

Р.В. Савинов

Критика разума и *intellectus agens*: гносеологический проект Ж. Марешаля

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук. ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины». Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В данной статье рассматривается философское учение французского иезуита Ж. Марешаля, ставшее основой для так называемого трансцендентального томизма. Истоки данного проекта рассмотрены на фоне тех философских и теологических дискуссий, свидетелем которых был Марешаль (в частности, полемики с неокантианством, бергсонизмом и католическим модернизмом) и которые оказали влияние на решение Марешаля обратиться к кантовскому критицизму и предложить его томистское переосмысление. В числе тех преобразований, которым подверглось у него кантианство, следует отметить возвращение к соотносению понятия «рассудка» из «Критики чистого разума» со схоластическим понятием «действующего разума». Хотя этот подход уже имел прецеденты ранее (в трактовках Ж. Бальмеса, Э. Пейоба), Ж. Марешаль выстраивает на его основе своеобразную трактовку априорности, ментального синтеза и абстрагирования. При этом он отходит как от оригинального учения Фомы Аквината, так и от тех ведущих трактовок, которые были характерны в его время (Г. Маттиусси, Э. Югон). Это позволяет рассматривать «трансцендентальный томизм» Ж. Марешаля как уникальный историко-философский опыт, оказавший влияние на последующее развитие неотомизма (Ж. Маритен, К. Ранер и др.).

Ключевые слова: неосхоластика, неотомизм, философия, ноология, рассудок, разум, интеллект, познание

Формирование неотомизма как общеевропейского философского явления связано с деятельностью поколения, ориентированного на решения Первого Ватиканского собора и обнародование таких доктринальных документов, как энциклика “*Aeterni Patris*” Льва XIII (1879), закрепившая томизм в качестве официальной католической доктрины в сфере науки, философии и теологии, а также «XXIV томистских тезисов» (1914), которые определили масштаб той доктрины, что получила название «неотомизм». Одним из наиболее оригинальных авторов данного периода стал французский иезуит Жозеф Марешаль (1878–1944), в концепции которого неотомизм оказался связан с эпистемической и метафизической проблематикой, актуальной в период доминирования неокантианства. В российской литературе [Желнов, 1971; Радев, 1975; Кирьянов, 2009] доминирующим принципом оценки

маршалевской концепции было определение его связи с кантианством. В данной статье мы рассмотрим, с одной стороны, общее содержание философского проекта Марешаля, а с другой стороны, изложим центральную идею его учения – истолкование интеллектуального познания в контексте характерного для томизма учения о деятельном разуме.

1. Ж. Марешаль и его философский проект

Жизнь Марешаля не богата событиями и представляет собой типичную биографию интеллектуала-схоласта, для которого на первом месте стоит вопрос о познании и истине. Он родился 1 июля 1878 г. в Шарлеруа (Бельгия), в возрасте 18 лет присоединился к ордену иезуитов, который был тогда одним из ведущих идейных центров неосхоластики, образование получил в университете Левена под руководством кардинала Д. Мерсье и представителей его школы. Ориентируясь на естественные науки и психологию, которая в то время активно развивалась и институционализировалась, все больше отделяясь от философии [Бен-Дэвид, Коллинз, 2002, с. 79–103], он получил в 1905 г. докторскую степень и продолжил исследования, постоянно расширяя свои познания в этой науке (так, в 1911 г. он стажировался в Мюнхене у видного психолога-экспериментатора В. Вундта). В 1908 г. был рукоположен в священнослужители.

Начало научной деятельности Марешаля совпало по времени с рядом конфликтов, как внешних по отношению к католицизму, так и внутренних, которые во многом определили интересы этого мыслителя. Внешний конфликт, свидетелем которого он стал, – это противостояние неотомизма и некатолической мысли: речь шла о противопоставлении аристотелевского реализма, развивавшегося в Левенской школе, кантовскому и неокантианскому феноменализму и критицизму. Другим конфликтом, который набирал силу на глазах у Марешаля, был так называемый модернистский кризис [McCool, 1989, р. 88], вызванный учением, которое переносило центр тяжести религиозного мировоззрения на сферу деятельности, практического разума. Догматы, предписания, религиозные принципы имеют смысл практических максим, которые должны направлять человека к спасению, поскольку возможности познания у человека ограничены и достичь хотя бы частичного понимания того, во что веришь, почти невозможно.

Данная позиция была сформулирована в своей радикальной форме в работе Эд. Леруа «Догмат и критика» (1907), где он выставил тезис, согласно которому в догматических формулировках скрыт исключительно принцип действия, и из него невозможно делать рациональные выводы [Леруа, 1915, с. 32–33]. «Мысль, в ее применении к догматам, должна иметь в виду их основной практический смысл. Это – показатели пережитого опыта, а не интеллектуалистическая диалектика» [там же, с. 38]. Именно поэтому, полагает Леруа, практическое отношение к Богу более полноценно, чем интеллектуальное – оно придает определенность религиозному переживанию и его выражению. Мыслитель радикализирует этот подход, подчеркивая значение активности, в частности, веры, для которой догматические формулы будут лишь внешним, конвенциональным выражением [там же, с. 262–263].

Модернизм быстро нашел своих критиков, крупнейшим из которых был доминиканец Р. Гарригу-Лагранж, опубликовавший в 1909 г. работу «Здравый смысл: философия бытия и догматические формулы» [Garrigou-Lagrange, 1922]. В ней, опираясь на достаточно широко понимаемый томизм, Гарригу-Лагранж не только предлагает обоснование именно спекулятивного, рационального содержания религиозных догматов, но и намечает необходимость поддержания метафизической традиции в истолковании уровней и причин сущего, как они представлены в классической

схоластике, выступая тем самым против «субъективизма», восходящего, по его оценкам, к Декарту и Канту.

Таким образом, обращение Марешаля к проблемам обоснования неотомистской метафизики в середине 1910-х гг. выглядит вполне понятным и закономерным, равно как и его интерес к кантовскому учению – наиболее влиятельной на тот момент исторической и актуальной альтернативе учения Аквината. Марешаль отмечает, что он обратился к этой проблематике, читая в 1914–1915 гг. курс философии, и к 1917 г. основная часть материала уже была подготовлена, предисловие к трактату датировано 8 декабря 1917 г. Трудности военных лет (а возможно, и сложности в согласовании позиции автора с орденской цензурой) привели к тому, что этот труд начал публиковаться только с 1922 г. и в целом был издан к 1926 г. Последняя, четвертая, часть, где проведен анализ систем немецкого абсолютного идеализма, была опубликована только после смерти автора, в 1944 г.

В качестве преподавателя, читающего курс философии, Марешаль задает особую историческую перспективу, в которой следует рассматривать развитие философии, и в соответствии с этой перспективой разрабатывает систему связей неотомизма с философской традицией. «Нашей целью, – пишет Марешаль во вступлении к первой части своего труда, – не является критика теорий познания (*connaissance*) во всех деталях, наши усилия концентрируются на фундаментальной проблеме, решение которой должно быть подготовлено или собственно предполагаться в отношении вторичных проблем, трактуемых эпистемологией и логикой. Эту фундаментальную проблему мы формулируем в следующих понятиях: метафизика, если она вообще возможна, необходимо имеет место с точки зрения абсолютного объективного утверждения, но находим ли мы в содержании нашего сознания подобного рода утверждение (*affirmation*), охватывающее все требуемые гарантии со стороны самой взыскательной критики?» [Maréchal, 1922, p. VII.]

При этом он предлагает воздержаться от догматизма, присущего схоластике, и признать права критики, указавшей на те проблемные точки в традиционных метафизике и гносеологии, которые невозможно игнорировать. Поэтому перед философией встают два принципиальных вопроса, одинаково актуальных и в метафизике, и в гносеологии: «1. Переводимо ли абсолютное утверждение (*affirmation*) объекта, т. е. метафизическое утверждение, в сферу естественных свойств человеческого духа и как философы [в решении данного вопроса] пришли к критическим суждениям об этом изначальном утверждении? 2. В какой мере такое суждение возможно? Другими словами: имеет ли решение проблема критики познания?» [Ibid., p. IX.]

В этой постановке вопроса есть две составляющие: новаторская и консервативная. Новой для неотомизма была проблема соотношения структур субъективной познавательной конституции с тем объективным порядком вещей, что находится в экстраментальной реальности: именно эту кантовскую проблематику, выходящую далеко за пределы томистского понимания истины, желает рассмотреть Марешаль. Консервативная или, точнее, традиционная составляющая – это вопрос о достоверности познания (*évidence*) и возможности открытия критерия истины: данная проблематика вошла в схоластические курсы логики с XVIII в., когда в них начала активно обсуждаться методология картезианского сомнения, и уже не покидала их состава, образовав особую науку – критериологию. В ее рамках рассматривались такие вопросы, как критерий (или эталон) достоверности сознания, внешних чувств, критерий достоверности суждений разума, памяти, морального сознания; наконец, вопросы достоверности культурных артефактов [Sanseverino, 1868, p. 194–236]. Представители Левенской школы также не оставили этих вопросов и рассматривали их в особых научных трудах: например, у кардинала Д. Мерсье критериология является проектом поиска определений истины и области приложения каждого

из ее видов (истины логической и истины объективной); основанием критериологии выступает психологическая теория познания [Mercier, 1899].

Таким образом, Марешаль действовал в области вполне очерченных вопросов и сформированных подходов. Его проект был, с одной стороны, понятен, с другой же – резко противостоял тем решениям, что предлагались до него, поскольку предполагал историко-философскую деконструкцию проблемы познания и ее переформулирование на языке критической философии, которая должна была связать воедино метафизическую и гносеологическую проблематику. Поэтому Марешаль подчеркивает: «Мы не брали на себя труд историка <...> Мы лишь отмечаем наиболее существенные типы (types) исторического развития философских идей, которые отразились в трудах самых значительных мыслителей. Они показывают нам, в последовательности как логической, так и исторической, серию наличных характерных подходов (vraiment typique attitudes) к фундаментальной эпистемологической проблеме. Ради соблюдения объективности, мы посвящаем каждому из этих подходов-типов (attitudes-types) отдельную короткую монографию» [Maréchal, 1922, p. X].

Основу для трактовки Марешалем проблем познания составляет сближение кантовского понятия рассудка (Verstand) и схоластического понятия действующего разума (intellectus agens), который в неосхоластической эпистемологии стал выступать центральным связующим звеном для описания системы когнитивных функций. Введение Аристотелем действующего интеллекта, как отмечает А.П. Казанский, было созданием специального, факультативного дополнения к основной концепции разума из трактата “De anima”, причем для того, чтобы обозначить, так сказать, онтологический статус разума, на который распространяется общее для всей природы конституирование сущего из активного и пассивного, действующего и страдательного начал. Это неявное, лежащее в основании действующее начало, которое Аристотель и называет действующим разумом, является условием и предпосылкой того мышления, которое мы наблюдаем и рефлексивно изучаем [Казанский, 2011, с. 365–367]. Признание этой конструкции было чревато монопсихизмом, как показала дискуссия Фомы Аквината и других схоластов с аверроистами, но не заставила отказать от нее. В результате к началу XVII в. формируется стандартная модель трактовки действующего разума, которая была зафиксирована в Коимбрском курсе философии: действующий разум отличен от страдательного (пассивного) и по своей направленности (на интеллигибельное, тогда как пассивный разум – на чувственное), и по своим функциям. Последние, определявшиеся тройко: прояснение фантазмов, создание интеллигибельного объекта в акте познания и продуцирование в пассивном разуме интеллигибельных образов (species intelligibiles) [Conimbricenses, 1604, p. 372–376] – воспроизводились в работах более поздних авторов.

Новое звучание эта концепция получила в трактовке одного из крупнейших католических мыслителей XIX в. Ж. Бальмеса. Комментируя слова Канта о том, что «мысли без содержания пусты, а наглядные представления без понятий слепы, поэтому в одинаковой степени необходимо понятия делать чувственными, а наглядные представления делать понятными» [Кант, 1993, с. 70], Бальмес отмечает: «Кто не узнает в этом пассаже действующий разум аристотеликов, хотя и обозначенный иными словами? Замените чувственные образы на чувственное наглядное представление, интеллигибельные образы на мышление, и мы увидим доктрину, весьма похожую на схоластическую» [Balmes, 1948, p. 438]. Согласно Бальмесу, *intellectus agens*, подобно кантовскому рассудку, претворяет материальное содержание в чистый формальный смысл, «возвышая их от категории воображаемых образов, *phantasmata*, до уровня чистых идей, и заставляет их служить интеллектуальному акту» [ibid., p. 433].

Таким образом, основа для сочетания кантовского учения со схоластикой была найдена уже в середине XIX в., хотя она и состояла в формальном, функциональном

соотнесении структур кантовской и схоластической ноологии. Когда возник вопрос о трактовке кантовского априоризма, данная сторона учения Канта закономерно подверглась критике и осуждению, в частности, у Э. Пейоба, акцентировавшего в анализе формирования рассудочных понятий их специфические оттенки, зависящие от позиции наблюдателя. Априорные структуры порождали бы лишь структурно однородные понятия и прочие логические объекты, синтетическая природа которых была бы отражением ноуменального единства «вещи в себе», тогда как здесь значима «не сама рассматриваемая вещь, составляющая первую интенцию и материю суждения; именно вторая интенция, т. е. форма, раскрывает смысл рассматриваемой вещи, в соответствии со способом рассмотрения» [Peillaube, 1895, p. 241]. Именно поэтому Пейоб отмечает, что акцент на форме восприятия (причинной, эстетической и т. д.) представляет собой навык (*habitude*), зависящий от личного отношения к миру и не являющийся априорной формой [ibid., p. 233].

2. Конституирование интеллектуального познания в гносеологии Ж. Марешаля

Доктрина томистской ноологии, предполагавшая выделение «действующего разума» для объяснения интеллектуального познания, была еще раз подтверждена в «XXIV томистских тезисах» (1914), где указывается: «[19] Познание мы принимаем от чувственных вещей. Но чувственное не является актуально интеллигибельным, и прежде интеллекта, мыслящего формально, следует признать в душе активную силу, которая абстрагирует от фантазмов интеллектуальные образы (*species intelligibiles*)» [Acta, 1914, p. 385].

В комментарии к этим тезисам один из их авторов Г. Маттиусси отмечает, что концепция действующего интеллекта необходима по причине того, что между опытом и разумным познанием, при их неоднородности, должна стоять посредствующая инстанция.

«С одной стороны, душа рождается лишенной от природы форм, способных определять ее разумение; с другой стороны, мы не можем атрибутировать Богу, не впадая в окказионализм, последовательное продуцирование того, что необходимо для нашего понимания; наконец, предмет как таковой не может создать для разума какое-либо впечатление; значит, способность формировать интеллигибельные образы коренится в самой душе. Чувства действуют изначально; это очевидно; чувства и разум говорят нам, что это действие завершается, когда воображение воспроизвело предмет. Чувство не может идти за пределы [этого]; чтобы сделать больше, нужна духовная способность. Итак, мы должны это признать; доктора нашей Школы соглашались ее признать и называют действующим разумом. Способность познания как таковую они назвали возможным разумом, так как он существует в потенции, или претерпевающим, поскольку он воспринимает; именно он воспринимает напечатленный образ; наконец, в соответствии с последним он совершает интеллектуальную операцию, с помощью которой формирует в себе концепт того, что он понимает, он говорит свое слово, каким является выраженный образ. Мы не будем обсуждать, действительно ли нам нужно отличать способность, которая познает, от той, что продуцирует эти образы. Св. Фома считал нелепым совмещение пассивности с активностью. Итак: познавать и продуцировать образы – это два формально различных акта, поэтому имеются две способности» [Mattiussi, 1926, p. 218]. Таким образом, наличие двух способностей, одна из которых воспринимает данные органов чувств, а другая «переводит» их в формат, доступный для интеллигибельной способности души – разумения, – становится основанием для соотнесения с этими двумя функциями двух способностей, эти функции управляющих.

Другой автор «XXIV томистских тезисов» Э. Югон рассматривал действующий разум с инструментальной точки зрения – как ту инстанцию, которая способствует осуществлению интеллектуальных актов, но сама по себе не имеет присущих ей качеств, позволяющих выступать особым источником познания.

«Действующий разум просвещает разум возможный (*possibilis*) не непосредственно, но опосредованно, через абстрагированные образы, в которых выявляет способность интеллектуального света. [Итак, действующий разум] не просвещает непосредственно, [т. е.] не в познании и не в продуцировании некоего хабитуального света в интеллекте. Не в познании, потому что действующий разум формально не осуществляет познания, как будет показано дальше. И он не продуцирует некий хабитуальный свет (*lumen habituale*). Ведь всякий навык (*habitus*) является или приобретенным, или вложенным. Приобретенный познавательный навык порождается познавательными актами, но акты деятельного разума не суть познавательные, навык же вложенный приходит от Бога. Следовательно, действующий разум не может в разуме возможном продуцировать навык или хабитуальный свет. Значит, всякий свет, что вносит разум действующий в разум возможный, получается от абстрагированных видов. Образы же в действующем разуме непосредственно от чувств производятся, и он действует, чтобы в этих видах был интеллигибельно манифестирован объект, а интеллектуальный свет только отражается [в нем]. Через посредствующие же образы, и проводимый ими свет, действующий разум манифестирует объекты разуму возможному, входя во все его акты и познания. Это ясно из следующих слов Ангельского доктора: *Актуальное познание начал не может иметься в интеллекте возможном, ни появляться благодаря интеллекту действующему, ведь познание принципов происходит от чувств, от чувственного же не может быть принято интеллигибельное через способности действующего интеллекта*». Из этого Э. Югон делает вывод: «Действующий разум и возможный разум суть две реально различные потенции <...> одна из них [действующий разум] действительно познавательная (*efficienter cognoscitiva*), и, конечно, создающая образы (*speciei causativa*), другая же [возможный разум] формально интеллектуальная и продуцирующая *verbum mentis*» [Hugon, 1927, p. 93–95].

Таким образом, тот вопрос, который еще не решал Г. Маттиусси, Э. Югон решает в пользу реалистического тезиса о том, что полноценное познавательное значение имеет именно возможный разум по причине своей непосредственной связи с объектом, который в нем репрезентируется через фантазмы, поэтому именно он является «формально интеллектуальной» способностью, т. е. по существу мыслящей, и формирующей *verbum mentis* – понятия о вещах, которые являются результатом нашего познания: «Интеллектуальный вид – это начало мышления, а *verbum* – его результат (*terminus*)» [ibid., p. 102].

Действующий же разум – это оперативная способность, благодаря которой удается репрезентировать объект в интеллигибельном виде, т. е. абстрактно. Для утверждения Югона характерен своеобразный «прагматизм», поскольку он говорит, что познавательное значение действующего разума заключается лишь в тех операциях, что он производит (т. е. оно чисто действенно), тогда как никакого знания данная способность не производит и является только фрагментом, звеном более широкого когнитивного механизма. В этом можно видеть проявление свойственного неосхоластике рубежа XIX–XX вв. психологизма, поскольку данные способности превращаются в чистые функции, различие которых основано на различии тех результатов, в которых отражается их существование. Отвержение кантианства строится у Югона на подобных мотивах – непосредственная достоверность репрезентации объектов и индивидуальный характер этого опыта, по мнению Югона, служат достаточными аргументами против попыток допустить любую априорность [ibid., p. 54].

Таким образом, во времена Марешаля уже нельзя было ставить вопрос об отождествлении кантовского рассудка и схоластического действующего разума. Кроме того, доминирующий, унаследованный от Левенской школы психологизм исключал самую возможность такой постановки вопроса или же делал ее частью общей апологетической стратегии, где игра велась на поле противника и за его счет.

Как представитель неотолизма, Марешаль разделяет концепцию о необходимости выделения действующего разума для объяснения факта интеллектуального познания. Если аргументация противоположной стороны основывалась на самодостаточности механизмов перехода от чувственности к понятийному горизонту, то Марешаль замечает: «Понятие (concept) включает форму метачувственного и не-квантитативного, универсального и необходимого, которая никак не может совпадать с ассоциацией весьма сложных (plus complex) чувственных элементов. Это новое единство, будучи чем-то иным, чем результат ощущений, полагается в кантовской философии в смысле “условий a priori”, с точки зрения которых формирование результата чувственности (образа) составляет функцию последующей материи. Мы называем рассудком (entendement) ту способность, которая определяет себя через эти метачувственные условия a priori» [Maréchal, 1926, p. 123].

Как видим, автор исходит из тех же самых предпосылок, из которых исходили его более ортодоксальные оппоненты:

- 1) существование разноуровневых типов познания, один из которых связан с условиями чувственности, а другой нет;
- 2) существование необъяснимого перехода между ними в формировании знания;
- 3) необходимость различных функций для продуцирования на этих разных уровнях различного типа составляющих знания;
- 4) предположение различного рода способностей (faculté, facultas), соответствующих этим уровням и различным формам их действий.

Однако являются ли эти способности активными или пассивными? Данный вопрос немаловажен для аристотелевски-томистской модели анализа, поскольку выявляет то начало, что составляет основу того или иного явления, а значит, служит принципом объяснения. Мы видели, что Маттиусси не допускал полной пассивности в интеллекте, так что у него и действующий разум, и возможностный были одинаково активны, хотя и различались по уровню своей активности в ее соотношении с интеллигибельным содержанием. Э. Югон, напротив, признал, что подлинно активным и познавательным является лишь возможностный разум, связанный с фантазмами и действием чувств, т. е. с непосредственными данными о мире, тогда как действующий разум получает свое значение благодаря присутствию в этой информации интеллигибельного содержания, которое он абстрагирует от фантазмов, и потому (благодаря этому содержанию, или, говоря словами самого Югона, «в этом свете интеллигибельных видов») становится актуален.

Позиция Марешаля здесь оказывается отличной и от умеренности Г. Маттиусси, и от радикальности Э. Югона. Качественное отличие тех составляющих знания, которые мы обнаруживаем (существование чувственного и нечувственного содержания), заставляет предполагать, что второе не является результатом ассоциации чувственных элементов. Следовательно, должно иметь место то содержание, которое привносится в чувственный комплекс данных и перестраивает его, создавая новую форму его репрезентации, уже на другом, «метачувственном» (métasensible) уровне. Таким образом, Марешаль окончательно отходит от ассоцианистской модели формирования понятий, которая закрепилась в неосхоластической гносеологии благодаря психологизму Левенской школы.

Существование нового уровня когнитивных способностей, причем такого, что не связан напрямую с рецептивной активностью внешних анализаторов, заставляет

Марешаля сделать еще один шаг в сторону от рассмотренных канонических концепций – признать за рассудком возможность спонтанности. «Априорность в рассудке означает *спонтанность*, а единство множественного содержания с формой единства является не простым “оформлением”, но *синтезом*» [Maréchal, 1926, p. 123]. Таким образом, задается масштаб обсуждения проблемы – Марешаль, как и ряд его предшественников, обращается к анализу рассудка и вводит для этой цели схоластическое понятие действующего разума.

Вывод, к которому подводит Марешаль, заключается в следующем: «В актуализации возможностного разума, действующий разум действует, с одной стороны, в необходимой связке (*liaison*) с “фантазмом”, но, с другой стороны, без внутренней зависимости от прямой данности фантазма (*sans dépendence intrinsèque vis-à-vis du phantasme*)» [ibid., p. 130]. Первая часть вывода означает, что Марешаль рассматривает действующий разум как подлинно познающую способность, которая *нечто сообщает* и потому несет определенное содержание; вторая часть вывода указывает на то, что действующему разуму присуща спонтанность, т. е., как мы видели выше, свойство априорности и способность формирования синтеза из множества эмпирических репрезентаций.

И в этом, следует заметить, Марешаль ближе к позиции Фомы Аквината, чем, например, Э. Югон, который отрицал за действующим разумом содержательность, поскольку, опираясь на 79-й вопрос из 1 части «Суммы теологии», Марешаль показывает, что Фома рассматривал действующий интеллект как «разумение, пребывающее в акте». Это означает полагание определенного содержания, и задачей Марешаля становится отделить эту позицию от классического нативизма, что он также делает, ссылаясь на критику платоновской гносеологии в том же фрагменте Суммы Аквината. Это приводит Марешаля к новому отходу от того понимания интеллектуальных способностей, что развивалось его предшественниками-неосхоластами, которые разделяли действующий и возможностный разум как две различные способности, приводящие к разным результатам. Марешаль отмечает: «Интеллектуальная способность одновременно является и активной, и пассивной, но активной в одном аспекте, а пассивной в другом аспекте. И чтобы не впасть в пустые словесные решения, следует ближе рассмотреть странное соревнование активности и пассивности» [ibid., p. 126–127].

Опираясь на томистское понимание познания как равно пассивного – в отношении познаваемого, так и активного – в отношении осуществления познания (STh. I^a q. 79 a. 2 co. [Фома Аквинский, 2004, с. 290–291]), Марешаль в итоге рассматривает активный и пассивный, действующий и возможностный разум как две стороны одной познавательной способности. «Если внешний объект представлен нашему возможностному разуму в состоянии действительного познания, т. е. в состоянии чистой интеллигибельной формы, он должен войти в сферу действий деятельного разума: так реализуются все условия познавательного акта, происходит разумение (*intellection*)» [Maréchal, 1926, p. 127].

Главным свойством деятельного разума, говорит Марешаль, является его постоянная активность, «но его активность, рассмотренная сама по себе, и является в целом *априорностью* и *спонтанностью*» [ibid., p. 129]. Марешаль при этом предлагает не трактовать действующий разум как «естественное обладание первыми началами познания, которые являются собственно объективным каркасом нашего рассудка», что трактуется им как нативизм, и также в нем нет изначально заложенных интеллигибельных форм, которые он бы только сообщал возможностному разуму. То, что для Фомы было полемикой с платонизмом, в перспективе марешалевской концепции является отмежеванием от подозрений в картезианстве и окказионализме (которых, как мы помним, опасался и Г. Маттиусси).

Эти же ограничения позволяют Марешалю сохранить значение возможностно-го разума, т. е., в итоге, предметную составляющую познания. «Теперь ясно: действующий разум сам по себе не достаточен для того, чтобы полностью определять разум возможностный, со стороны данной спонтанности его влияние (intervention) не выходит за пределы абсолютно общих определений, последовательная спецификация которых зависит от фантазмов. Кант говорит о том же на языке критики: понятие ни полностью априорно, ни полностью спонтанно: оно апостериорно (или эмпирично) со стороны своей материи (разнообразия содержания), априорно и спонтанно же со стороны своей синтетической формы (своей формы универсального). Кантовская формулировка может показаться более простой, чем таковая у Фомы Аквината, ее заметная легкость проистекает от того, что она опускает метафизическую точку зрения, которой нагружена средневековая формулировка» [Maréchal, 1926, p. 130].

Таким образом, Марешаль выстраивает свою концепцию разумного познания через традиционное разделение познания чувственного и нечувственного; к последнему и относится разумение, осуществляемое рассудком. Но саму познавательную способность он рассматривает как нечто единое, приходя тем самым к вводу, что два уровня познания – разумы возможностный и действующий – являются как бы двумя состояниями этой познавательной способности. «Прояснение» интеллигибельных видов он трактует как акт действующего разума по приданию фантазму нового положения в процессе познания. «Просветление фантазма действующим разумом, продуцирование интеллигибельного в действительности из интеллигибельного в возможности, абстракция, придающая форму универсальности видам – все эти выражения описывают, очевидно, один и тот же активный процесс <...> Эта операция абстрагирования не производит в фантазме некой физической модификации <...> Абстракция не означает здесь каких-то реальных изменений в фантазме, это сравнение ментально принятого и опущенного из определенных частных в индивидуальном объекте познания. Простое сравнение различий, так что, вообще говоря, действующий разум не познает образ объективно – он проясняет и абстрагирует, без собственно восприятия» [ibid., p. 131–132].

Может показаться, что Марешаль буквально следует здесь за текстами Фомы, однако это не так. В другом месте (STh. I^a q. 79 a. 7 со.) Фома признает, что «способности действующего разума и возможностного разума разделяются, поскольку надлежит, чтобы относительно одного и того же объекта иным началом была активная способность, которая делает объект существующим актуально, и иным – пассивная способность, которая приводится в движение объектом, существующим актуально» [Фома Аквинский, 2004, с. 305], но Марешаль к данному тексту в соответствующих местах своего трактата не обращается.

В чем же состоят эти акты действующего разума? «Действующий разум в первой фазе своей действия – это само разумение, однако все это (виртуальность субстанциального единства души и тела, и активная субординация способностей в их необходимой последовательности) вводит в воображение каузальное влияние, которое одновременно включает каузальность формальную и каузальность действующую. Фантазм – это конкретный результат конструктивного или реконструктивного синтеза воображения, синтеза действующего в самом воображении, по законам чувственности, но без влияния действующего разума. При встрече – необходимой и бессознательной – действующего разума и фантазма, первый активно ставит в зависимость второй (по причинам начальной и инструментальной); в результате в познавательной способности динамическая детерминация связывается с качественной структурой фантазма, ограничивающего эту активность. Это вторая фаза действия действующего разума <...> Активность действующего разума непосредственно

приводит к присутствию в возможностном разуме “видов”, т. е. “детерминированных форм”, возвышающих возможностный разум от возможности к действительности <...> они определяют и специфицируют имманентный интеллектуальный акт» [Maréchal, 1926, p. 146, 148].

Таким образом, формирование действующим разумом интеллигибельных видов Марешаль рассматривает как проявление действия активного и априорного начала рассудка на материальное, связанное с преобразованием тех образов, что сообщаются воображением, в интеллигибельные объекты, – хотя сам действующий разум никаких объектов не производит и не мыслит, но лишь трансформирует характер (но не суть) фантазмов, чувственных репрезентаций, обнаруживая в них существенное и несущественное, отделяя одно от другого. Эта операция – называемая Марешалем абстракцией – «активирует» возможностный разум, переводя разумение из потенциального в актуальное состояние, т. е. делая возможным построение полной репрезентации объекта, формирование ментального образа, который становится основной для построения понятия. Но мы помним, что данные процессы у Канта происходили на основе априорных форм мышления – категорий, толкование которых связано с трактовкой Марешалем проблемы интенциональности. У Марешаля то, что может быть сопоставлено с категориями, образует комплекс трансцендентальных определений типов «адекватности» интеллекта и реальности, так что путь дедукции категорий и их состав у него радикально отличаются от кантовского.

Трансцендентальный проект Ж. Марешаля оказал существенное влияние на развитие неотомизма: с одной стороны, приобретя ряд значительных сторонников, развивавших разные его аспекты в философии (Э. Корет) и теологии (К. Ранер), с другой стороны, стимулируя критику и формирование новых метафизических и гносеологических программ (Э. Жильсон, Ж. Маритен).

Список литературы

- Бен-Дэвид, Коллинз, 2002 – Бен-Дэвид Дж., Коллинз Р. Социальные факторы при возникновении новой науки: случай психологии // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 79–103.
- Желнов, 1971 – Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. М. Изд-во МГУ, 1971. 359 с.
- Казанский, 2011 – Казанский А.П. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 432 с.
- Кант, 1993 – Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб.: ИКА «Тайм-Аут», 1993. 478 с.
- Кирьянов, 2009 – Кирьянов Д.В. Томистская философия XX в. СПб.: Алетейя, 2009. 169 с.
- Леруа, 1915 – Леруа Э. Догмат и критика: Пер. с фр. [М.]: Русская печатня, 1915. [2], XX, 322 с.
- Радев, 1975 – Радев Р. Критика неотомизма. М.: Прогресс, 1975. 447 с.
- Фома Аквинский, 2006 – Фома Аквинский. Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. СПб.: Азбука-Классика, 2004. 480 с.
- Acta, 1914 – Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. An. VI. Vol. VI. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1914. P. 383–386.
- Balmes, 1948 – Balmes J. Obras Completas. T. II. Filosofia fundamental. Madrid: Editorial Catolica, 1948. XXXII+825 p.
- Conimbricenses, 1604 – Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae. Lyon: Cardon, 1604. 619 p.
- Garrigou-Lagrange, 1922 – Garrigou-Lagrange R. Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. 3-eme ed. Paris: Nouvelle librairie nationale, 1922. 391 p.
- Hugon, 1927 – Hugon Ed. Cursus Philosophiae Thomisticae. Vol. IIIa. Metaphysica Psychologica. Paris: Lethielleux, 1927. 858 p.
- Mattiussi, 1927 – Mattiussi G. Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste. Commentaire des Vingt-Quatre Thèses: Approuvées par la S. Congrégations des Études. Torino: Marietti, 1926. XII+394 p.

Maréchal, 1922 – *Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. 1. Paris: Alcan, 1922. XII+161 p.

Maréchal, 1926 – *Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. 5. Paris: Alcan, 1926. XXIV+481 p.

McCool, 1989 – *McCool G.* From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New-York: Fordham University Press, 1989. 248 p.

Mercier, 1899 – *Mercier D.* Critériologie générale, ou Théorie générale de la certitude. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1899. 408 p.

Peillaube, 1894 – *Peillaube E.* Théorie des concepts: existence, origine, valeur. Paris: Lethielleux, 1895. 466 p.

Sanseverino, 1868 – *Sanseverino G.* Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. Neapoli: Manfredi, 1868.

Critique of Reason and *intellectus agens*: Epistemological Project of Joseph Maréchal

Rodion V. Savinov

Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., St. Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

This article discusses the philosophical doctrine of the French Jesuit J. Maréchal, which became the basis for “Transcendental Thomism”. The origins of this project are considered against the background of the philosophical and theological discussions witnessed by Maréchal, in particular, the controversy with Neo-Kantianism, Bergsonism and Catholic Modernism, which influenced Maréchal’s decision to turn to Kantian criticism and propose its Thomistic rethinking. Among the transformations to which Kantianism was subjected by him, we should note a return to the correlation of the concept of “understanding” (*Verstand*) from the “Critique of Pure Reason” with the scholastic concept of “actual reason” (*intellectus agens*). Although this step has already had precedents (in the interpretations of J. Balmes, E. Peillaube), J. Maréchal builds on its basis a special interpretation of *a priori*, mental synthesis and abstraction. At the same time, he departs from both the original teachings of Thomas Aquinas and those leading interpretations that were characteristic in his time (G. Mattiussi, E. Hugon). This allows us to consider the “Transcendental Thomism” by J. Maréchal as a unique historical and philosophical experience that influenced the subsequent development of Neo-Thomism (J. Maritain, K. Rahner, and others).

Keywords: neo-Scholastic, neo-Thomism, philosophy, noology, reason, mind, intellect, cognition

References

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. An. VI. Vol. VI. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1914, pp. 383–386.

Balmes J. *Obras Completas.* T. II. Filosofia fundamental. Madrid: Editorial Catolica, 1948. XXXII+825 p.

Ben-David J., Collins R. *Social'nye faktory pri vozniknovenii novoj nauki: sluchaj psihologii* [Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology], in: *Logos*, 2002, no. 5–6 (35), pp. 79–103.

Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. In tres libros de Anima Aristotelis Stagirtae. Lyon: Cardon, 1604. 619 p.

Garrigou-Lagrange R. *Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* 3-eme éd. Paris: Nouvelle librairie nationale, 1922. 391 p.

Hugon Éd. *Cursus Philosophiae Thomisticae*, vol. IIIa. *Metaphysica Psychologica.* Paris: Lethielleux, 1927. 858 p.

Kazanskij A.P. *Uchenie Aristotelya o znachenii opyta pri poznanii* [Aristotle’s Doctrine about Value of Experience in Knowledge]. Moscow: LIBROKOM Publ., 2011. 432 p. (In Russian)

- Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskij. St.-Petersburg: Tajm-Aut Publ., 1993. 478 p. (In Russian)
- Kir'yanov D.V. *Tomistskaya filosofiya XX veka* [Thomist Philosophy in 20th century]. St.-Petersburg: Aleteyya Publ., 2009, 169 p. (In Russian)
- Leroy Ed. *Dogmat i kritika* [Dogme and Critique]. [Moscow]: Russkaya Pechtnya Publ., 1915. [2], XX, 322 p. (In Russian)
- Mattiussi G. *Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste. Commentaire des Vingt-Quatre Thèses: Approuvées par la S. Congrégations des Études*. Torino: Marietti, 1926. XII+394 p.
- Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cah. 1. Paris: Alcan, 1922. XII+161 p.
- Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cah. 5. Paris: Alcan, 1926. XXIV+481 p.
- McCool G. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New-York: Fordham University Press, 1989. 248 p.
- Mercier D. *Critériologie générale, ou Théorie générale de la certitude*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1899. 408 p.
- Peillaube E. *Théorie des concepts: existence, origine, valeur*. Paris: Lethielleux, 1895. 466 p.
- Radev R. *Kritika neotomizma* [Critique of Neo-Thomism]. Moscow: Progress Publ., 1975. 447 p. (In Russian)
- Sanseverino G. *Philosophia Christiana, in compendium redacta*, vol. I. Neapoli: Manfredi, 1868. VI+241 pp.
- Thomas Aquinas. *Uchenie o dushe* [Doctrine about Soul], trans. by K. Bandurovskij, M. Gejde. St.-Petersburg: Azbuka Publ., 2004. 480 p. (In Russian)
- Zhelnov M.V. *Kritika gnoseologii sovremennogo neotomizma* [Critique of Epistemology of Contemporary Neo-Thomism]. Moscow: MGU Publ., 1971, 359 p. (In Russian)