само производящее действие. Эта актуальность, как только что было показано, есть акт мышления; следовательно, он и будет тем действием, которым производится внутреннее слово. Таким образом, интеллектуальный акт, *intellectio*, обладает двойной продуктивностью: он эманурует из интеллекта, тем самым как бы производя себя, и он производит слово-понятие<sup>14</sup>.

13 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 284–285): «Iste autem respectus seu habitudo aliquis modus est. Potest etiam separari ab intellectione, licet non e contra, ut in visione beata secundum sententiam probabilem non generatur verbum, et in divinis intellectio prout in Filio et Spiritu Sancto non producit Verbum. Ergo reperiuntur signa distinctionis modalis, quia dictio numquam potest esse sine intellectione, bene tamen intellectio sine dictione, distinguuntur ergo istae formalitates, quatenus intelligere respicit obiectum ut praecise intelligibiliter attingendum, dictio autem ut productivum, et ponendo in esse ipsum verbum» («А это отношение, или соотносительность (речения с термином. — Г. В.), есть некий модус. Он еще может быть отделен от интеллектуального акта, но не наоборот: так, в блаженном видении, согласно вероятному суждению, слово не порождается, и в божественном мышлении, имеющем место в Сыне и Святом Духе, не производится Слово. Следовательно, здесь обнаруживаются признаки модального различия, ибо речение никогда не может быть без постижения, а постижение вполне может быть без речения. Следовательно, эти формальности различаются, поскольку мышление соотносится с объектом именно как с мыслительно достижимым, а речение — как с производимым и полагает само слово в бытие»).

14 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 284): «Si verbum procedit mediante intellectione, non procedit mediante illa ut virtute et actu primo producentis, ergo ut mediante actione productiva, quia illud, quod se habet ut actus secundus inter producens et productum, est ipsamet actio productiva, sive formaliter sive eminenter. Unde constat, quod

Это рассуждение, которым Пуансо демонстрирует единственность действия, в то же время объясняет и то, что *intellectio* есть не категориальное действие, а действие-качество. Отсюда, в-третьих, следующий вопрос: что это за качество?

Отвечая, Иоанн св. Фомы указывает на различие «обычных» качеств и качеств-действий. «Обычное» качество не есть *operatio*; оно проистекает (*emanat*) из сущности как ее собственный атрибут (*passio*). Но имеется и другое качество: «качество, которое есть операция и второй акт» и которое «именно потому, что оно есть имманентный второй акт, по преимуществу обладает силой транзитивного действия»<sup>15</sup>. Оно эманурует не как атрибут субъекта, «а способом, каким эмануруют действия»<sup>16</sup>, т. е. не через другое действие.

В самом деле, в модальной онтологии схоластов томистской ориентации, где одни модусы производятся другими (например, модус соединения производится модусом действия), само действие есть такой модус, который уже не может быть произведен чем-то другим, иначе бесконечный регресс неизбежен. И если такое качество, как интеллектуальный акт, проистекает из интел-

---

ipsamet intellectio, licet sit qualitas, tamen quia habet rationem actus secundi et ita eminenter est actio productiva, de se habet procedere a suo principio eo modo, quo procedit actio, scilicet per modum emanationis, non per actionem mediam superadditam» («Если слово исходит через интеллектуальный акт, оно исходит через него не как производящего виртуально и в первом акте (т. е. не как пребывающего в потенции. — Г. В.); следовательно, как через производящее действие — формально либо эминентно. Отсюда следует, что сам интеллектуальный акт, даже будучи качеством, однако имея характер второго акта (т. е. будучи актуальным. — Г. В.) и потому эминентно представляя собой производящее действие, сам по себе должен исходить из своего начала тем способом, каким исходит действие, то есть способом эманации, а не через дополнительное промежуточное действие»). Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Joannes a sancto Thoma 1654, 289–290): Во-первых, «esto intellectio et verbum sint distinctae qualitates, non sequitur debere produci diversa actione; eadem enim actio potest habere plures terminos inadaequatos et inter se ordinatos. Secundo addimus intellectionem esse qualitatem per modum actus secundi et operationis, et ita esse virtualiter seu eminenter productivam; unde et quia operatio est, exit emanando a suo principio non per aliam actionem, et quia virtualiter productiva est, non per aliam actionem, sed per se producit verbum, quia per se est expressiva» («пусть даже интеллектуальный акт и слово суть разные качества, отсюда не следует, что они должны производиться разным действием: ведь одно и то же действие может иметь несколько неадекватных и упорядоченных между собою терминов. Во-вторых, мы также утверждаем, что акт интеллекта есть качество в модусе второго акта и операции, а стало быть, что он эминентно обладает продуктивностью и силой. Отсюда, поскольку он есть операция, он исходит из своего начала через эманацию, не через иное действие; а поскольку он продуктивен как обладающий силой, он производит слово не иным действием, а через себя, ибо через себя экспрессивен»).

- 15 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Joannes a sancto Thoma 1654, 287): «...qualitas, quae est operatio et actus secundus... hoc ipso, quod est actus secundus immanens, eminenter habet vim actionis transeuntis».
- 16 *Ibid.*: «Nec dicitur emanare tamquam propria passio, sed ad modum, quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione» («И называется эманурующим не как собственный атрибут, а способом, каким эмануруют действия, ибо они исходят не через посредство другого действия»).



лекта по типу действия, значит, оно проистекает само по себе и в этом смысле как бы производит само себя. Это одна сторона его продуктивности, уже описанная у Пуансо; другая же состоит в том, что такое качество, эмануруя как действие, не нуждается в другом действии, чтобы произвести «обычное» качество: ведь «оно само есть акт, или операция, и по отношению к качеству, которое не есть акт, выступает как действие»<sup>17</sup>.

Итак, *intellectiones* суть качества, обладающие описанной выше двойной продуктивностью. Онтологическая природа этих особых единиц сущего заслуживает более подробного описания, потому что именно она выступает природным основанием собственно когнитивных функций интеллектуальных актов. Соответственно, таков наш четвертый вопрос. Принципиальный момент состоит в том, что действия-качества суть не дефектные *actiones* в сравнении с «настоящими» категориальными действиями, а, наоборот, действия более совершенные и потому свойственные только высшим, познающим и мыслящим, творениям:

Это действия, характеризующиеся не несовершенством, то есть движением, а действия совершенные, и поэтому у них не должно недоставать того совершенства актуальности, через которое они сами собой эмануруют из деятеля. Ибо это имеет основанием не несовершенство, выраженное в движении, а саму сущность второго акта<sup>18</sup>.

Несовершенство категориального действия, связанного с движением, имеет то же основание, что и вообще несовершенство последних шести аристотелевских категорий, либо сводимых схоластами к внешним именованию, либо, как у Пуансо, в своем именовании так или иначе зависимых от чего-либо внешнего: в случае действия подразумевается зависимость от соотносительности с категорией претерпевания, а в случае именования действующим — зависимость от соотносительности с претерпевающим. Поэтому «для того, чтобы некоторое действие принадлежало к этой категории, необходимо, чтобы по отношению к субъекту имело место изменение или движение, а по отношению к эффекту — чистая и простая причинность, направленная на него»<sup>19</sup>. Не таковы действия-качества:

Если же некоторая операция или второй акт сам по себе требуется не только для произведения эффекта, но и после его произведения остается в самом действующем и придает совершенство ему, а не только объекту операции, то такой второй акт превосходит категориальное действие, требующееся не ради

17 *Ibid.*: «...ipsa actus seu operatio est, et ad qualitatem, quae actus non est, datur actio».

18 *Ibid.*: «Licet enim non sint actiones cum imperfectione, quae est motus, sunt tamen actiones perfectae, et ideo non debent carere illa perfectione actus secundi, qua seipsa emanat ab agente; hoc enim non fundatur in imperfectione motus, sed in ipsa ratione actus secundi».

19 *Ibid.*: «Quare ut aliqua actio sit de hoc praedicamento, oportet, quod respectu subiecti sit mutatio seu motus et respectu effectus sit pura et mera causalitas ordinata ad ipsum».

себя, а ради эффекта и как путь к нему, и принадлежит к категории качества, ибо актуализирует и определяет субъект<sup>20</sup>.

Будучи такой совершенной операцией, интенциональный акт совмещает в себе силу причинения и характеристику качества: он не прекращается с продуцированием следствия, а остается в действующем, подчиняя и произведенное следствие, и самого себя тому, чтобы придать большее совершенство действующему субъекту. Соответственно, вызванное им изменение в субъекте будет «как бы метафизическим изменением, то есть актуализацией (букв. «приведением первого акта ко второму». — Г. В.), а не физическим изменением, состоящим в разрушении одной формы в субъекте и полагании другой»<sup>21</sup>.

Интерпретировав указанным образом онтологическую сущность интенционального акта, Иоанн св. Фомы так распределяет его функции как реальной единицы сущего: по отношению к субъекту он ведет себя как качество, повышающее совершенство субъекта, а по отношению к ментальному слову-понятию — как производящая причина. Или: в первом аспекте он предстает как *intelligere* в узком смысле, а во втором — как *dicere*. Но если в самом акте эти две формальности различаются как «вещь» и ее модус, то акт и произведенное им понятие различаются, согласно Пуансо, «как вещь и вещь»<sup>22</sup>, т. е. как две разные онтологически полноценные реальности, два разных абсолютных качества. Почему?

Ответ на этот пятый — последний и главный — вопрос нужно искать у Пуансо там, где он переходит к собственно репрезентативной, интенциональной стороне этих качеств. Основание реального различия он видит в том, что акт и понятие, *intellectio* и *verbum*, суть два разных и не сводимых друг к другу способа делать объект присутствующим для познающего субъекта — или, что то же самое, два разных вида *манифестирующего бытия (esse manifestativum)*. Дадим высказаться самому философу:

[Ментальное] слово манифестирует, репрезентируя; акт интеллекта манифестирует, выполняя операцию и познавая. Слово именуется знанием тер-

20 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 287–288): «Quodsi ratione sui operatio aliqua seu actus secundus quaeritur nec propter effectum producendum tantum, sed etiam producto effectu manet et perficit ipsum operantem, et non solum operatum, talis actus secundus excedit praedicamentum actionis, quae non quaeritur propter se, sed propter effectum et ut via ad illum, sed est de praedicamento qualitatis, quia subiectum actuat et qualificat».

21 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 288): «Ad id, quod dicitur etiam in intellectione inveniri mutationem, respondetur, quod invenitur mutatio quasi metaphysica, id est reductio actus primi ad secundum, non autem physica, quae consistit in corruptione unius et positione alterius formae in subiecto».

22 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 284): «Dico quarto: «Intelligere et dicere differunt ut res et modus, intelligere autem et verbum differunt sicut res et res» («Я утверждаю, в-четвертых: мышление и речение различаются как вещь и модус, а мышление и слово различаются как вещь и вещь»).

минативно, то есть по способу термина, в котором заключается знание, а не формально и по способу операции... Но манифестирующее и выражающее (*expressivum*) бытие по способу репрезентации или по способу операции и акта — различны. Первое из них выражает характеристику образа и подобия как выраженная и высказанная вещь; второе же выражает характеристику актуальности и направленности на объект как познанный, делая его присутствующим не по способу подобия, а достигая его в витальном акте и познавая репрезентированный объект в самой операции, то есть актуализации<sup>23</sup>.

Итак, в нашем человеческом мышлении или постижении, как оно осуществляется фактически, участвуют два способа манифестации объекта: первый способ — через витальное произведение реального качества, которое отображает в себе смысловое содержание объекта и тем самым делает его присутствующим; второе — актуация, или актуализация, интеллекта и *тем самым* его нацеливание на объект, и *тем самым* постижение объекта. Как эти два способа манифестирования сопрягаются в фактическом постижении? *Verbum* служит тем средством, которое обеспечивает достижимость и выраженность предмета; *intellectio* — тем средством, которое через метафизическое изменение в самом интеллекте (его переход в актуальное состояние) делает его *направленным* на ставший достижимым предмет, в результате чего предмет оказывается достигнутым и постигнутым, а интеллект — постигшим.

При этом тот факт, что наше мышление и познание должно быть витальным физически, т. е. осуществляться по способу имманентного исхождения и реального продуцирования, обусловлен только нашей тварностью и материальностью. По словам Иоанна, «чтобы схватывание было витальным, оно предполагает и требует характеристики исхождения в нас, в коих витальный акт есть операция, добавочная (*superaddita*) к потенции и витально из нее исходящая; в Боге же акт мышления не добавочен к интеллекту и не исходит из него, в противном случае он отличался бы от него реально»<sup>24</sup>. Отсюда конечный вывод Иоанна св. Фомы о сущности интеллектуального акта — не о фактической его структуре в тварном познающем субъекте, а о той сущности

23 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 290): «Ad confirmationem respondetur verbum manifestare repraesentando, intellectionem autem manifestare operando et cognoscendo, et verbum dicitur notitia terminative seu per modum termini, in quo fit notitia, non formaliter et per modum operationis... Differt autem esse manifestativum et expressivum per modum repraesentationis vel per modum operationis et actus. Quorum primam dicit rationem imaginis et similitudinis tamquam res expressa et dicta, secundum autem dicit rationem actus ultimi et tendentiae ad obiectum ut cognitum, non faciendo illud praesens per modum similitudinis, sed praesens factum vitali actu attingendo et operatione ipsa seu actu ultimo repraesentatum obiectum cognoscendo».

24 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 285): «ut (apprehensio) vitalis sit, rationem processionis supponat et requirat in nobis, in quibus vitalis actus est operatio superaddita potentiae et ab illa vitaliter emanans; in Deo autem intelligere non est superadditum intellectui nec procedit ab illo, alias distingueretur ab illo realiter».

в предельно собственном смысле, которая объединяет формальные свойства любого мышления, от человека и до Бога:

Основная характеристика акта мышления как такового есть не исхождение и происхождение от того, кто выполняет операцию, а сама актуация, которая в роде интеллигибельного конституирует интеллект во втором акте как сопряженный с самим объектом, то есть интенционально и интеллигибельно направленный на него<sup>25</sup>.

Теперь мы можем подвести итоги. Во-первых, бросается в глаза, насколько громоздка вся концепция Пуансо и насколько явно забота о ее онтологической устойчивости преобладает над собственно интенциональным аспектом ментального речения. Здесь сказывается общая слабость и неразработанность логико-метафизического аппарата дистинкций, характерная для доминиканского томизма в целом. Сам Фома знал два положения этого тумблера: реальное различие/различие в разуме. Его менее гениальных последователей этот простейший выбор очень быстро приводил к решению, представлявшему собой уступку естественной склонности нашего ума: трактовать различия в понятиях как реальные, а реальные различия как различия между вещью и вещью. Результатом становились громоздкие конструкции, подобные представленной у Иоанна св. Фомы, где всякое различие, большее, нежели различие имен, побуждало констатировать наличие разных *res* и умножать количество реальных *entitates*. Исключением у Пуансо выглядит одинокое модальное различие, прочерченное между актуацией интеллекта и продуцированием слова; но это расщепление *actus intelligendi*, истолкованное таким образом, что его результатом стало утверждение одного действия, но двух реальных отношений и двух реальных качеств, этим действием произведенных, скорее усугубило, нежели устранило те затруднения, которые присутствовали уже в исходной концепции Аквината. В самом деле, позицию самого Фомы чаще всего представляют (например, иезуиты) более логичной и элегантной<sup>26</sup>. В их интерпретации *actus intelligendi* у Фомы есть просто действие, которое было бы обычным категориальным действием, если бы произведенный им термин, *verbum mentis*, не оставался в том же субстрате интеллекта, коим было произведено действие. Этим достигались сразу две цели: во-первых, обеспечивалась имманентность действия; во-вторых, произведенное ментальное слово, оно же качество, принималось в интеллект и тем самым актуализировало его, делало актуально мыслящим. Расщепив *actus intelligendi* Фомы на действие-качество, которое актуализирует интеллект, но не имеет симметричного ему

25 *Ibid.*: «Quare principalis ratio intellectionis, ut intellectio est, non est ipsa egressio seu origo ab operante, sed actuatio ipsa, quae in genere intelligibili constituit intellectum in actu secundo coniunctum ipsi obiecto seu tendens ad illud intentionaliter et intelligibiliter».

26 У нас нет здесь никакой возможности вступать в обширный и бесконечный спор о том, каково «на самом деле» было учение Фомы.

претерпевания-*passio*<sup>27</sup>, и на физическое действие продуцирования слова, Пуансо добился странного эффекта: реального разделения актуации и репрезентации. У него интеллект актуализируется качеством, которое само ничего не репрезентирует, а только нацеливает интеллект на внешний объект, тогда как репрезентируется объект другим, реально отличным от первого, качеством, которое, однако, ничего не актуализирует. Как такая конструкция может работать, остается неясным.

Во-вторых, к предложенной Иоанном концепции можно предъявить ту же претензию, какую издавна предъявляют к учению о *verbum* самого Фомы: поскольку слово-понятие выведено за пределы акта интеллекта и представляет собой его реальный продукт, противостоящий акту как отдельная вещь, почти невозможно избежать трактовки этого слова как внутреннего интенционального объекта, стоящего между познающим субъектом и предметом познания. Именно так его интерпретировали некоторые философы XVII в., и так же склонны понимать его многие современные исследователи: долголетние научные дискуссии на тему репрезентативизма или прямого реализма Фомы, видимо, никогда не увенчаются приходом к общему согласию ввиду сомнительности самой обсуждаемой позиции<sup>28</sup>. Можно дать удовлетворительное историческое объяснение тому, почему для самого Фомы вопрос прямого реализма был неактуальным или, во всяком случае, не первостепенным, но нельзя произвольно устранить противоречия из того учения о *verbum mentis* (в когнитивно-психологическом контексте), которое он создал фактически.

Неудивительно, что столь тяжеловесная, анахроничная и внутренне противоречивая концепция позднего томизма не принималась иезуитами, которые и здесь, и в других областях позволяли себе отступать от самого Фомы, когда считали это необходимым, а к его наследникам и вовсе относились без пиетета. Не случайно генеральная конгрегация Общества Иисуса в 1645 г. прямо провозгласила, что члены Общества не обязаны следовать учениям томистов<sup>29</sup>. Со своей стороны, у доминиканцев, с их охранительной позицией, вызвали раздражение вольности иезуитов, причем эта неприязнь подчас принимала форму личных конфликтов разной степени ожесточенности — от применения некорректных приемов в дискуссии до прямого доносительства.

27 Joannes a Sancto Thoma, *De anima*, q. XI, art. 1 (Ioannes a sancto Thoma 1654, 282): «Intellectio autem per se et formaliter non infert passionem, sed tanto perfectior est, quanto minus pendet ab immutatione et passione...» («Акт интеллекта сам по себе и формально не влечет за собой претерпевания, но тем совершеннее, чем менее зависит от изменения и претерпевания...»).

28 К дискуссиям вокруг репрезентативизма/прямого реализма у Фомы см., напр.: Panaccio 2001 (доказывается репрезентативизм Фомы); Pasnau 1997, 195–219 (доказывается если не буквально прямой реализм Фомы, то, во всяком случае, явно большая близость к нему, чем к противоположной позиции); Stump 2005, 244–276 (прямой реализм).

29 См.: Giménez 2003, 21.

Рассмотрев концепцию ментального речения одного из самых влиятельных доминиканских философов-томистов XVII в., мы можем теперь обратиться к учениям иезуитов о *dictio mentalis*.

## ИЕЗУИТЫ О МЕНТАЛЬНОЙ РЕЧИ

### 1. Онтология внутренних речений

Главное отличие иных позиций в решении структурной проблемы *intellectio* состояло в том, что акт интеллекта в них представлялся *одним* качеством, а его термин входил во *внутреннюю* структуру акта. Акт мог мыслиться простым или сложным, и если сложным, то сложным физически или метафизически, но это всегда одна цельная реальность. Это сразу меняет всю картину: последовательные акты мышления и постижения уже не сопровождаются продуцированием в интеллекте «вещей», внеположных актам, не отягощаются добавочными онтологическими элементами, а фокус внимания философов-когнитивистов перемещается на собственно смысловые отношения в порождении ментальных слов. Приняв это во внимание, мы можем без труда увидеть как те моменты, в которых иезуиты соглашались с доминиканцами в понимании ментального речения, так и те, где они с ними расходятся.

Это различие вполне очевидно уже у Франсиско Суареса, в тексте «Комментария к трактату *О душе*», восходящем к ранним философским лекциям семидесятых годов XVI в. Отталкиваясь от того же места из «Суммы теологии» св. Фомы, из которого будет исходить Пуансо, Суарес суммирует: согласно Фоме, дело выглядит так, что *intelligere* и *dicere* — не одно и то же, потому что *intelligere* подразумевает только смысловую соотнесенность с мыслимой вещью, ее «голое схватывание» (*nuda apprehensio*), тогда как *dicere* подразумевает также порождение ментального слова. На этот тезис Фомы Суарес отвечает, что различие между *intelligere* и *dicere* чисто концептуально и зависит от того, в каком значении берутся эти термины. Возможны три варианта: если под *intelligere* понимать мышление как продуцирование ментальных репрезентаций, то два термина формально будут означать одно и то же; и если *dicere* понимать как ментальное «зачатие» (конципирование), они тоже будут означать одно и то же. И лишь в одном значении они будут различаться как продуцирование и его результат: если под *intelligere* понимать сам акт, через который интеллект принимает именование познающего, т. е. саму направленность на объект. И только в этом смысле, по мнению Суареса, нужно понимать св. Фому в указанном выше месте<sup>30</sup>. Что же касается термина-слова, произведенного во внутреннем продуцировании, он будет лишь модально отличаться от самого действия<sup>31</sup>, но никоим образом не составит отдельной абсолютной «вещи».

30 См.: Franciscus Suárez, *De anima*, lib. III, cap. V, § 20 (Suárez 1991, 122).

31 Franciscus Suárez, *De anima*, lib. III, cap. V, § 4 (Suárez 1991, 119): «Per omnem actionem cognoscendi terminus producitur illi intrinsecus, ac modaliter tantum ab ea distinctus» («Любым

Общий подход Суареса — сводить различие между *intelligere* и *dicere* к чисто концептуальному, или ментальному, различию (*distinctio rationis*) и разделять или отождествлять мышление и внутреннее речение в зависимости от того, какой аспект интенционального акта мы ходим подчеркнуть, — этот подход обнаруживается и у других авторов. Например, у Комптона Карлтона читаем:

Речение иногда означает почти то же, что репрезентировать объект... Иногда же речение берется в смысле продуцирования этого качества — ментального слова, и если оно берется таким способом, каким и берется обычно, то мышление имеет более широкое значение, нежели речение... так, изрекать означает мыслить не как угодно, но мыслить, производя свое мышление. Речение включает в себя одновременно физическое и интенциональное действие<sup>32</sup>.

Отсюда следует, что различие между *intelligere* и *dicere* — это вопрос слоупотребления и вопрос различения аспектов в единой реальности. Можно представить то и другое как интенциональное продуцирование или как интенциональное репрезентирование, и тогда *intelligere* и *dicere* совпадут; а можно по аналогии с устным словом акцентировать именно в *dicere* момент реального «произнесения», и тогда они будут различаться. Но поскольку основное назначение ментального слова — не просто оформлять интеллект, но репрезентировать объект, будучи его интенциональным образом-подобием, постольку действие репрезентирования приоритетно для сущности ментального речения, а в этом значении *dicere* совпадает с *intelligere*.

Согласно Хуану Хуанису де Эчаласу, «действовать интенционально, или (как это называют другие) грамматически, означает формально выражать и интенционально репрезентировать объект». В Боге невозможно физическое действие, но «Бог через свое божественное мышление действует интенционально, или грамматически, ибо интенционально репрезентирует объекты»<sup>33</sup>. Приоритет интенционального действия и вторичность действия физического в ментальном речении Эчалас поясняет через анализ прямого и косвенного (денотативного и коннотативного) значений терминов *intelligere* и *dicere*:

Тварный акт мышления есть формально ментальное слово согласно тому, что слово означает прямым значением, а не согласно тому, что оно означает кос-

---

познавательным действием производится термин, внутренний для него и отличный от него лишь модально»).

- 32 Th. Compton Carleton, *De anima*, disp. XXII, sect. 5, §§ 10–11 (Compton Carleton 1649, 544): «Dicere aliquando idem fere est quod repraesentare obiectum... Aliquando vero dicere sumitur pro producere qualitatem illam, et verbum mentis, et si hoc modo sumatur, ut communiter sumitur, latius patet intelligere quam dicere... Dicere ergo non est intelligere utcumque, sed intelligere producendo suam intellectionem, includitque actionem physicam simul et intentionalem».
- 33 J. Juaniz de Echaz, *De anima*, disp. XV, cap. IV, § 28 (Juaniz de Echaz 1654, 642): «Agere intentionaliter, seu (ut alii vocant) grammaticaliter est formaliter exprimere, ac repraesentare intentionaliter obiectum, et ideo Deus per suam divinam cognitionem intentionaliter, seu grammaticaliter agit, quia intentionaliter obiecta repraesentat».

венно. Ибо в прямом значении слово означает сам акт мышления, а косвенно включает выражающее (*expressivam*) действие интеллекта, которое формально не заключается в акте мышления — ни прямо, ни косвенно. В самом деле, акт мышления есть только некий формальный образ и интеллектуальная репрезентация объекта, в отвлечении от того, выражается ли она говорящим или нет. Поэтому мышление как мышление, взятое отграниченно, формально не включает в себя действия<sup>34</sup>.

Как видим, в таком подходе денотаты этих двух терминов — репрезентировать объект в интенциональном образе — совпадают, отличие лишь в том, что *dicere* включает в себя коннотацию произведенности этого образа самим мыслящим. Можно сказать по-другому: производя ментальное слово, интеллект «произносит» его для самого себя, чтобы именно себе представить смысловое содержание объекта. Поэтому концептуальное отличие *dicere* от *intelligere*, взятых в том суженном значении, в каком они различны, состоит в том, что *intelligere* есть «просто» формальная репрезентация объекта, а *dicere* есть репрезентация плюс ее автокоммуникативное «высказывание», обращенное к самому мыслящему интеллекту и его субъекту. Однако реально это абсолютно одно и то же: «В тварном мыслящем существе, — говорит Себастьян Искьердо, — когда оно ментально речет к самому себе, нет ничего, чем бы ему внутренне манифестировался объект, кроме самого когнитивного акта... Следовательно, помимо когнитивного акта, в нас нет ничего, что обладало бы характеристикой ментального слова»<sup>35</sup>. Тем самым вопрос о реальном продуцировании двух качеств и о различии актуализирующего и репрезентирующего качеств был закрыт.

## 2. Термин или объект?

Решив для себя проблему онтологии ментального речения, философы-иезуиты концентрируют внимание на его главной, интенциональной стороне. Итак, в своей интенциональной сущности ментальное высказывание «означает формально репрезентировать объект и производить его слово. Причем объект не может быть высказан, если не репрезентируется формально посредством речения»<sup>36</sup>. Такие формулировки опасно близки к тому, чтобы быть

34 J. Juaniz de Echaz, *De anima*, disp. XV, cap. V, § 37 (Juaniz de Echaz 1654, 645): «Respondeo, intellectionem creatam esse formaliter verbum mentis secundum id, quod verbum dicit in recto, non vero secundum id, quod verbum dicit in obliquo, nam verbum dicit in recto ipsam intellectionem, et in obliquo includit actionem intellectionis expressivam, quam ipsa intellectio formaliter in recto, aut in obliquo non claudit; intellectio enim est tantum formalis quaedam imago, ac repraesentatio intellectualis obiecti praescindendo ab eo, quod a dicente exprimat, vel non exprimat: ac proinde ut intellectio praecise actionem formaliter non includit».

35 Sebastian Izquierdo, *Pharus scientiarum*, tract. I, disp. II, q. 1, num. 27 (Izquierdo 1659, 53): «Nihil est, quo intelligenti creato, dum sibi mentaliter loquitur, interius manifestetur obiectum, nisi cognitio... ergo nihil est praeter cognitionem, quod habeat in nobis rationem verbi mentalis».

36 P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 1, § 72 (Hurtado de Mendoza 1624, 543): «Dicere est repraesentare formaliter obiectum, et facere illius verbum. Nec obiectum dici potest, quin dictione formaliter repraesentetur».



понятыми как утверждения о продуцировании внутреннего интенционального объекта, который был бы репрезентацией и ментальным словом. Поэтому первое, что спешат сделать наши авторы, — это опровергнуть такое смешение. Ближайшим и предварительным средством для этого служит анализ соответствующей терминологии и характера деноминаций. Например, Уртадо так проводит различие:

С тем, что мыслить означает производить внутренний термин и репрезентацию объекта, соглашаюсь; то, что это означает производить сам репрезентированный объект, отрицаю. Отсюда мыслить означает производство внутреннего слова, но не объекта. Это подтверждается тем, что [производящее] действие придает внутреннему термину именованию произведенного, но не именованное познанного<sup>37</sup>.

О том же пишет Жорж де Род: «Ментальное слово, репрезентирующее объект, не означает произведенности самого объекта»<sup>38</sup>; или Игнасио Пейнадо: «Акт интеллекта, который есть продуцирование слова, рекомого через этот акт, есть не продуцирование вещи, репрезентированной словом, а только продуцирование самой формальной репрезентации»<sup>39</sup>. Ментальное высказывание, как и высказывание устное, двойственно, но в разных смыслах: с одной стороны, им высказывается, т. е. производится, само слово как физическая сущность; с другой стороны, им высказывается, т. е. выражается и репрезентируется в интенциональном образе, сам предмет<sup>40</sup>. Но это не означает продуцирования внутреннего объекта как того, на что непосредственно *направлен* акт. В противоположность позднему томизму, с которым здесь полемизируют иезуиты, у них этого и не может быть, потому что *verbum mentis* есть внутренний компонент самого акта или просто сам акт как таковой.

Различие между ментальным словом и объектом отображается на уровне деноминаций. Если *verbum mentis* продуцируется, а объект познается, то все обозначения, идущие от производящего акта (например: «производиться», «порождаться» и т. п.) будут относиться только к внутреннему термину и придавать ему внутреннее именование; а все чисто интенциональные обозначения, вроде «познаваться», «схватываться», «мыслиться», будут

37 P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 76 (Hurtado de Mendoza 1624, 544): «Intelligere est agere termini intrinseci, et repraesentationis obiecti, concedo; est agere ipsius obiecti repraesentati, nego. Unde intelligi est agi verbi interni, non vero obiecti. Ad probationem respondetur, actionem tribuere termino intrinseco denominationem acti, non vero cogniti».

38 Georges de Rhodes, *De anima*, lib. II, disp. XV, q. IV, sect. I, § 2, C (De Rhodes 1671, 424): «Verbum mentis repraesentans obiectum, non est agi obiectum ipsum».

39 Ignatius Franciscus Peinado, *De anima*, lib. II, disp. II, sect. III, § 23 (Franciscus Peinado 1698, 271): «Intellectio, quae est productio verbi, quod per ipsam dicitur, non est productio rei repraesentatae per verbum, sed praecise productio repraesentationis formalis ipsius».

40 См., напр.: Georges de Rhodes, *De anima*, lib. II, disp. XVIII, sect. IV, §. 1, B (De Rhodes 1671, 513).

прилагаться только к внешнему объекту как его внешние именованья. Но есть группа обозначений, которые могут относиться и к ментальному слову, и к объекту, и это именно такие термины, которые связаны с двойным смыслом «высказывания»: «говориться», «изображаться», «изрекаться», «выражаться» и т. п. Их называют *смешанными именованьями*, или смешанными деноминациями (*denominationes mixtae*): в физическом смысле они прилагаются к физически производимому термину акта и деноминируют его внутренне, в интенциональном смысле они прилагаются к объекту и деноминируют его внешне<sup>41</sup>. Употребляя такие обозначения, нужно всякий раз четко различать их референты и характер деноминаций, чтобы не смешивать внутренний термин и внешний объект. Другой способ выразить ту же мысль: продуцируя ментальное слово, интеллект «высказывает» его как средство познания (*ut quo*), а саму вещь высказывает как объект познания (*ut quod*)<sup>42</sup>. Эти краткие обозначения, восходящие к Боэцию и широко употреблявшиеся в средневековой схоластике, служили универсальным способом различения средства и цели в любых видах действий, в том числе и в действии внутреннего «высказывания» *verbum mentis*.

### 3. Позиция Габриэля Васкеса и ее опровержение у Уртадо де Мендоса

Далее, можно задаться вопросом: почему, собственно, внутренними речениями следует признавать именно реальные термины когнитивных актов? Не естественнее ли считать ментальными словами их интенциональные содержания — ведь именно они представляют собой выражение «того, что заключено

41 P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 78 (Hurtado de Mendoza 1624, 544): «Dici intrinsece verbum, est produci illud: et obiectum extrinsece cognosci, vel dici. Tandem uno verbo, denominationes physicae ortae ab actione, conveniunt soli termino intrinseco: ut *produci*: denominationes intentionales conveniunt soli obiecto, ut *cognosci*: denominationes vero mixtae ex physicis intrinsecis, et intentionalibus extrinsecis conveniunt utrique; ut *dici*, *pingi*, etc.» («Внутренне сказываться означает для слова производиться, а для объекта внешне познаваться, или изрекаться. Наконец, короче говоря, физические именованья, идущие от действия, прилагаются только к внутреннему термину: например, *производиться*; интенциональные именованья прилагаются только к объекту, например: *познаваться*; а смешанные именованья, идущие от внутреннего, физического, и от внешнего, интенционального, прилагаются к тому и другому, например: *говориться*, *изображаться* и т. д.»). См. также: *ibid.*, § 77; Georges de Rhodes, *De anima*, lib. II, disp. XV, q. IV, sect. I, § 2, C (De Rhodes 1671, 424) и др.

42 P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 88 (Hurtado de Mendoza 1624, 545): «Productio verbi, non solum denominat intrinsece verbum productum, sed etiam extrinsece obiectum dictum, et repraesentatum, quia verbum dicit ut *quo*, obiectum autem ut *quod*. Itaque sicut calefacere includit actionem caloris, et calorem: ita cognoscere includit repraesentationem formalem, et illius productionem, idem dico de exprimere, et significare» («Продуцирование слова придает не только внутреннее именованье производимому слову, но и внешнее именованье объекту, который высказывается и репрезентируется: ведь слово высказывается как *средство (quo)*, а объект — как *цель (quod)*. Таким образом, как нагревание включает в себя действие тепла и тепло, так познание включает формальную репрезентацию и ее продуцирование. То же самое я утверждаю о выражении и обозначении»).

в объекте»? И такой вопрос, вопрос о том, насколько обоснована интерпретация внутренних речений как реальных терминов, был поставлен. Несмотря на почтенный возраст и статус традиционной концепции *dictio mentalis*, она встретила неожиданное сопротивление в стане самих иезуитов со стороны Габриэля Васкеса (1549–1604) — современника и соперника Суареса. Вот как рассуждает Васкес в комментарии к первой части «Суммы теологии» о продуцировании *species expressa* (текст впервые опубликован в 1598 г.):

То, что это продуцирование — не речение, я покажу так. Если бы оно было речением потому, что является продуцированием, то, поскольку это выраженное качество (*qualitas expressa*, т. е. *species expressa*. — Г. В.) производилось бы, постольку и высказывалось бы. Но никто не станет утверждать, что такое качество высказывается; следовательно, его продуцирование — еще не основание считать его речением. Быть может, некто скажет, что ничто не высказывается в более собственном смысле, чем такое качество — выраженное подобие вещи: ведь оно есть ментальное слово, а слову свойственно высказываться и произноситься. Но хотя мы не можем отрицать, что такое ментальное качество принято называть ментальным словом, нетрудно показать, что его продуцирование не есть речение, и это качество не высказывается нашим интеллектом. В самом деле, если спросить кого-нибудь: что ты сказал в уме своем? Никто не ответит, что он высказал само качество и репрезентацию, которую внутренне помыслил или возвестил... Если у кого-нибудь спросить, что он внутренне говорит, он ответит звучащими словами. Но такие слова обозначают не формальное понятие и выраженное качество ума, которое мы называем ментальным словом, а объективное понятие, то есть помысленную вещь, и замещают собою формальное понятие... Следовательно, коль скоро мы речем внутри, в нашем уме, не что иное, как то, что обычно выражаем вовне звучащими словами, а слова обозначают не формальное понятие и качество, а помысленную вещь, отсюда следует, что это качество не есть то, что высказывается в уме; и поэтому его продуцирование не есть его высказывание<sup>43</sup>.

43 Gabriel Vázquez, *Commentaria Ac Disputationes In Primam Partem Summae Theologiae Sancti Thomae Aquinatis*, tomus II, disp. 141, q. 34, cap. 4, num. 22 (Vázquez 1606, 160–161): «Productionem illam non esse dictionem sic ostenditur. Si eo esset dictio, quo est productio: sicut qualitas illa expressa producitur, sic etiam diceretur: atqui nemo affirmabit qualitatem illam dici: ergo productio illius non est eo dictio, quo est productio. Respondebit fortasse aliquid nihil magis proprie dici, quam qualitatem illam, expressamque similitudinem rei: illa enim est verbum mentis, proprium autem est verbi dici, et proferri. Sed quamvis negare non possumus qualitatem illam mentis communiter verbum mentis appellari; eius tamen productionem non esse dictionem, neque illam dici a nostro intellectu, facile potest demonstrari. Interroganti enim quid dixisti in mente tua? Nemo respondebit qualitatem, et repraesentationem ipsam, quam interius intellexit, seu enunciavit... Cum aliquis interrogatur, quid intus dicat, respondet verbis vocis: verba autem huiusmodi non significant conceptum formalem, et qualitatem expressam mentis, quam verbum mentis appellamus, sed conceptum obiectivum, rem scilicet intellectam, substituunturque loco conceptus formalis... Ergo cum nihil aliud interius mente nostra dicamus, quam id, quod exterius verbis vocis significare solemus, et voces significant, non conceptum formalem, et qualitatem, sed rem intellectam; consequitur, qualitatem illam non esse id, quod mente dicitur; ac proinde eius productionem non esse dictionem illius».

Васкес, очевидно, не отрицает того факта, что ментальными словами *при-нято* называть реальные качества, но не согласен ни с тем, что это действительно слова, ни с тем, что их *productio* есть настоящая внутренняя речь, *dictio*. Не согласен, во-первых, потому, что сам факт продуцирования — еще не основание считать это действие речением, а его продукт — словом. А во-вторых, и это главное, не согласен потому, что устная речь, которая выражает вовне, для других, то самое, что мы для себя выражаем внутри, выражает не понятия как произведенные интенциональные *качества* (т. е. не то, что схоласты называли формальными понятиями), а только сами вещи (т. е. то, что они называли объективными понятиями: интенциональные предметные *содержания* понятий). Очевидно, что ответ на первый аргумент Васкеса зависит от того, удастся ли показать, что понятия суть именно слова: тогда продуцирование ментальных слов будет вполне законно называться речением. Обоснование же лингвистической природы понятий неизбежно переводит обсуждение в семиотическую плоскость.

Опровергнуть довод от простеца, который считает, что говорит о внешних предметах, а не выражает свои ментальные слова, просто, и такое опровержение приводит, например, Уртадо де Мендоса<sup>44</sup>. Мы вообще больше внимания уделяем предметам (*ut quod*), а не средствам их выражения. Простецу же вдобавок очень трудно представить себе такие средства выражения, которые не наглядны. Поэтому ему легко осознать, что письма суть знаки речи, труднее — что устные слова суть значения, выраженные в звуковых качествах, и очень трудно осознать, что любая внешняя речь есть обозначение речи внутренней. А вот то, что мышление по своей сущности и формально есть внутренняя речь, требует дополнительной аргументации, которую Уртадо тотчас приводит.

Уртадо исходит из того факта, что Васкес не вовсе отрицает понятие внутренней речи: такое отрицание противоречило бы тринитарному учению о божественном Слове, что неприемлемо для философа-христианина. Он отрицает только то, что словами внутренней речи служат формальные понятия — реальные, продуцированные интеллектом качества, — и сводит ментальную речь к совокупности объективных понятий. На это Уртадо возражает, приводя теологический довод: «Я не согласен... ибо одна лишь репрезентация объекта — не речение. Так, Святой Дух познает объекты и интенционально обладает их присутствием, однако не речет внутри себя. Следовательно, одна лишь формальная репрезентация объекта не есть речение, как и письмо — это не одна лишь буква»<sup>45</sup>. Действительно, слово (любое слово, в любом виде речи),

44 См.: P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. I, subsect. 6, § 54 (Hurtado de Mendoza 1624, 541–542).

45 P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. I, subsect. 6, § 54 (Hurtado de Mendoza 1624, 541): «Non assentior... quia sola obiecti repraesentatio non est dicere: Spiritus enim sanctus obiecta cognoscit, et habet intentionaliter praesentia, et tamen non dicit intra se, ergo sola formalis obiecti repraesentatio non est dictio: neque etiam est scribere solus character».

будучи знаком вещи, подразумевает, как любой знак, наличие двух «формальностей»: значения и его носителя. Взятые сами по себе, ни значение (в данном примере — интенциональная репрезентация), ни носитель (буква) — не знаки и не складываются в речь; слово — единство того и другого. А «двойное высказывание» подразумевает, что такое единство производится тем, кто употребляет его для обозначения: вне этой процедуры знак сам по себе не существует именно как знак. В этом смысле ментальная речь аналогична устной: «Внутренняя речь включает слово и его произнесение. Ибо как внешняя речь и письмо есть продуцирование образа, репрезентирующего произвольно, так внутренняя речь есть продуцирование образа, репрезентирующего объект по своей природе»<sup>46</sup>. Следовательно, тезис Васкеса о том, что внутренняя речь сводится к объективным понятиям, неприемлем вдвойне: поскольку признает словами чистые репрезентации в отрыве от носителя значения и поскольку отрицает необходимость физического «высказывания», соединяющего значения с носителями и по природе институирующего акцидентальные физические формы в качестве знаков. Следовательно, внутренними словами как естественными знаками вещей нужно признать именно формальные, а не объективные понятия.

#### 4. Мышление как речь

Но вопрос можно поставить шире: почему вообще нужно считать мышление речью? Да, такова была многовековая традиция, которую схоластика непосредственно выводила от Боэция и Августина, хотя у нее существовали и более ранние античные источники; и да, говоря о том, что *intelligere* и *dicere* — фактически одно и то же, схоласты указывали на то, что здесь подразумевается выражение (*expressio*) мыслимого предмета в уме мыслящего. Но почему тогда не ограничиться определением понятий как интенциональных образов, почему непременно нужно прибегать к лингвистическим метафорам?

Более пристальное всматривание позволяет конкретизировать общее утверждение о речевой природе мышления. Прежде всего, «выражение» и «высказывание» объекта в интенциональных актах интеллекта — не метафоры, а синонимы обозначения, *significatio*: вполне строгой категории, которая, со своей стороны, сопряжена с понятием истины. Например, перуанский иезуит Ильдефонсо де Пеньяфель разъясняет:

В речи формально имеется обозначение, или выражение, некоторой истины; но в акте познания тоже имеется формальное выражение объективной истины; следовательно, в акте познания формально имеется характеристика речи (*ratio locutionis*). Это явствует из того, что, как при разговоре с другим мы

46 P. Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. I, subsect. 6, § 52 (Hurtado de Mendoza 1624, 541): «Igitur loqui interne includit verbum, et illius prolationem: nam sicut loquutio externa, et scriptio est productio imaginis ad libitum repraesentantis, ita interna loquutio est productio imaginis ex natura sua repraesentantis obiectum».

обозначаем для него посредством речи понятия и истины, так в акте мышления и познания некто для себя обозначает и выражает объекты и объективные истины. Следовательно, когнитивный акт есть речь<sup>47</sup>.

Но если мышление и познание обладают характеристикой речи и подразумевают акты обозначения, то в них должны присутствовать и знаки. Если речь формально включает в себя слово, то, следовательно, акт интеллекта, как обладающий характеристикой речи, тоже формально включает в себя слово — *verbum mentis*. Поэтому все то, что в терминах собственно когнитивной психологии ранее именовалось интенциональным содержанием качества и продуцированием качества вкупе с его ментальным содержанием, может быть точно переформулировано в терминах схоластической лингвосемиотики. Как внешнее и устное слово есть конвенциональный знак, так ментальное слово есть естественный знак. Подобно устной речи, ментальная речь требует, во-первых, слов-знаков и, во-вторых, актов обозначения. Хотя говорящий «обозначает и манифестирует [предмет] скорее через слово, нежели через его произнесение (*fieri*), ибо скорее слово, будучи знаком, есть формальное основание обозначения, нежели его произнесение, тем не менее это произнесение принадлежит к сущности речи»<sup>48</sup>. В семиотическом ракурсе речь подразумевает витальный акт, «но не какой угодно, а витальный акт, служащий для обозначения»<sup>49</sup>. Если бы ментальная речь включала в себя только знаки, она не была бы витальной; а если бы она формально включала в себя только действие витального продуцирования ментальных слов, то не была бы формально значащей. Можно акцентировать необходимое единство этих двух составляющих внутренней речи, можно акцентировать их различие<sup>50</sup>, но обязательное присутствие того и другого признается почти всеми.

Говоря о витальном продуцировании ментальных слов, философы-схоласты имеют в виду как физическое продуцирование качеств-носителей, так и интенциональное продуцирование, которое осуществляется в смысловом поле: вместе они образуют то, что было названо двойным высказыванием. Первое выразительно показано в примере, который приводит Бернальдо де Кирос: «Если бы мертвый человек действием некоего искусства произнес сло-

47 Ildephonsus de Peñafiel, *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 37 (Peñafiel 1655, 621): «In locutione formaliter datur significatio seu expressio alicuius veritatis; sed in cognitione etiam datur expressio formalis veritatis obiectivae: ergo in cognitione datur formaliter ratio locutionis, quod patet, nam sicut cum alio loquimur significamus per locutionem illi conceptus, et veritates, ita quando unus intelligit, et cognoscit, sibi significat, et exprimit obiecta, et veritates obiectivas: ergo cognitio locutio est».

48 Ildephonso de Peñafiel, *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 42 (Peñafiel 1655, 623): «potius per verbum significat loquens formaliter, et manifestat, quam per fieri, quia potius verbum, quod est signum est ratio formalis significandi, quam fieri illius, nihilominus illud fieri est de ratione locutionis».

49 *Ibid.*: «locutio non est actus vitalis quomodocumque; sed actus vitalis ad significandum».

50 См. напр., у Себастьяна Искьердо: Sebastian Izquierdo, *Pharus scientiarum*, tract. I, disp. II, q. 1, num. 29 (Izquierdo 1659, 53).

во, нельзя было бы сказать, что мертвый говорит, ибо это внешнее слово было бы мертвым; следовательно, сходным образом дело обстоит с внутренним словом, которое не произведено познающим»<sup>51</sup>. Второе служит основанием схоластической концепции речевых актов<sup>52</sup>. Раскрывая суть этого понятия на материале внешней речи, как более наглядном и доступном, схоластические философы прилагают его затем к речи внутренней. Сущность речи, подчеркивает тот же Пеньяфель, состоит в изъяснении и манифестации того, что хочет выразить говорящий<sup>53</sup>, т. е. в обозначении и явлении некоторой истины слушающему. Поэтому речевой акт состоятелен только тогда, когда говорящий имеет намерение и возможность нечто выразить, а слушающий способен воспринять и понять это изъяснение и манифестацию. Типичные примеры отсутствия первого условия — речи попугая или Валаамовой ослицы. Произносимое ими имеет видимость слов, но это не «формальная», а лишь «материальная» речь, т. е. звуковая оболочка речи: попугай не выражает ни мыслей, ни желаний, ни намерений, он только воспроизводит звучания. Поэтому «из-за недостатка познания и воли этим звукам недостает знакового и речевого отношения»<sup>54</sup>. Мы же воспринимаем эти звуки как значащие слова лишь потому, что уже знаем их значение из полноценного речевого общения.

Другой дефектный случай — слова, обращенные к животным или к неодушевленным предметам, а также к людям, говорящим на другом языке. В таких случаях речевой акт не может состояться из-за недостаточности слушающего<sup>55</sup>. Оба примера дефектных речевых актов демонстрируют, что ни сами по себе звучания, ни их физическое произнесение не порождают речевого акта: он требует действия обозначения (интенционального продуцирования) и его восприятия, а то и другое осуществляется только в смысловом поле.

Если это так для устной речи, которая вторична по отношению к мышлению, то это тем более справедливо для самого мышления как внутренней

51 A. Bernaldo de Quiros, *De anima*, disp. XCIV, sect. III, § 21 (Bernaldo de Quiros 1666, 643–644): «Licet ab homine mortuo formaretur vox per aliquod artis ingenium, non diceretur mortuus loqui, quia scilicet verbum externum esse mortuum: ergo similiter de interno non producto a cognoscente».

52 Подробно о речевых актах в схоластике XVII в. см.: Вдовина 2009, 380–403.

53 Ildephonsus de Peñafiel, *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 41 (Peñafiel 1655, 623): «Locutio essentialiter est ratio formalis, explicandi, et manifestandi id, quod vult exprimere loquens» («В сущности, речь есть формальное основание изъяснения и манифестации того, что хочет выразить говорящий»).

54 Ildephonsus de Peñafiel, *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 38 (Peñafiel 1655, 621): «... ex defectu cognitionis, et voluntatis deficit illis vocibus relatio signi, et locutionis».

55 Ildephonsus de Peñafiel, *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 39 (Peñafiel 1655, 621–622): «Et eadem ratione cum aliquis bruta alloquitur aut inanimas, non loquitur proprie, quia deest relatio signi ad percipientem; nullus enim adeo mentis inops existit, ut velit percipi a rure, aut equo» («И на том же основании, когда некто говорит к животным или неодушевленным вещам, он не говорит в собственном смысле, потому что отсутствует отношение знака, данного воспринимающему. Ведь никто не глуп настолько, чтобы желать быть понятым скалой или лошастью»).

речи. Внешнему слову значение присуще инструментально и конвенционально, понятиям же — по природе и формально, «и поэтому в более собственном и совершенном смысле, по общему суждению, характеристика речи свойственна понятиям, чем устным словам»<sup>56</sup>. Действительно, «та речь будет речью в собственном смысле, которая формально была бы обозначением, ибо внутренняя цель речи — обозначать познанную истину слушающему»<sup>57</sup>. Но именно в том и состоит назначение внутренних слов: говоря ментально, я обращаю мое внутреннее слово ко мне же, чтобы мне явить истину предмета. Интенциональный акт есть акт автокоммуникации<sup>58</sup>.

Наконец, рассмотрение мышления как речи в контексте витальности выявляет не только различие иконического и лингвистического аспектов понятий, но также их более глубокое тождество. Понятие как образ-подобие вещи и понятие как лингвистический знак вещи оказываются одним и тем же. Еще раз: это тождество — более глубокого характера, чем надстраивающееся над ним различие иконической и лингвистической ролей, которое схоластика, а за ней и история философии усматривают в схоластических концепциях *ogatio mentalis*. Действительно, способность понятий *отображать* существенные признаки тех объектов, которыми они причиняются, обуславливает их характер как естественных иконических знаков; а способность понятий объединяться в последовательности, именуемые ментальными предложениями, и выполнять в них определенные семантические и синтаксические функции обуславливает их трактовку как *лингвистических* знаков. Но эти две разные семиотические роли опираются на глубинное тождество: «Вся схоластика учит вслед за Августином, что знание рождается от объекта и потенции. Ибо ум не может схватить объект, если сам объект через себя или через свое подобие не определит его к схватыванию себя, которое есть не что иное, как подобие объекта. Ибо, поскольку когнитивный акт есть манифестация, а она невозможна без подобия, отсюда следует, что когнитивный акт должен быть подобием. Но слово есть то, через что мы обозначаем и познаем: оно есть подобие и образ»<sup>59</sup>.

56 *Ibid.*: «proprius, et perfectius convenit in omnium sententia ratio loquutionis conceptibus, quam vocibus».

57 *Ibid.*: «illa erit propria loquutio, quae formaliter fuerit significatio, quia finis intrinsecus loquutionis est significare veritatem cognitam audiendi».

58 О теме «внутреннего человека» и дистинкции внутреннего/внешнего в христианской антропологии см.: Kobusch 2000.-

59 Ildephonsus de Peñafiel, *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 43 (Peñafiel 1655, 623): «Tandem, quia ut tota Schola docet ex Augustino, ex obiecto, et potentia paritur notitia; nequit enim mens obiectum capere nisi obiectum ipsum per se vel per suam virtutem determinet ad sui cognitionem, quae nihil aliud erit quam similitudo sui, quia cum cognitio sit manifestatio, et haec non possit fieri nisi per similitudinem inde est, quod cognitio debet esse similitudo sed verbum est id per quod significamus, et cognoscimus est similitudo, et imago».



Из всего сказанного очевидны два кардинальных отличия концепций иезуитов от тех учений, которых придерживались поздние томисты. Во-первых, структурно-онтологические аспекты ментальной речи у иезуитов строго подчинены аспектам автокоммуникативным и семантическим и анализируются именно с этих позиций. Напротив, Иоанн св. Фомы рассматривает физический механизм ментальной речи практически автономно от ее смыслового функционирования. Во-вторых, иезуиты явно стремятся к онтологической экономии в описании реальной структуры ментального речевого акта, тщательно воздерживаясь от умножения сущностей и везде, где это возможно, сводя различия функций к реальному тождеству их носителей. Подход иезуитов вполне гармонирует с главным, логико-семантическим, интересом современных исследователей и философов, а разработанные ими концепции могут быть встроены в сегодняшние дискуссии по проблематике ментальной речи.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Bernaldo de Quiros A. (1666) *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier.
- Boethius (1880) *In librum Aristotelis Perihermeneias commentariorum, editio secunda*. Ed. C. Meiser. Leipzig: Teubner.
- Compton Carleton Th. (1649) *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium.
- De Rhodes G. (1671) *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem. Libris quatuor Digesta et Disputata; Pharus ad theologiam scholasticam. Nunc primum in lucem prodit*. Lugduni: Sumptibus Ioannis Antonii Hugvetan, et Guillelmi Barbier.
- Franciscus Peinado I. (1698) *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez.
- Friedman R. (2010) *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Friedman R. (2013) *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. 2 vols. Leiden: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 108. Teil. 1–2).
- Giménez Meliá J. (2003) «Introducción». Suárez F. *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una Defensa*. Introducción, notas y traducción de J. Giménez Meliá. Bilbao; Santander: Mensajero y Sal Terrae. P. 9–29.
- Hurtado de Mendoza P. (1624) *Universa philosophia in unum corpus redacta*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville.
- Ioannes a sancto Thoma (1654) *Cursus philosophicus thomisticus. Secundae partis. Pars II. & III. Quae de ente mobili corruptibili ad libros Aristot. De ortu et interitu, et de ente mobili animato ad libros Aristotelis de Anima*. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich.
- Izquierdo S. (1659) *Pharus scientiarum. Ubi quidquid ad cognitionem humanatn humanitatis acquisibilem pertinent, ubertim iuxtà, atque succinctè pertractatur*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Michel Lietard.

- Juaniz de Echaz J. (1654) *Philosophia, continens Dialecticam, Physicam, Animasticam et Metaphysicam*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud.
- Kobusch Th. (2000) *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Второе изд.: 2006).
- Paissac H. (1951) *Theologie du verbe: Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Éditions du Cerf.
- Panaccio C. (1999) *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Éditions de Seuil.
- Panaccio C. (2001) «Aquinas on intellectual representation». *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Ed. by D. Perler. Leiden: Brill. P. 185–201.
- Pasnau R. (1997) *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Peñafiel I. (1655) *Cursus integri Philosophici. Tomus tertius. Complectens disputationes in Libros Aristotelis De ortu et interitu, De coelo, et De anima*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud.
- Stump E. (2005) *Aquinas*. London: Routledge (Arguments of the Philosophers).
- Suárez F. (1991) *Comentaria Una Cum Quaestionibus In libros Aristotelis «De Anima»*. Introducción y edición crítica por S. Castellote. Tomo III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Thomas Aquinas OP (1888) «Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Vázquez G. (1606) *Commentaria Ac Disputationes In Primam Partem Summae Theologiae Sancti Thomae Aquinatis. Tomus secundus*. Venetiis: Ex Typographia Euangelistae Deuchini.
- Вдовина Г. В. (2009) *Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы (Bibliotheca Ignatiana)*.

---

## LATE THOMISTS AND JESUITS ON THE MENTAL SPEECH: STRUCTURAL AND ONTOLOGICAL ASPECTS

Galina Vdovina

*Doctor of Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia.

**E-mail:** galvd1@yandex.ru

**KEYWORDS:** *17th century scholasticism, mental speech, late Thomists, Jesuits, quality in intellect, mental word, intentional act.*

The article considers the theme of thought as mental speech, as it was elaborated in the 17th century scholastic philosophy. The analysis is concentrated on the problem of ontological units which are involved in the process of mental speaking, and on the concept as mental word that is produced in this mental speech act. The article investigates two leading post medieval scholastic conceptions of mental speech. One of them was elaborated by late Thomists, partic-

ulary, by John of St. Thomas (João Poinset); another conception pertains to Jesuit philosophers and is considered through examples of several philosophical texts from the 17th century. The article shows that conceptions of late Thomists are ontologically overloaded as a result of introducing additional ontological units for different functions of a mental speech act. Besides, they almost inevitably lead to a representationalist understanding of the relation existing between thought and external reality. Instead, a distinctive trait of Jesuits' conceptions is their ontological economy: plurality of functions of mental acts is not duplicated with the plurality of ontological units performing those functions. Moreover, Jesuits' doctrines present the direct cognitive access to the external reality as theoretically plausible. That is why those conceptions appear considerably less archaic and more attractive for the contemporary philosophy and surely deserve further deep investigation.

## REFERENCES

- Bernaldo de Quiros A. (1666) *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier.
- Boethius (1880) *In librum Aristotelis Perihermeneias commentariorum, editio secunda*. Ed. C. Meiser. Leipzig: Teubner.
- Compton Carleton Th. (1649) *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium.
- De Rhodes G. (1671) *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem. Libris quatuor Digesta et Disputata; Pharus ad theologiam scholasticam. Nunc primum in lucem prodit*. Lugduni: Sumptibus Ioannis Antonii Hugvetan, et Guillelmi Barbier.
- Franciscus Peinado I. (1698) *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez.
- Friedman R. (2010) *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Friedman R. (2013) *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. 2 vols. Leiden: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 108. Teil. 1–2).
- Giménez Meliá J. (2003) "Introducción". Suárez F. *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una Defensa* (introducción, notas y traducción de J. Giménez Meliá). Bilbao; Santander: Mensajero y Sal Terrae. P. 9–29.
- Hurtado de Mendoza P. (1624) *Universa philosophia in unum corpus redacta*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville.
- Ioannes a sancto Thoma (1654) *Cursus philosophicus thomisticus. Secundae partis. Pars II. & III. Quae de ente mobili corruptibili ad libros Aristot. De ortu et interitu, et de ente mobili animato ad libros Aristotelis de Anima*. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich.
- Izquierdo S. (1659) *Pharus scientiarum. Ubi quidquid ad cognitionem humanatn humanitatis acquisibilem pertinent, ubertim iuxtà, atque succinctè pertractatur*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Michel Lietard.
- Juaniz de Echalarz J. (1654) *Philosophia, continens Dialecticam, Physicam, Animasticam et Meta-physicam*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud.
- Kobusch Th. (2000) *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Zweite Ausgabe: 2006).
- Paissac H. (1951) *Theologie du verbe: Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Éditions du Cerf.
- Panaccio C. (1999) *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Éditions de Seuil.
- Panaccio C. (2001) "Aquinas on intellectual representation". *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (ed. by D. Perler). Leiden: Brill. P. 185–201.
- Pasnau R. (1997) *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

- Peñafiel I. (1655) *Cursus integri Philosophici*. Tomus tertius. *Complectens disputationes in Libros Aristotelis De ortu et interitu, De coelo, et De anima*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud.
- Stump E. (2005) *Aquinas*. London: Routledge (Arguments of the Philosophers).
- Suárez F. (1991) *Comentaria Una Cum Quaestionibus In libros Aristotelis "De Anima"* (introducción y edición crítica por S. Castellote). Tomo III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Thomas Aquinas OP (1888) "Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX". Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Vázquez G. (1606) *Commentaria Ac Disputationes In Primam Partem Summae Theologiae Sancti Thomae Aquinatis*. Tomus secundus. Venetiis: Ex Typographia Euangelistae Deuchini.
- Vdovina G. V. *Language of Non-evident. Doctrines on Signs in the 17th century Scholasticism*. Moscow: Institutum Philosophiae, Theologiae et Historiae Sancti Thomae (Bibliotheca Ignatiana).

DOI: 10.31119/essephts.2018.3.1.13

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1. 2018. P. 235–262.

© Galina Vdovina, 2018