

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Д. В. Шмонин

В ТЕНИ РЕНЕССАНСА:
ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА
В ИСПАНИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2006

ББК 87.3+86.2

Ш74

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *С. С. Неретина* (Ин-т философии РАН);
д-р филос. наук, проф. *К. А. Сергеев* (С.-Петербург. гос. ун-т)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Русской христианской гуманитарной академии*

Шмонин Д. В.

Ш74 В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — 277 с.

ISBN 5-288-04055-9

Монография посвящена второй схолистике — многостороннему явлению в интеллектуальной и духовной жизни Европы эпохи Контрреформации и «золотого века» испанской культуры. Сыграв важную роль в развитии философии, богословия, образования, этики, теории права, во внутренней реформе католицизма, иберийская схоластика XVI — начала XVII в. во многом определила лицо современной западной цивилизации.

В первой части книги в широком культурологическом контексте рассматриваются морально-правовые, педагогические, философские учения Франсиско де Витория (1492–1546), Доминго де Сото (1495–1560), Луиса де Молины (1535–1600), Габриэля Васкеса (1550–1604), Педро да Фонсеки (1528–1599) и др. Во второй части особое внимание уделяется анализу метафизической системы Франсиско Суареса (1548–1617), ставшей вершиной второй схоластики и оказавшей серьезное влияние на становление новоевропейской философии.

Для философов, религиоведов, культурологов, историков.

ББК 87.3+86.2

*Исследование выполнено при поддержке
гранта Президента Российской Федерации
(Программа государственной поддержки научных исследований молодых
российских ученых — докторов наук, проект МД-4049.2005.6)*

© Д. В. Шмонин, 2006

© Издательство С.-Петербургского
университета, 2006

ISBN 5-288-04055-9

ПРЕДИСЛОВИЕ

То, что Возрождение не следует противопоставлять Средним векам как свет — тьме, стало очевидным уже давно¹. Другое дело — порожденный укоренившейся в нас привычкой образ Ренессанса самого по себе, образ праздничный, светлый, яркий, вызывающий непрерывные ассоциации с гуманистическими идеями возрождения древности (*rinascimento dell'antichità*) — во имя расцвета образованности, искусства, науки, совершенствования человеческой природы. Когда дело касается XIV–XVI вв., ренессансные явления в силу своей привлекательности обычно оказываются в центре внимания исследователей. Немногие эпитеты, обращенные к иным явлениям этого времени, схватывают черты упадка, увядания (от нейтральной «осени Средневековья» до откровенно негативного «кризиса феодализма»). Даже для схоластической философии — типично средневекового, казалось бы, умозрения, нашлось привязывающее ее к эпохе прилагательное: ренессансная схоластика, что, конечно, не раскрывает ее содержания и значения, особенно на «стыке» Возрождения и раннего Нового времени — в XVI в.

Между тем схоластика оставалась тогда единственной систематической формой восприятия мира, включавшей теологию, метафизику,

¹Точку в этом разговоре поставил А. Ф. Лосев: «Школьная, да и университетская практика старого времени исходила из резкого противоположения средних веков и Ренессанса. Средние века — это господство церковной догмы, отсутствие яркого развития науки и искусства, мистика и мракобесие. Ренессанс, наоборот, отбрасывает всю эту “ночь” средневековья, обращается к светлой античности, к ее свободной философии, свободной от всяких казенных приказов, к скульптуре обнаженного человеческого тела, к земной, привольной и ничем не связанной свободе индивидуального и общественного развития. Так говорилось в старину. И сейчас еще живы почтенных лет люди, которые были когда-то воспитаны на этой абстрактно-метафизической концепции двух культур, из которых одна-де резко сменила другую и вернулась к свободе античного мира» (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 13).

физику, логику, этику, антропологию, теорию права и политики, эстетику и другие науки. Схоластическим было образование в университетах, имевших монополию на подготовку квалифицированных специалистов — юристов, врачей, чиновников, ученых. Влияние схоластики в меньшей степени затрагивало тех, кто не посещал университетских занятий². Все же именно схоластика, как целостное мировоззрение, построенное на теологических основаниях, должна была в новой ситуации искать ответы на главные философские вопросы о Боге, мире и человеке.

Поэтому смысл вынесенной в заголовок книги светотеневой метафоры вполне прозрачен. Схоластика эпохи позднего Возрождения, Реформации и Контрреформации, традиционно и несправедливо пребывающая «в тени» интереса к ренессансным явлениям, требует исследования. Тем более что интеллектуальные усилия католических богословов — доминиканцев, францисканцев, августинцев и, конечно же, иезуитов (которые и создали феномен *второй схоластики*) — сыграли в буквальном смысле роль *школы* для новоевропейских философов.

Почему возрождение схоластической мысли начинается в первой трети XVI столетия? Почему именно в университетских центрах Пиренейского полуострова схоластика обрела свое второе дыхание, совпав по времени с «золотым веком» испанской культуры? И почему этот «схоластический ренессанс», связанный с целым рядом ярких имен и учений, оказался мощным, но кратковременным явлением, фактически завершившимся в конце второго десятилетия XVII в.?

Ответам на эти вопросы посвящена наша книга.

²Таких было много среди представителей культуры Ренессанса. Достаточно, например, вспомнить выпускника коммунальной школы Данте или Леонардо да Винчи, получившего профессиональную подготовку в мастерской скульптора. И все же для молодых людей, желающих получить образование, традиционным оставался — не без иронии описанный Сервантесом в «Дон Кихоте» — «тернистый и тяжелый путь» университетской учебы, которым, «...спотыкаясь и падая, поднимаясь для того, чтобы снова упасть, они и доходят до вожделенной ученой степени» (*Сервантес Сааведра М. Дон Кихот Ламанчский* / Пер. с исп.: В 2 ч. Л., 1978. Ч. 1. С. 362).



ВВЕДЕНИЕ

1. В ПРЕДДВЕРИИ «СХОЛАСТИЧЕСКОГО РЕНЕССАНСА»

1.1. ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ И ПРЕПОДАВАНИЕ СХОЛАСТИКИ В ИСПАНСКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ

Схоластическая мысль в Европе, пребывавшая все XV столетие в состоянии вялости и упадка, распавшаяся на ряд направлений и «школ», которые вели между собой дискуссии по множеству вопросов, в основном представлявших интерес лишь для корпорации университетских профессоров, — эта схоластическая мысль на рубеже XV–XVI вв. начинает испытывать весьма заметное оживление, которое спустя несколько десятилетий обернется настоящим ее ренессансом.

Ведущим учебным заведением Европы оставался в то время Парижский университет. В Париже студенты разных наций с интересом изучали теологию, поскольку, с одной стороны, теологический факультет Сорбонны считался самым знаменитым в Европе, а с другой — учебные заведения ряда стран, особенно Италии, Испании и Португалии, следовали «болонской» традиции построения университетов, отдававшей преимущество юридическому факультету¹.

В Париже на теологическом факультете пользовались влиянием профессора, придерживавшиеся линии «французского оккамизма». К этой линии, принадлежавшей «новому пути» («*via moderna*»), относились в свое время Иоанн (Жан) Буридан (ум. 1358), генерал августинцев Григорий из Римини (ум. 1358), Николай из Отрекура (ум. 1352) и др. Номиналистская схоластика развивалась в Париже и в XV в.; это развитие было связано с именами Петра (Пьера) д'Айли

¹Служивший моделью университет в Болонье был создан в XI в. на базе школы правоведения, поэтому основным «профессиональным» факультетом там считался юридический, в то время как в Парижском университете главную роль играл теологический факультет.

(ум. 1420) и его ученика Иоанна (Жана) Жерсона (ум. 1429). К интересующему нас времени номиналисты в Парижском университете были влиятельной силой, и их воздействие через систему образования широко транслировалось в другие страны Европы, включая Испанию и Португалию.

В Испании теологические факультеты в начале XVI столетия были лишь в трех университетах — Саламанки, Вальядолида и Лериды; немного позднее (в 1508 г.) такой факультет открылся в городе Алкалá-де-Энарес, во вновь созданном университете. Наибольшее распространение номинализм получил именно в Алкалэ, где с 1508 по 1545 г. существовала *кафедра номиналистов*, или *номиналистская кафедра*, которой, по существовавшему обычаю, было присвоено имя мыслителя, идеи которого ложились в основу преподавания. Для этой кафедры таким философом стал немецкий номиналист Габриэль Биль (ок. 1410–1495), профессор Тюбингенского университета и автор собственных комментариев на «Сентенции» Петра Ломбардского, а также «Сокращенного изложения или собрания комментариев к *Сентенциям* Вильгельма Оккама». В то же время в другом, более древнем и знаменитом университете Испании, Саламанкском, в большей мере следовали учению Григория Риминийского².

Следует заметить, что испанский номинализм выглядел более «мягким», «ослабленным», чем французский. Тот же Габриэль Биль оказался востребованным в качестве «именной фигуры» для названия кафедры, поскольку символизировал для испанцев «живое» учение, помимо логики имеющее выходы на теологическую, моральную и антропологическую проблематику. Это стало не только специфической чертой развития схоластики в Испании, но также одной из существенных особенностей в жизни испанских и португальских университетов. Другой особенностью, тесно связанной с интеллектуальной и религиозно-нравственной атмосферой в обществе, умонастроениями духовной элиты (которые, в свою очередь, оказали воздействие на последующее возрождение и развитие схоластики), стало значительное влияние (как в университетской среде, так и в обществе в целом) идей христианского гуманизма.

²Наиболее известными профессорами-номиналистами в Алкале были *Хуан де Медина* (1490–1546) и *Педро Санчес Сируэло* (1470–1554). Последний интересен, например, тем, что, не будучи томистом и занимая при этом кафедру имени св. Фомы, писал скорее логико-математические сочинения, в то время как положенные ему по должности комментарии к «Сумме теологии» свел к кратким «Описаниям «Суммы божественного Фомы Аквината» — «Парафразам», ограничив материал первой частью «Суммы» («Paraphrasis in Summam Divi Thomae Aquinatis»).

Говоря о христианском гуманизме, в первую очередь мы имеем в виду религиозно-гуманистическую антропологическую доктрину Эразма Роттердамского и его испанских последователей. «Философия Христа» Эразма породила в Испании многочисленные интерпретации. Такое «укоренение на испанской почве» не было случайным. «Причина его кроется в той социально-политической и культурной обстановке, которая сложилась на иберийском полуострове. . . Интерес к античности, к классической филологии сочетался с глубоким национальным самосознанием. Гуманистические идеи способствовали усилению критического направления в общественной мысли: осуждение невежества и злоупотреблений духовенства, выступления против схоластики, призывы к изучению первоначальных текстов Св. Писания. . .»³ Несмотря на голландские корни, христианский гуманизм в Испании превратился в самостоятельное явление. Это была своеобразная предреформационная (или следующая параллельно реформационным доктринам) реакция на кризис католицизма и схоластической мысли. Успех эразмизма в Испании был вызван тесной связью с собственно испанскими проблемами: необходимостью борьбы с коррупцией в церкви (напомним, что коррупция буквально означает порчу, упадок, расстройство), стремлением к восстановлению чистоты христианской веры, спорами по поводу возможности рациональных толкований первоисточника веры, о границах разума и т. п.

Популярным стал так называемый «миф о Христе», метафорически толковавший человечество как мистическое тело Христово, частью которого является каждый человек. Примерами интерпретаций «философии Христа» являются идеи братьев *де Вальдэсов*, *Альфонсо* (1490–1532) и *Хуана* (1500–1541). Первый, служивший личным секретарем испанского короля и императора Священной Римской империи Карла V, был автором двух диалогов. В одном из них Вальдэс рассуждает о развращенности папской курии, в другом — продолжает эту тему, подводя читателя к идее необходимости реформы католицизма, размышляя об истинной христианской доктрине, которую можно было бы противопоставить порче, постигшей, по его мнению, официальный Рим. По мнению Альфонсо де Вальдеса, члены тела равны между собой, хотя и различны по функциям. По аналогии это суждение распространялось и на общественную жизнь, человек признавался центром реального (сотворенного) мира, при этом каждый индивид полагался незаменимым и своеобразным. Важным момен-

³ *Мордвинцев В. Ф.* Испанский перевод «Энхиридиона» и инквизиция // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989.

том в идеях Альфонсо де Вальдеса было рассуждение о безусловной личной свободе человека; свобода понималась как божественный дар, данный человеку вместе с творением, а не право, за которое он должен бороться. Более того, если у Эразма свобода имела скорее теологический аспект, то Альфонсо де Вальдес рассматривает ее одновременно и в абстрактно-теологическом, и в жизненно-практическом смыслах.

Второй брат, Хуан де Вальдес, также находился под сильным воздействием идей Эразма, с которым был дружен и состоял в переписке. Перу Хуана де Вальдеса принадлежат сочинения на религиозную тему, в которых просматриваются идеи «исправления» католической церкви, и, кроме того, «Диалог о языке»⁴, в котором он, в духе Эразма, высказывался о проблемах языка и стиля, отдавая должное испанскому литературному языку и предлагая шире использовать его возможности.

Рассматривая интеллектуальный фон, на котором начинало происходить возрождение схоластической мысли в Испании, и отмечая важность гуманистических ренессансных идей как одной из составляющих этого процесса, мы не можем не упомянуть о чрезвычайно важной фигуре, выходящей за рамки испанской культуры. Речь идет о *Хуане Луисе Вивесе* (1492–1540). Вивес, родившийся в Валенсии, учившийся в Париже, большую часть жизни провел в северной Европе, в Англии, где он преподавал в Оксфорде, и в Нидерландах (точнее, в Бельгии, где и скончался в г. Брюгге). Он был другом Эразма и автором ряда оригинальных идей в философии, оказавших определенное влияние на развитие схоластики. Заметим, что идеи, на которых мы останавливаемся, во многом перекликаются с философскими взглядами мыслителей Нового времени. Это в первую очередь относится к идее «восстановления наук», которую Вивес выдвинул в своем сочинении «О науках» («*De disciplinis, libri XII*», 1531) на несколько десятилетий раньше, чем на эту тему стал писать Фрэнсис Бэкон. Вивес дал очерк современного ему состояния наук и предложил собственные «меры по выходу из кризиса», среди которых, в частности, присутствовали и призывы к опытно-экспериментальному постижению мира, и разработки индуктивного метода.

Хотя Вивес практически не жил в Испании, его идеи оказали влияние на становление педагогической концепции Игнасио Лойолы, которая стала столь успешной и популярной в XVI–XVII вв.; в тесной

⁴ *Вальдес Х. де* Диалог о языке (фрагмент; пер. Э. Чашиной) // Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977.

связи с системой образования иезуитов формировалась и вторая схоластика, достигшая расцвета к концу XVI столетия.

В трактате «О душе и жизни» («De anima et vita», 1528) Вивес рассматривает учение о душе, т. е. психологию как особую самостоятельную область научного знания, исследующую не абстрактную «природу» души, а формы проявления ее способностей⁵.

Помимо традиционного деления познавательных способностей человека на разумные и чувственные и разделения разума на теоретический («спекулятивный») и практический (цель первого — постижение истины, второго — постижение блага) Вивес предложил в качестве способа самопознания «метод интроспекции» — внутреннего эмпирического самонаблюдения. Он же выдвинул теорию антиципаций, под которыми он понимал предварительную информацию, поступающую от природных вещей и структурирующуюся в границах чувственного познания. Заметим, что с этими идеями были хорошо знакомы представители схоластики XVI в. В частности, на Вивеса (хотя всего в одном месте) ссылается в своем «Комментарии на книги Аристотеля “О душе”» Франсиско Суарес.

«Избирательная философия» Вивеса содержала важный методологический принцип (весьма напоминающий одно из декартовских правил для руководства ума), согласно которому не следовало присоединяться безоговорочно ни к одной философской школе, но выбирать из каждой традиции те положения, которые наиболее соответствуют истине. Этот принцип, хотя и в более сглаженном, смягченном варианте, также нашел последователей среди представителей второй схоластики; особенно это относится к иезуитам.

Другими примерами несхоластического философствования, косвенно влиявшего на схоластический ренессанс, стали идеи *Мигеля Сервета* (1509/15–1553), автора оригинальной натурфилософской концепции, оказавшегося как вне католицизма, так и вне протестантизма, а также натурфилософия *Себастьяна Фокса Морсильо* (1528–1560?), в которой он задолго до Спинозы применил геометрический метод в построении рассуждений о природе и человеке.

Помимо гуманистических идей, влияние на начинавшееся возрождение схоластики оказывали политико-географические и экономические изменения, связанные, прежде всего, с открытием Америки и конкистой, активно проводимой испанскими властями. Все это

⁵В русском переводе см.: Вивес Х. -Л. О душе и жизни. Избранные фрагменты из 3-й книги / Пер. С. Ю. Трохачева // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2004. Т. 5. С. 343–363.

составляло целый комплекс проблем, нуждающихся в осмыслении.

Несмотря на то что тяготевшая к логике номиналистическая философия привилась в основном в Алкале, в Саламанкском университете, в самом, пожалуй, прославленном и известном среди европейцев испанском учебном заведении, номинализм в начале XVI в. также имел влияние.

Саламанкский университет, основанный в начале XIII в., был наиболее древним и именитым, входившим в десятку ведущих университетов Европы. Достаточно сказать, что в его аудиториях учились Лопе де Вега, Тирсо де Молина, Кальдерон, Кеведо; из его стен вышли религиозные деятели, богословы и философы — Игнасио Лойола, доминиканец Мельчор Кано, иезуит Хуан Мариана. Основанный в 1212 г. королем Леона Альфонсо IX, университет неизменно пользовался поддержкой монархов. В XV в. новый импульс его развитию придали папа Бенедикт XIII, а также «их католические величества» Фердинанд и Изабелла, существенно помогавшие университету деньгами и обеспечивавшие ему необходимые привилегии.

В начале XVI в. в Саламанкском университете существовала определенная структура богословских и философских кафедр, на которых преподавали профессора различных направлений. Заметим, что кафедры в ту эпоху представляли собой нечто иное, чем подразделения современных нам отечественных (и зарубежных, в ряде стран) высших учебных заведений. Это были, скорее, «штатные единицы», на которые назначались профессора, призванные читать лекции по определенной дисциплине. Поэтому преподавателей подбирали тщательно, учитывая их философские ориентации (на кафедру имени Дунса Скота не могли, например, назначить номиналиста), а также взвешивая соотношения позиций различных орденов в университете. «Конкурсы на замещение вакантных кафедр» часто сопровождались не только официальными диспутами, в ходе которых претендентам приходилось доказывать свое превосходство друг над другом, но и ожесточенной подкованной борьбой.

Профессор кафедры имел, как правило, ассистента, могущего заместить его в случае необходимости. Кроме того, имелись и молодые преподаватели, которые выполняли прочую вспомогательную педагогическую нагрузку. Профессор разрабатывал курс лекций, которых был обязан придерживаться; иногда эти лекции составлялись коллективно, переходили от одного поколения преподавателей к другому. Библиотеки университетов хранят множество списков, сделанных руками студентов.

Итак, в Саламанкском университете в первые годы XVI столетия существовали, во-первых, две «старшие» теологические кафедры — «Первая кафедра» («Кафедра первого часа», «Catedra de Prima») и «Вечерняя кафедра» («Кафедра первого вечернего часа», «Catedra de Vísperas»). Названия этих кафедр были связаны с расписанием богослужений по уставу св. Бенедикта⁶, а также с тем, что профессора были одновременно и проповедниками, совершающими богослужение в соответствующие часы. Напомним, что *первый час* (7.30) шел после *утрени* (начинавшейся примерно в 5 утра); затем следовали *третий час* (около 9 утра), *шестой час* (полуденный), *девятый* — около 2 часов дня. *Вечерня* начиналась около половины пятого, перед закатом. Профессор «примы», таким образом, открывал рано утром учебный день полуторачасовой лекцией, часовая лекция профессора «вечерней кафедры» завершала учебу⁷.

В этом был глубокий смысл: начало и окончание занятий были в руках самых опытных, умудренных преподавателей, определявших не только стиль, но и само направление учебного процесса. Направление же это было известным; оно определялось рамками «Сентенций» Петра Ломбардского, которые и комментировались с этих кафедр⁸.

Во-вторых, отдельной была кафедра библии, профессор которой преподавал Ветхий и Новый Заветы⁹. Кроме того, имелись две «младшие кафедры» (по-испански их иногда называли «catedrillas») — кафедра св. Фомы и кафедра Дунса Скота. Сначала эти кафедры принадлежали находившимся в Саламанке доминиканскому и францисканскому конвентам¹⁰, но в 1504 г. они были включены в университет, с тем чтобы их занимали соответственно профессора — представители этих орденов. В 1508 г. в структуре университета появилась еще одна «младшая» теологическая кафедра — номиналистская, имени Григория из Римини (с 1528 г. — имени Дуранда).

⁶Устав св. Бенедикта, утвержденный еще в VI в., был принят (с дополнениями — «институциями») в доминиканском ордене в качестве основного закона.

⁷Старшие кафедры не только считались самыми почетными и замещались наиболее известными и уважаемыми профессорами, но также (не будем забывать об этом) имели и специальные церковные бенефиции, т. е. приносили профессорам некоторый доход. Поэтому утверждение кандидатур на вакантные кафедры часто сопровождалось борьбой с применением неакадемических средств.

⁸Интересно, что здесь соединяются два значения слова «кафедра»: «штатно-структурная единица вуза» и «возвышение, трибуна, с которой читаются лекции».

⁹На каждый из текстов — на Ветхий и Новый Заветы — отводилось по одному учебному году.

¹⁰Конвент — один из типов католических монашеских обителей (монастырских домов).

Лекции читались не только в рамках строго ограниченных курсов, но и по планам, ориентированным на комментирование конкретных текстов — от различных книг Писания до «Сентенций», «Сумм» и прочих сочинений.

Руководство Саламанкского университета, бывшего королевским (а не церковным) учебным заведением, следило за тем, чтобы фундаментальные вопросы теологии, философии и морали освещались в академическом духе, вне религиозных и идеологических споров. Каждый студент, прежде чем выбрать более приемлемое для него теологическое направление — окканистское, скотистское или томистское, должен был получить хорошее базовое образование. Соблюдение этих традиций делало систему образования в Саламанке (и в других университетах Пиренейского полуострова) стабильной, но консервативной. И в среде номиналистов, и в среде представителей «старого пути» — томистов, скотистов, последователей Бонавентуры и прочих — процветало банальное, нетворческое комментирование, разбор «химерических» вопросов вроде количества ангелов, могущих уместиться на острие булавки (при том, конечно, что в подобных дискуссиях можно было обнаружить определенный логический и философско-теологический смыслы).

В условиях «обмельчания» схоластической проблематики, кризиса университетской философии требовались новые идеи, смелые шаги, реформы. Эти реформы были предприняты доминиканцами-томистами, преподававшими в Саламанке¹¹. Именно они стали основателями *Саламанкской школы*, и именно с них началось возрождение схоластической философии в Испании, превратившееся во *вторую схоластику*.

¹¹ На Пиренейском полуострове гордились тем, что два самых, пожалуй, известных монашеских объединения были основаны испанцами. Игнасио Лойола и орден иезуитов в этом коротком списке занимают второе место. На первом же месте, по хронологии, должен находиться св. Доминик (кастильский дворянин Доминго де Гусман, 1170–1221). Орден проповедников, основанный Домиником и утверждённый папой Иннокентием III в 1216 г., обладал рядом особенностей. Во-первых, доминиканцы успешно сочетали монашескую жизнь с активной проповеднической деятельностью, хотя это и шло вразрез с первоначально определенным предназначением ордена. Во-вторых, одной из важных сторон духовной и интеллектуальной жизни ордена было сохранение устоев христианского вероучения и истинной веры. Среди них было немало значительных фигур, оставивших заметный след в истории церкви. Это был «орден теоретиков», члены которого отличались высоким уровнем образованности. Богословие и философия всегда находились на почетном месте среди занятий доминиканцев. Достаточно напомнить общеизвестный факт, что среди доминиканских докторов были Альберт Великий и Фома Аквинский.

1.2. САЛАМАНКСКАЯ ШКОЛА

Понятие «Саламанкская школа», принятое на Западе и новое у нас, требует специального обсуждения. Дело в том, что для ряда исследователей, особенно испанских, понятия «вторая схоластика» и «Саламанкская школа» выступают в качестве едва ли не тождественных. Так, например, Х. -А. Гарсиа Куадрато, специалист по теологии и философии Баньеса, прямо связывает вторую схоластику с Саламанкской школой, которая, развиваясь в течение почти всего XVI и начала XVII в., сформировала, по его мнению, интеллектуальную культуру барокко¹².

М. Солана, автор трехтомного труда «История испанской философии. Эпоха Возрождения (XVI в.)» (1940)¹³, не акцентирует внимание на понятии «Саламанкская школа», рассматривая отдельно состояние испанской схоластики в XV в., ее упадок в начале XVI в.¹⁴ и возрождение, начинающееся с Франсиско де Витория¹⁵. При этом доминиканская схоластика и схоластика иезуитов рассматриваются отдельно¹⁶, внутри каждого из разделов — по персоналиям.

А. Ги в своей «Истории испанской философии»¹⁷ к мыслителям «Саламанкской школы» относит практически всех представителей схоластики XVI в. не только в Испании, но и Португалии. Он понимает это название в предельно широком смысле как выражение духа и общей направленности возродившейся испанской католической философии. К Саламанкской школе, согласно А. Ги, относятся: томисты (т. е. доминиканцы) Витория, Кано, Сото, Баньес и др., действительно учившиеся и преподававшие в Саламанкском университете (их принадлежность к школе не оспаривает никто), а также составители «Саламанкского курса»¹⁸ и, кроме того, целый ряд профессоров-юристов и экономистов, трудившихся в университете Саламанки; иезуиты Суарес, Молина, Васкес, Фонсека и коимбрские схоластики (Гоес,

¹² *García Cuadrado J.A. Domingo Bañez (1528–1604): Introducción a su obra filosófica y teológica. Pamplona, 1999. P. 10.*

¹³ *Solana M. Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI). En 3 vols. Vol. 3. Madrid, 1940. P. 9–42.*

¹⁴ *Solana M. Op. cit. P. 9–18; 19–42.*

¹⁵ *Ibid. P. 43–90.*

¹⁶ *Ibid. P. 43–202 (до Баньеса включительно); P. 311–514 (от Толедо до Суареса).*

¹⁷ *Guy A. Historia de la filosofía española. Barcelona, 1985. Capítulo V. La Escuela de Salamanca.*

¹⁸ Наряду с «Коимбрским курсом» «Саламанкский курс» был одним из, как сказали бы в наше время, «учебно-методических комплексов»; но выход в свет этого корпуса текстов относится к началу XVII в.

Магаланьш, Коуто), августинианские платоники, наиболее крупной фигурой среди которых был знаменитый Луис де Леон¹⁹.

Мы полагаем, что столь широкое толкование понятия «Саламанкская школа» неоправданно. А. Ги связывает воедино всех, кто географически или исторически принадлежал университетской философии в Саламанке. Он делает это, невзирая на принадлежность мыслителей к различным теологическим и философским традициям, про которые далеко не всегда можно сказать, что они действовали в «одном теоретическом поле»²⁰. Кроме того, этот исследователь причисляет к саламанкцам тех, кто имел к Саламанке и ее университету лишь косвенное отношение или даже не имел никакого отношения. Это можно отнести, например, к Луису де Молине, чье становление как философа и богослова прошло в Коимбре, к португальцам Педро (или Педру) да Фонсеке, Мануэлю де Гоесу, Косме де Магаланьшу, Бальтасару Альваресу, Себастиану де Коуто.

Механически объединяя всех этих мыслителей, которые нередко спорили друг с другом (как Баньес и Молина, например) и строили свои метафизические рассуждения на несовпадающих основаниях, в одну «школу», А. Ги, по всей видимости, стремится показать некую единую направленность испанской католической философии XVI в., охватив понятием «Саламанкская школа» многоплановое явление схоластического ренессанса.

Заметим, что (не делая акцента на вторую схоластику) мнению А. Ги противопоставляют свои суждения другие исследователи. Так, Х. Бруфау Пратс, чьи работы более касаются философско-правовых

¹⁹ Луис де Леон (1527–1591), не только богослов, но и оригинальный поэт, заслуживает того, чтобы сказать о нем несколько слов. Леон учился в Саламанке и Алкале, рано стал членом августинианского ордена, защитил докторскую диссертацию по теологии, работал профессором «младших» кафедр Саламанкского университета — кафедры св. Фомы (1561–1565) и кафедры Дуранда (1565–1572). В результате интриг (его противники-доминиканцы послали на него донос в инквизицию, обвинив его в недоверии к латинскому переводу Библии («Vulgata») и в самовольном переводе «Песни песней» на испанский язык) Леон был заключен в тюрьму, где провел более пяти лет. Поразительно то, что, когда его освободили и возвратили ему профессорскую должность, Леон, взойдя на кафедру, свою речь, обращенную к студентам, начал словами: «Вчера на лекции...». (По другим источникам, слова были: «Как мы говорили в прошлый раз...») См. об этом: *Штейн А. Л.* История испанской литературы. М., 1994. С. 105–109; *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 168.

²⁰ В самом деле, различия между доминиканской и иезуитской философией (не говоря уже об августинианской, более склонной к платонизму, чем к аристотелизму) по ряду вопросов, особенно в метафизике и этике, были весьма существенными.

концепций, рожденных Саламанкской школой, говорит о последней, как о доминиканской философии, по своей сути крепко связанной с томизмом. Выделяя два поколения Саламанкской школы, он к первому относит Витория, Сото, Кано, во втором поколении выделяет Баньеса²¹.

Значительная часть историков философии и теологии, как в Испании, так и за ее пределами, говоря о Саламанкской школе, понимают под этим термином преимущественно доминиканских теологов, философов и правоведов, которых мы перечисляли выше. Соглашаясь с таким подходом, мы в особенности опираемся на наиболее крупное исследование последних лет — почти 1000-страничную монографию Х. Бельды Планса²².

По мнению Х. Бельды, с которым мы согласны, Саламанкская школа — это движение в испанской мысли XVI в., главной целью которого было возрождение теологии; это движение, напомним, включало три поколения теологов, профессоров теологического факультета Саламанкского университета, начиная с Франсиско де Витория, основателя школы, и заканчивая мыслителями начала XVII в.²³ Их объединяли стиль, дух, сочетавшие традиции средневековой схоластики и историко-критический метод, характерный для ренессансного гуманизма, который мог быть применим для осмысления теологических проблем²⁴.

Саламанкская школа, таким образом, в первую очередь представляет собой объединение теологов, а уже во вторую — большую группу социально-политических мыслителей, философов, теоретиков права, экономистов, связанных «единством пространства и времени»²⁵. Общим теоретическим началом для этого движения являлся томизм, точнее, «Сумма теологии» Аквината как фундаментальное основание теологии и философии, а одной из характерных черт (добавим мы) — начало процесса секуляризации философии, создания свода независимой от теологии философской доктрины. Эта работа была продолжена в трудах иезуитов в конце XVI — начале XVII в.

²¹ *Brufau Prats J.* 1) *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Salamanca, 1989; Capitulo 8. P. 151–169; 2) *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de America // Corpus Hispanorum de Pace*. Vol. 25. Madrid, 1984. P. 384–412.

²² Речь идет об уже цитировавшейся нами работе: *Belda Plans J.* Op. cit. P. 156–158.

²³ *Belda Plans J.* Op. cit. P. 157.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* P. 156.

2. «ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА»: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Для определения ключевого для нас понятия второй схоластики (которое мы по аналогии с понятиями ранней, высокой или поздней схоластики пишем без кавычек) следует изложить некоторые принципиальные положения, отражающие нашу концепцию:

1. Вторая схоластика ограничивается хронологическими рамками XVI — первых десятилетий XVII в. Ее начало уместно связывать с интеллектуальной деятельностью основателя Саламанкской школы доминиканца Франсиско де Витория и его непосредственных учеников (20–50-е годы XVI в.), а завершение — со смертью наиболее значительного философа-иезуита Франсиско Суареса (1617 г.).

2. Генезис и развитие второй схоластики могут быть представлены в следующей периодизации:

Первые два десятилетия XVI в. — ее *преддверие*, связанное с постепенным оживлением, после длительного упадка в XV в., схоластической философии в ведущих университетских центрах Испании и Португалии.

Вторая половина 20-х — конец 50-х годов XVI в. — *начальный этап* второй схоластики, главную роль в котором играли теологи-доминиканцы, представители Саламанкской школы.

Характерными чертами начального этапа второй схоластики стали: определение ведущей роли в схоластике томистского аристотелизма; разработка на его основе морально-теологических и теоретико-правовых проблем, актуальных для Европы и Нового Света; интенсивная педагогическая деятельность доминиканцев, позволившая к середине XVI в. создать интеллектуальную среду, обеспечившую дальнейший расцвет второй схоластики.

Расцвет второй схоластики как группы богословско-философских учений, преимущественно принадлежавших теологам-иезуитам, выпадает на 60-е годы XVI в. — первые два десятилетия XVII в.

3. Таким образом, вторая схоластика представляет собой группу католических философских учений, генетически связанных с томизмом. Эти учения, однако, учитывали системы поздней схоластики и идеи ренессансных гуманистических идей и реформационных учений.

4. Вторая схоластика дает теоретическое выражение программы внутренней реформы католицизма и обоснование движения Контрреформации, является ответом на религиозные, социальные, морально-

правовые и, разумеется, собственно метафизические вопросы, выдвигаемые ранним Новым временем — эпохой перехода от единства теологического мировоззрения к разнообразию мира различных культур.

5. В рамках второй схоластики происходит систематизация средневекового рационализма, завершение разработки философского понятийного аппарата, окончательное установление границ между теологией и философией (по предмету, целям и методам познания), а также дифференциация философских дисциплин²⁶.

6. Учения второй схоластики становятся в буквальном смысле *школой*, в которой «прошли обучение» практически все представители философии XVII в., включая Декарта и Лейбница.

Раскрытие и обоснование сформулированных нами тезисов требует обращения к мнениям исследователей. Отсутствие специальных работ на эту тему в отечественной истории философии заставляет нас обратиться к упоминаниям о второй схолистике в общих изданиях, в том числе в справочной и учебной литературе советского и постсоветского времени.

Первый пример — коллективная монография «Философия ранних буржуазных революций», вышедшая под редакцией Т. И. Ойзермана (1983). В этой достаточно объемной работе есть раздел, посвященный Реформации²⁷, в котором интеллектуальная и духовная атмосфера XVI в. рассматривается в контексте начинающихся буржуазных преобразований. Реформация как процесс религиозного обновления признается подвижной, открытой, направленной на возвращение к истокам христианства системой; разбираются философские основания протестантизма — учение о Боге и мире, антропология, гносеология и т. д. Внимание уделяется (со ссылками на идеи М. Вебера²⁸) основным положениям протестантской этики в ее «личностно-религиозной связи»²⁹ с развитием буржуазных отношений.

Примечательно, что философские (точнее, этико-богословские)

²⁶Эту роль второй схоластики (точнее, Франсиско Суареса и Педро да Фонсеки) отмечает М. Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии», показывая, что определенное ими разделение философии на общую онтологию, космологию, онтологию духа и онтологию Бога воспроизводится и у Канта, и у Гегеля (*Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии* / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 113).

²⁷Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под ред. И. Т. Ойзермана и др. М., 1983. Раздел 1. С. 58 и далее.

²⁸См.: *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма* // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61–272.

²⁹Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 100.

идеи реформаторов рассматриваются в контексте полемики с Эразмом Роттердамским, но не рассматриваются в связи с католической Контрреформацией. Последняя, как и представляющая ее схоластическая философия, остается за рамками исследования³⁰.

В других научных изданиях, посвященных в той или иной мере интересующему нас периоду в истории европейской мысли³¹, за исключением небольшого сборника, изданного в 1985 г. в Институте философии³², второй схоластике внимание также практически не уделялось.

В ставшей классической обширной монографии А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения», которая никогда не воспринималась лишь в качестве историко-эстетической работы³³, рассмотрение европейской ренессансной духовной и интеллектуальной культуры, в том числе искусства и философии, начинается с «проторенессанса XIII в.», а завершается итальянским пантеизмом, философией Ф. Бэкона и «внехудожественными областями культуры XVI в.» — наукой и религией. Но Контрреформации и ее философскому выражению — второй схоластике — не посвящено ни строчки.

В сборнике «Культура эпохи Возрождения и Реформация» из известной серии, издаваемой комиссией РАН по культуре Возрождения³⁴, содержится статья А. Х. Горфункеля «Гуманизм — Реформа-

³⁰ На с. 69 рассматриваемой монографии, например, читаем, что схоластическая попытка синтеза античного философского рационализма к XVI в. распадается надвое. Первый путь — «ренессансный», «антропоцентрический», с опорой на образцы античного философствования, второй — «реформаторский», «иррационалистический», с тенденцией возвращения к раннехристианской религиозности и «мирской» жизни. Первый был, по мнению авторов, характерен для итальянских и французских ренессансных гуманистов, второй — для североευропейских реформаторов. Философия католической Контрреформации вообще не рассматривается ни в этом, ни в последующих разделах. Так, раздел 2 монографии посвящен раннебуржуазной эпохе и генезису философии Нового времени, с неоправданным, на наш взгляд, «скачком» от ренессансной мысли к «революции в науке и философским воззрениям» (С. 292 и сл.).

³¹ См., например, историко-философские и междисциплинарные сборники: История диалектики XIV–XVII вв. (рук. авт. коллектива Т. И. Ойзерман. М., 1974), Из истории культуры средних веков и Возрождения (отв. ред. В. А. Карпушин. М., 1976); Типология и периодизация культуры Возрождения (под ред. В. И. Рутенбурга. М., 1978); Культура эпохи Возрождения и реформация (отв. ред. В. И. Рутенбург. Л., 1981), Культура Возрождения XVI в. (отв. ред. Л. С. Чиколони. М., 1997) и др.

³² Проблемы истории домарксистской философии. Средневековый способ философствования / Под ред. В. М. Богуславского, А. А. Столярова. М., 1985.

³³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.

³⁴ В серии, основанной в 1976 г., вышли в свет около двадцати изданий.

ция — контрреформация³⁵», в которой он с историко-культурной точки зрения анализирует эти явления³⁶. Наряду с определениями первых двух понятий, вынесенных в заглавие статьи³⁷, А. Х. Горфункель представляет и видение Контрреформации, которая трактуется им как католическая реакция, организованная Тридентским собором и нашедшая свое выражение в деятельности иезуитов. Цель Контрреформации — восстановление «непоколебимой мощи и духовной монополии католической церкви»³⁸. О философии Контрреформации в статье не упоминается; А. Х. Горфункель лишь замечает, что мыслители-гуманисты, сделавшие выбор в пользу католицизма, были вынуждены отступить от основных принципов гуманистической философии. Подобным же образом А. Х. Горфункель высказывается в очень кратком (менее страницы) пункте «Гуманизм и Контрреформация»³⁹ своего учебного пособия «Философия эпохи Возрождения»⁴⁰. Далее, однако, в главе, посвященной ренессансному аристотелизму Пьетро Помпонацци, А. Х. Горфункель помещает полуторастраничный пункт «Вторая схоластика»⁴¹, в котором говорит лишь об одном ее представителе — Франсиско Суаресе. Значение последнего автор книги видит в том, что тот «попытался переработать метафизику Аристотеля и философско-теологическое учение Фомы Аквинского применительно к требованиям времени, с учетом новых веяний в научной и философской мысли и требований защиты католической доктрины в борьбе с критиками схоластики»⁴².

В указанном пункте имеется определение, являющееся, с нашей точки зрения, терминологически неправильным. Речь идет об использовании А. Х. Горфункелем для обозначения схоластической филосо-

³⁵Мы пишем слово «Контрреформация» с прописной буквы, подчеркивая его «симметричность» термину «Реформация», а также важность обозначаемого им явления.

³⁶Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 7–19.

³⁷Под гуманизмом А. Х. Горфункель понимает духовное движение в итальянской и заальпийской культуре, в которой «филология выступает в роли идеологии»; особо выделяется им христианский гуманизм XVI в., главными фигурами которого являются Эразм и Т. Мор. Реформация определяется как религиозное движение, оппозиционное католицизму; это преимущественно лютеранство, сформировавшееся в самостоятельную реформатскую церковь.

³⁸Горфункель А. Х. Гуманизм – Реформация – контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 8.

³⁹В данном случае слово «Контрреформация» напечатано с прописной буквы.

⁴⁰Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 140.

⁴¹Там же. С. 184–185.

⁴²Там же. С. 184.

фии Суареса и его коллег по ордену иезуитов два различных термина — «вторая схоластика» и «поздняя схоластика».

«Попыткой перестройки традиционного аристотелизма, — пишет А. Х. Горфункель, — с учетом новых явлений в философской культуре эпохи и в то же время в целях сохранения основ схоластического метода явилась так называемая «вторая», или *поздняя* (курсив наш. — Д. Ш.), схоластика, зародившаяся в кругах итальянских и испанских томистов XVI — начала XVII в. и особенно активно поддерживаемая созданным в середине XVI в. орденом иезуитов»⁴³. Поскольку А. Х. Горфункель — не единственный, кто демонстрирует нечеткость в использовании этих понятий, мы лишь обращаем внимание на этот момент, обсуждение которого проведем ниже.

Переход к обзору учебных пособий является закономерным, поскольку даже при отсутствии в отечественной истории философии специальных исследований, посвященных схоластике XVI в., процесс преподавания истории философии в университетах требовал ее рассмотрения в учебной литературе.

О схоластике XVI в. говорится во «Введении в историю западноевропейской философии» Д. В. Джохадзе и Н. И. Стяжкина⁴⁴; при этом акцент вновь делается на одного философа — Франсиско Суареса. «Главная задача Суареса, — пишут авторы, — извлечь из аристотелизма, томизма и скоттианства все то, что может быть поставлено на службу контрреформационной идеологии»⁴⁵. О второй схоластике как о целостном явлении в учебном пособии упоминания отсутствуют.

Обратимся к учебнику В. В. Соколова «Европейская философия XV–XVII веков» (1984; в последнее десятилетие учебник дважды переиздавался). Книга, адресованная студентам философских факультетов университетов, не могла обойти вторую схоластику стороной. Следует отметить, что В. В. Соколов весьма обстоятельно рассмотрел эту тему, посвятив ей пункт «Католическая Контрреформация и схоластическая философия»⁴⁶. Эти пять страниц стали первым более или менее развернутым материалом по второй схоластике, опубликованным на русском языке в учебном издании с большим тиражом.

В. В. Соколов весьма информативно, избегая негативных оценок, перечисляет основные «факты католической Контрреформа-

⁴³ Там же.

⁴⁴ Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И. Введение в историю западноевропейской философии. Тбилиси, 1981. С. 133–137.

⁴⁵ Там же. С. 133.

⁴⁶ Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. 2-е изд. М., 1996. С. 102–107.

ции»⁴⁷: организацию Общества Иисуса (1534), учреждение центрального инквизиционного трибунала (1542), Тридентский собор (1545–1563). Далее он указывает на возникшую в тот момент необходимость «идейно-философского обоснования движения Контрреформации», которое католицизм видел в томистской схоластике⁴⁸.

Томизм, модифицированный, даже реформированный теологами-иезуитами, по мнению В. В. Соколова, был призван «соответствовать духу наступившего времени», как они его понимали. В тексте упоминаются ключевые моменты второй схоластики — учение Луиса де Молины о свободе воли, пробабилистская моральная концепция, а также метафизика Франсиско Суареса как наиболее глубокое и систематическое выражение схоластической доктрины, оказавшее влияние на философию даже таких «антисхоластических философов, как Декарт, Лейбниц, Спиноза»⁴⁹. «Все это может объяснить, — завершает изложение этой темы В. В. Соколов, — почему в историко-философской литературе суаресианство⁵⁰ часто именуется “второй схоластикой” (первой считается томизм, что, конечно, весьма условно)»⁵¹.

С последним высказыванием мы не готовы согласиться. На наш взгляд, при том, что философия Суареса действительно является наиболее глубокой, оригинальной и систематической формой схоластики XVI столетия, сводить вторую схоластику лишь к его философии — значит хронологически сузить и обеднить ее, исключив из содержания учения ряда крупных мыслителей (в том числе и Луиса де Молины, упоминавшегося самим В. В. Соколовым), принадлежавших не только ордену иезуитов, но и другим монашеским объединениям, в первую очередь, доминиканскому ордену.

Заметим, что сам В. В. Соколов в более ранних работах вторую схоластику трактовал как «аристотелизирующую философию XV–XVIII вв.», которая уже в XV столетии оказалась «сведенной к томизму»; тогда же, по мнению В. В. Соколова, скотизм и оккамизм были «вытеснены» на периферию схоластической мысли⁵².

⁴⁷ Там же. С. 102.

⁴⁸ Там же. С. 104.

⁴⁹ Там же. С. 104–106.

⁵⁰ Термин «суаресианство», обозначающий философскую систему Суареса, иногда используется в литературе на русском языке. Ср. с термином «суаризм» (или его вариантами: «суаресизм», «суаресианизм» — «suarezianism»), который обозначает, подобно «томизму», направление в последующей схоластике (*Benedetto A. J. Suarezianism // New Catholic Encyclopedia: En 15 vols. Vol. 13. P. 754–756*).

⁵¹ Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. С. 107.

⁵² Соколов В. В. Схоластика // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960–1970. Т. 5. С. 171.

Против этого мнения свидетельствует пример Парижского университета, на теологическом факультете которого пользовались влиянием профессора, придерживавшиеся линии «французского оккамизма»⁵³. К началу XVI в. номиналисты в Парижском университете были наиболее влиятельной силой, и их влияние через систему образования широко транслировалось в другие страны Европы.

В Испании, напомним, номинализм также получил развитие, например, в университете г. Алкала-де-Энарес, где в первой половине XVI в. существовала номиналистская кафедра имени Г. Билия.

Влиянием в университетской философии Франции и Испании пользовались идеи последователей Дунса Скота и Бонавентуры⁵⁴. Собственно, начало второй схоластики, которое мы связываем с именем Витория, проявилось в выдвижении томизма на первый план через реформу преподавания, которую Витория, выпускник Парижского университета, стал проводить в Саламанке⁵⁵.

Обратим внимание и на то обстоятельство, что В. В. Соколов, определяя вторую схоластику как томистскую философию XV–XVIII вв., в качестве ее основных представителей приводит Каэтана (1469–1534), Феррарца (1474–1528)⁵⁶, Витория (1492–1546), Суареса (1548–1617), Васкеса (1550–1604) и Молину (1535–1600). Имена более поздних адептов второй схоластики в статье В. В. Соколова отсутствуют, что ставит под сомнение обоснованность утверждения о ее естественном продолжении в последующие два столетия.

Кроме того, в конце своей статьи В. В. Соколов адресует читателя к энциклопедической статье «Неосхоластика», написанной Л. Грековым⁵⁷, где картина того же явления выглядит иначе, поскольку вторая схоластика включается (как меньший объем в больший) в неосхоластику.

Неосхоластика, по Л. Грекову, есть собирательное понятие, обозначающее систему философских и теологических идей католической

⁵³К этой линии, принадлежавшей «новому пути», относились, напомним, Жан Буридан, Григорий из Римини, Николай из Отрекура, Пьер д'Айли, Жан Жерсон и др.

⁵⁴См., напр., соответствующие разделы в труде о. Хуана Бельды: *Belda Plans J. La Escuela de Salamanca* (Cap. 1.3. Corriente Nominalista en Paris; 1.4. Corriente Escotista y Nominalista en Salamanca y Alcalá, etc.).

⁵⁵См. об этом: *Шмонин Д. В.* Философия в испанских университетах и начало возрождения схоластики в XVI в. // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2004. Т. 5. С. 187–195.

⁵⁶Франциск Феррарский, или Феррарец (ок. 1474–1528), томист, профессор университета в Болонье, генерал ордена доминиканцев в 1525–1528 гг.

⁵⁷*Греков Л.* Неосхоластика // Философская энциклопедия. Т. 4. С. 51.

(и отчасти протестантской) идеологии «послесредневековой эпохи». Начало неосхоластики в этой интерпретации датируется серединой XVI в., и связано оно с результатами деятельности Тридентского собора. Несколькими строками далее, однако, «неосхоластами» названы Каэтан и Хризостом Явелли (ок. 1470–1538), которых к посттридентскому времени отнести никак нельзя. Под второй схоластикой Л. Греков понимает «широкое распространение неосхоластики в иезуитских центрах Испании и Португалии», персонифицируя ее в Фонсеке и Суаресе. Далее в статье говорится о самоизоляции схоластики и об ограничении ее влияния кругом католического духовенства, внимание читателя переключается на итальянских и немецких богословов рубежа XVIII–XIX вв. и появление неотомизма в конце XIX в. Таким образом, и эта попытка краткого и четкого объяснения описываемого феномена (задача любого справочного издания) оказывается неудовлетворительной⁵⁸.

Обратимся к отечественным изданиям последних лет. В 1996–1999 гг. в свет вышел учебник нового поколения — «История философии» (в 4 книгах, под редакцией проф. Н. В. Мотрошиловой)⁵⁹. В книгу 2 включен раздел «В преддверии философии Нового времени»⁶⁰. В этом разделе имеется написанный Н. В. Мотрошиловой пункт «Неосхоластика. Фр. Суарес», на котором следует остановиться подробнее.

В целом этот пункт производит двойственное впечатление. С одной стороны, он направлен на восполнение пробела и представляет схоластику XVI столетия. С другой стороны, в нем содержится большое число погрешностей, существенно снижающих ценность материала.

Пункт начинается с верного замечания о прочной связи схоластики XVI в. как с традиционной схоластикой, так и с философией Нового времени⁶¹. Далее, однако, Н. В. Мотрошилова сразу переходит к «испанской школе иезуитов» (термин, с нашей точки зрения, весьма расплывчатый), к которой она относит Фонсеку, Суареса и Молину⁶².

⁵⁸Кстати, в статье В. И. Гараджи и К. М. Долгова в «Философском энциклопедическом словаре» (2-е изд. М., 1989. С. 416–417) неосхоластика справедливо, с нашей точки зрения, относится к XIX–XX вв. и ее начало никак не связывается с эпохой Контрреформации.

⁵⁹История философии: Запад – Россия – Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой: В 4 кн. М., 1996–1999.

⁶⁰Там же. С. 93–96.

⁶¹Там же. С. 93, 95.

⁶²Приходится отметить досадные неточности в написании имен философов. Так, дважды упоминающийся *Фонсека* дважды же назван «Фонеской», имя Суареса приводится не в испанской (*Франсиско*) или, как это иногда делается, в латинской транскрипции (*Франциск*), а на немецкий и итальянский манер: *Франц* и

Далее Н. В. Мотрошилова кратко, но обстоятельно, по пунктам, характеризует особенности метафизики Суареса; последняя вновь, как и в других пособиях, оказывается единственным материалом, представляющим вторую схоластику. Указывается, что Суарес освободился от строгой привязанности к текстам Аристотеля и стал автором первых в истории философии систематических трактатов, «утвердив в правах новую литературную форму» «систематического философского курса»⁶³.

Помимо метафизики рассматривается философия права (проблемы общественного договора и народного суверенитета). Кроме того, наконец, высказывается суждение о значимости педагогической деятельности иезуитов и их влиянии, благодаря этому, на последующие поколения философов. В пример приводится некий «Комментарий к Аристотелю» Фонсеки, который «с 1599 по 1629 г. многократно переиздавался»⁶⁴. Непонятно, о каком сочинении идет речь, поскольку 1-й том «Комментария на книги “Метафизики” Аристотеля Стагири-та» вышел в свет в 1577 г.⁶⁵ Годы выхода в свет последующих томов, как и других основных произведений Фонсеки также не совпадают с 1599 г. — годом смерти португальского философа.

Кроме этого, утверждается, что Суарес написал «серию систематических учебников по философии, главным образом, по проблемам метафизики»⁶⁶, при этом на его «классические учебники» ориентировались другие профессора-иезуиты. В этом высказывании содержится неточность. Суарес не писал никаких особых «учебников по философии»; ранее упомянутые Н. В. Мотрошиловой «философские курсы» и суть то, о чем может идти речь. Это систематические трактаты, являющиеся одновременно комментариями на тексты Аристотеля и лекционными курсами для студентов университетов. Кроме того, «пальма первенства» в этом деле Суаресу не принадлежит. Тот же Фонсека (не говоря уже о саламанкских профессорах — Витория, Сото, Кано и др.) использует эту отчасти новую, отчасти традиционную форму учебно-научных текстов несколькими десятилетиями ранее Суареса.

Франческо; Луис де Молина назван по-французски *Луи* (История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. С. 93). Справедливости ради, заметим, что с именем Молины таким же образом поступил и В. В. Соколов (*Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII веков. С. 104).

⁶³ История философии: Запад – Россия – Восток. С. 94.

⁶⁴ Там же. С. 95.

⁶⁵ *Fonseca P.* Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Т. 1. Romae, 1577; Т. 2. Ibid. 1589; Т. 3. Colonia, 1604; Т. 4. Ligduni, 1612.

⁶⁶ История философии: Запад – Россия – Восток. С. 95.

Отдельно следует сказать о заголовке пункта, который, напомним, выглядит так: «Неосхоластика. Фр. Суарес». Следовательно, Суареса, Фонсеку следует относить, как полагает Н. В. Мотрошилова, к «неосхоластике»; о связи «неосхоластики» с философией XVII в. упоминается далее в тексте пункта⁶⁷. Там же, однако, говорится о том, что труды Суареса становятся «классикой *поздней* (курсив наш. — Д. Ш.) схоластики».

Таким образом, мы вновь сталкиваемся (как это было у А. Х. Горфункеля, В. В. Соколова и Л. Грекова) с нечеткостью в употреблении названий, смешением и использованием в качестве синонимов понятий, которым, как мы считаем, соответствуют различные явления в историко-философском процессе. Подобная путаница характерна практически для всех вышедших у нас в стране научных, учебных и справочных изданий.

Наша задача, как мы уже отметили выше, — проанализировав основные позиции, имеющиеся в российской и зарубежной литературе, подкрепить выдвинутую нами концепцию описания второй схоластики как самостоятельного явления в истории философии. Для этого нам придется вновь обратиться к такой, казалось бы, тривиальной вещи, как периодизация схоластики. Следует сказать, однако, что и в этом вопросе, даже при опоре на самые авторитетные мнения, трудно получить бесспорный результат.

Так, например, в статье одного из самых светлых умов российской гуманитарной науки С. С. Аверинцева, написанной для «Философского словаря» (1983, 2-е издание: 1988), поздняя схоластика датируется XIII–XIV вв., о принадлежности схоластики XV в. к тому или иному этапу ничего не говорится, но отмечается ее «периферийный характер»⁶⁸. В «Новой философской энциклопедии» (2001) С. С. Аверинцев позднюю схоластику — «обильную кризисными явлениями, но отнюдь не бесплодную эпоху»⁶⁹ — распространяет и на XV в., но о второй схоластике не упоминает. Осторожное суждение на интересующий нас счет можно обнаружить в одной из последних опубликованных им при жизни работ «Между средневековой философией и современной реальностью»⁷⁰.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Аверинцев С. С. Схоластика // Философский энциклопедический словарь. М., 1988. С. 639.

⁶⁹ Аверинцев С. С. Схоластика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 683.

⁷⁰ Аверинцев С. С. Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы

Размышляя о развитии схоластики после Фомы Аквинского, С. С. Аверинцев использует выражение «томисты позднего Средневековья и поры Контрреформации», за которым следуют для примера две пары имен: Капреол и Каэтан, Баньес и Суарес. Поскольку понятие «контрреформационная эпоха» встречается на той же странице отдельно как самостоятельное, можно предположить, что для С. С. Аверинцева это два разных, по-видимому, примыкающих друг к другу этапа⁷¹. Тем не менее, даже имея в виду даты жизни этих мыслителей, мы не можем обнаружить, где, по мнению С. С. Аверинцева, проходит временная граница между поздней схоластикой и философией «контрреформационной эпохи»⁷².

Г. В. Вдовина начинает отсчет второй схоластики примерно с 1500 г. Она высоко оценивает роль этой «интеллектуальной лаборатории Нового времени», где «оттачивался язык, на котором будет говорить европейский рационализм вплоть до конца XVIII в.»⁷³. «Новому подъему схоластической философии, — пишет Г. В. Вдовина, — предшествовал период оживления и расцвета комментаторской традиции старых орденов — доминиканского и францисканского (Каэтан, 1468–1534; Ликетус, ум. 1532)»⁷⁴. Вехами, отмечающими достижение расцвета второй схоластики, по мнению Г. В. Вдовиной, стали Тридентский собор и основание ордена иезуитов.

Представляется, что приведенные выше мнения сходятся в том, что грань между поздней и второй схоластикой должна проходить там, где «поздняя» «осень Средневековья» смыкается с ранним Новым временем, которое в интересующем нас религиозно-философском плане проявляется в начинающейся Реформации и в набирающей силу внутренней католической реформе, кульминация которой наступит в послетридентский период. Мы предлагаем, однако, уточнить эту границу.

Несмотря на то что установление подобного рода рамок или границ оказывается неблагоприятным занятием (некоторые считают подоб-

Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 471–488.

⁷¹ Там же. С. 480.

⁷² Характерно, что такое смешение терминов не является некой «национальной чертой» отечественной историко-философской традиции. В подобные «мелочи» не вникает, например, и Мартин Хайдеггер. В «Основных проблемах феноменологии» он пишет: «Суарес принадлежит так называемой поздней схоластике, которая вновь возродилась в ордене иезуитов в эпоху Контрреформации» (*Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 112*).

⁷³ Вдовина Г. В. «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса. С. 128–129.

⁷⁴ Там же. С. 129.

ные моменты «техническими», отвлекающими от главного — «вещей» и «знаков»), выполнить его необходимо хотя бы для того, чтобы избавиться от разночтений, которые не дают возможности изучающему историю философии рассмотреть ее как единый процесс, имеющий внутреннюю структуру и логику развития. Кроме того, мы также должны понимать, что периодизации явлений, подобных рассматриваемому нами, имеют не только условный, но конвенциональный характер.

Необходимость установления такой конвенции не противоречит принципу альтернативности в науке. В этом вопросе мы полностью согласны с точкой зрения историка и искусствоведа (к сожалению, как и С. С. Аверинцев, недавно ушедшего от нас) А. Н. Немилова, выступавшего против «совершенно расплывчатых временных ориентиров». Размышляя о том, нужны ли общеприемлемые термины и универсальные критерии периодизации, А. Н. Немилов указывал на их необходимость:

«На этот вопрос научная практика дает, как нам кажется, однозначный ответ: универсальная периодизация в особенности необходима именно во имя возможных дискуссий. Спор не может быть плодотворным, если стороны пользуются разными терминами для обозначения одних и тех же понятий, или если один и тот же термин, используемый обеими сторонами, спорящие интерпретируют по-разному»⁷⁵.

А. Н. Немилов имел в виду крупные исторические явления, эпохи, в частности, как раз тот «стык», который нас интересует — хронологическую границу между Средневековьем и Новым временем, которая, по получившему распространению в научном мире мнению, проходит примерно по рубежу XV и XVI в. Думается, что для истории философии периодизация схоластики в неменьшей мере нуждается в закреплении такой общепринятой концепции.

Возвращаясь к вопросу о начале второй схоластики, заметим, что, с нашей точки зрения, упомянутый С. С. Аверинцевым Иоанн (Жан) Капреол (ок. 1380–1444) как по времени, так и по стилю и характеру его трудов, а также задач, которые он перед собой ставил, должен быть отнесен к поздней схолистике⁷⁶. Каэтан фактически находит-

⁷⁵ Немилов А. Н. Эпоха Возрождения в периодизации европейской истории // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. СПб., 1996. С. 17.

⁷⁶ Капреол, доминиканец, профессор Парижского университета, был одним из ортодоксально мыслящих томистов, стремившихся защитить учение Аквината не

ся на грани между поздней схоластикой и второй схоластикой⁷⁷. С одной стороны, он был первым, кто стал использовать «Сумму теологии» в качестве основного комментируемого текста, с другой стороны, несмотря на подверженность некоторым «интеллектуальным веяниям ренессансной эпохи», он стремился «следовать доктринальным установкам Фомы Аквинского» по всем ключевым вопросам⁷⁸. Мы полагаем, что ко второй схоластике как к философии Контрреформации относить его не следует. Скорее Каэтан принадлежал к традиционно мыслящим последователям Фомы, ощущавшим «дуновение свежего ветра», но не готовым к смелым интерпретациям учения Аквината. Это был один из тех, кто подготовил последующее возрождение схоластики, оставшись в его *преддверии*, поэтому вряд ли правильно называть Каэтана «одним из наиболее крупных представителей второй схоластики», как это делает М. А. Гарнцев⁷⁹.

Весьма уязвимы, с нашей точки зрения, мнения авторов, которые вторую схоластику отсчитывают уже с XV в. Такой позиции придерживаются, например, авторы сборника «Проблемы истории домарксистской философии» (1985), который мы упоминали выше. Во вступительном разделе о второй схоластике говорится как о схоластической философии XV–XVI вв., существующей параллельно с гуманистическими и натурфилософскими течениями, на фоне научных открытий в естествознании, распространения идей Реформации и назревания буржуазных революций. В качестве специфических черт, характерных для второй схоластики, выделяется готовность к конкурентной борьбе с новыми типами философствования⁸⁰. Подчеркивается

только от номиналистов или последователей Дунса Скота, но даже от некоторых коллег-томистов, которых он подозревал в недостаточной приверженности учению св. Фомы.

⁷⁷О Томмазо де Вио (Каэтане) см: *Гарнцев М. А.* Онтологическая проблематика у Каэтана и его трактат «О понятии сущего» // Историко-философский ежегодник-91. М., 1991. С. 174–179. — Каэтан (1468–1534) известен отечественному читателю по переводу небольшого трактата «О понятии сущего» и вступительной статье к нему М. А. Гарнцева. Вступил шестнадцати лет в доминиканский орден, учился в Неаполе, Болонье, Падуе. С 1494 г. он преподавал философию в Падуанском университете, затем в Павии и Риме. В 1508 г. Каэтан был избран генералом доминиканцев, спустя девять лет его возвели в сан кардинала. Среди его произведений — упомянутый трактат «О понятии сущего», а также комментарии к Аристотелю, Порфирию, Фоме Аквинскому.

⁷⁸*Гарнцев М. А.* Онтологическая проблематика у Каэтана и его трактат «О понятии сущего». С. 174.

⁷⁹Там же.

⁸⁰Проблемы истории домарксистской философии (Средневековый способ философствования). С. 1 и далее.

связь второй схоластики с контрреформационной программой, разработанной на Тридентском соборе, который и породил «оживление схоластики», а также ключевая роль иезуитов XVI–XVII вв., в трудах которых проявились основные достижения второй схоластики.

Нетрудно заметить, что, формально «открыв» вторую схоластику XV веком, автор раздела в основном описывает сюжеты, связанные с серединой — второй половиной XVI столетия, т. е. со временем Контрреформации, никак не обосновывая различий между поздней схоластикой и второй схоластикой. Это становится еще более заметным, если учесть такую черту второй схоластики, как «готовность к конкурентной борьбе», а эта борьба с наибольшей силой и успехом разворачивается именно в контрреформационную эпоху, а отнюдь не в XV столетии (и, кстати, не в XVII–XVIII вв.).

Отечественные исследователи не одиноки в подобном расширительном толковании второй схоластики. Таким же образом поступает итальянский историк философии Карло Джакон, попытавшийся охватить все основные достижения схоластики XV–XVI вв.⁸¹ Джакон увязывает воедино и Суареса, и Баньеса, и Каэтана, и Феррарца, но отмечает особую важность периода второй схоластики от Тридентского собора до первых десятилетий XVII в., а среди указанных достижений — разработку теории права, замечая, что о метафизике речь может идти лишь в плане систематизации.

Мы же полагаем, что, в отличие от описываемого нередко состояния «декаданса» схоластики начала XVI столетия⁸², вторая схоластика — это мощное движение, начатое Виториа и саламанкскими доминиканцами, подхваченное и многократно усиленное иезуитами в послетридентскую эпоху.

Обратимся к вопросу о «верхней кромке» второй схоластики, вспомнив заодно другой термин, который неоправданно связывается с этим явлением, — «неосхоластика». Такую «синонимизацию» мы обнаружили у Н. В. Мотрошиловой, которая, напомним, Суареса, Фонсеку и Молину отнесла к неосхоластике. С учетом того, что при написании соответствующего пункта (насколько можно судить по примечаниям) Н. В. Мотрошилова опиралась на книгу Я. Хиршбергера «История философии. Новое время и современность»⁸³, заметим, что

⁸¹ *Giacón C.* La Seconda scolastica. Milano, 1950.

⁸² О схоластическом «декадансе» начала XVI в. см., например: *Abellán J. L.* *História crítica del pensamiento español*. Vol. 2. Madrid, 1986. P. 527.

⁸³ *Hirschberger J.* *Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg; Basel; Wien, 1984.

в некоторых немецких книгах по истории философии действительно схоластику реформационной и контрреформационной поры называют *неосхоластикой*. Таким образом, например, поступает Эрнст Левальтер («Испанская иезуитская и немецкая лютеранская схоластика XVII столетия»)⁸⁴, обозначая испанскую иезуитскую схоластику Суареса, Фонсеки, Васкеса словосочетанием «так называемая неосхоластика» («sogenannten Neuscholastik»).

В то же время, например, З. Вольгаст («Философия в Германии между Реформацией и Просвещением. 1550–1650»)⁸⁵, говоря о второй (испанской) схоластике, «возродившей томизм на основе новых комментариев к Аристотелю» и оказавшей сильное воздействие на немецкую схоластику XVII в. (Я. Мартини, Я. Альштедт и др.)⁸⁶, термин «неосхоластика» не использует⁸⁷.

Нужно ли говорить, что нам более близка позиция авторов «Кембриджской истории поздней средневековой философии»⁸⁸, которые⁸⁹ говорят о неосхоластике как об интеллектуальной и религиозной реакции на Французскую революцию и последующие социальные изменения в Европе?⁹⁰ Одним из наиболее влиятельных течений понимаемой таким образом неосхоластики (особенно с конца XIX в.) является, как известно, неотомизм⁹¹.

Завершая уточнение описания второй схоластики как феномена в истории философии, который выражается этим понятием, повторим, что вторую схоластику как католическую философию эпохи Контрреформации (берущую начало в томистской схоластике Саламанкской школы в 20–30-е годы XVI в. и завершающуюся в 20-е годы XVII в.) отличает общезначимый характер для судеб европейской мысли.

⁸⁴ Lewalter E. Spanisch-jesuitische und Deutsch-lutheranische metaphysik des XVII Jahrhunderts. Darmstadt, 1967. S. 7.

⁸⁵ Wollgast S. Philosophie im Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650. Berlin, 1988.

⁸⁶ Wollgast S. Op. cit. S. 180–188.

⁸⁷ Возможно, существуют нюансы, связанные с использованием приставки «неу» в немецком «историко-философском» или, шире, научном языке. Во всяком случае, *новая философия*, *новое время* традиционно отсчитываются у них с того, что у нас принято называть Возрождением (см.: Виндельбанд В. 1) История философии. Киев, 1997; 2) От Возрождения до Канта // Виндельбанд В. История новой философии. СПб., 1902. Т. 1; Фалькенберг Р. История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени. М., 1910 и др.).

⁸⁸ The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1982.

⁸⁹ Явно, впрочем, выходя за хронологические рамки Средневековья и обращая внимание скорее на способ философствования, а не на формальную смену эпох.

⁹⁰ The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. P. 838.

⁹¹ Ibid. P. 838–852.

Эта черта второй схоластики кардинально отличает ее как от схоластики XV в., так и от схоластической философии последующих столетий⁹². Общезначимость проявляется и в тематическом разнообразии (теология, метафизика, натурфилософия, этика, право, педагогика), и в силе воздействия на современную и последующую философскую и социально-политическую мысль. Примерами здесь могут служить (прямо или косвенно, в большей или меньшей степени, но связи прослеживаются, хотя и требуют отдельной детальной экспликации) метафизика Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница; протестантская схоластика и западнорусская богословская традиция Киево-Могилянской академии, теоретико-правовые учения, в том числе теория международного права, права народов, права войны и мира и др., доктрина либерализма, идеология латиноамериканского национально-освободительного движения и т. д.

С точки зрения собственно философии возрождение томизма (изменяемого, дополняемого, толкуемого по-разному) принципиально отличается от предшествующих всплесков интереса к различным «путям» в схоластике (включая то же увлечение номинализмом в XV столетии). Это возрождение — не редукция всей схоластики к томизму и не попытка реставрации «отжившего и средневекового» на фоне Ренессанса и раннего Нового времени, как это могло бы показаться. Позитивное восприятие рассматриваемой нами философии затрудняется ее схоластической формой, сохранением приоритета теологического над философским (иногда лишь по форме, но чаще по содержанию), отсутствием видимого контакта с натурфилософией XVII в., которую мы привычно воспринимаем как основное свидетельство новой эпохи и нового типа мышления — научно-философского, ищущего экспериментально подтвержденную достоверность.

Тем не менее вторая схоластика, начатая Витория и саламанкски-

⁹² Не умаляя значения мыслителей XVII–XVIII вв., продолжавших работать в жанре схоластики (в первую очередь, представителей немецкой «школьной философии» — «Schulmetaphysik»), отметим тот факт, что их произведения имели, скажем так, узкоспециальный, «цеховой» характер, хотя, как полагают исследователи, оказали определенное воздействие на немецкую философскую традицию вплоть до Х. Вольфа. Речь идет о таких представителях немецкой протестантской схоластики, как упоминавшиеся выше Я. Мартини, Я. Альштедт, а также «протестантский Суарес» К. Шайблер (1598–1653), К. Тимплер (1567–1624) и др. См. об этом: *Вдовина Г. В.* «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса. С. 129, 139; *Trentman J. A.* Scholasticism in the Seventeenth Century // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. P. 818–837; *Courtine J.-F.* Suarez et le système de la métaphysique. P. 405–435; *Lewalter E.* Spanisch-Jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. P. 59–60.

ми профессорами-доминиканцами, подхваченная иезуитами и нашедшая свое высшее выражение в философском синтезе Суареса, стала новым мощным шагом философии, в ходе которого *de facto* начал осуществляться переход от теологического способа осмысления мира, общества, человека, во всем многообразии проблем, связей, отношений и т. п., к философскому способу, нашедшему свое завершение в философии Нового времени.



ЧАСТЬ I

ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА:
ОТ ТЕОЛОГИИ К ФИЛОСОФИИ





Глава 1

ОСНОВАНИЯ МОРАЛИ И ПРАВА В УЧЕНИЯХ ДОМИНИКАНСКИХ ДОКТОРОВ

1.1. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ РЕФОРМА В САЛАМАНКЕ. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ФРАНСИСКО ДЕ ВИТОРИА

1.1.1. ФРАНСИСКО ДЕ ВИТОРИА И НОВЫЙ СТИЛЬ В ПРЕПОДАВАНИИ ТЕОЛОГИИ

Возрождение томизма в Испании, положившее начало второй схоластике, было связано, как мы уже говорили, с деятельностью Франсиско де Витория.

«Испанский Сократ», как называли Витория¹, по праву считается основателем новоевропейской (т. е. современной) теории международного права и одним из авторов плана мирной колонизации Нового света².

И хотя наибольшую известность Витория принесли его теологические и философско-правовые труды, в первую очередь он все же является инициатором схоластического ренессанса XVI столетия, который начался с реформы в преподавании теологии. Для того чтобы оценить эту сторону деятельности Витория, обратимся к наиболее важным моментам его биографии³.

¹«Словно второй Сократ» («velut alter Socrates») — первым так назвал Витория Доминго Баньес (*Bañez D. Scholastica commentaria in Secundam Secundae. Q. 1. A. 7*).

²Витория известен своими последовательными и доказательными рассуждениями по поводу необходимости соблюдения прав коренных жителей Америки, их мягкой интеграции в христианский мир. См., например: *Hanke L. The Spanish struggle for justice in the Conquest of America. Boston, 1965. P. 150–151.*

³Здесь мы опираемся на следующие исследования: *Solana M. Historia de la filosofia española. Vol. 3. P. 43–90; Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. P. 317–333; Doyle J. P. Introduction // Vitoria F. de. On homicide. Milwaukee, 1997. P. 11–13.*

Витория родился в г. Бургосе, в центре Старой Кастилии, в 1492 г.⁴ По отцу он принадлежал к известному роду Аркайя (его отец, Педро де Аркайя, в свое время переехал в Бургос, получив важную королевскую должность), по матери, Каталине де Комплудо, — к семье обращенных в христианство евреев, местных уроженцев, также весьма уважаемых в Бургосе. Таким образом, его полное имя было Франсиско де Аркайя-и-Комплудо. Тем не менее он принял имя де Витория по месту, откуда происходил род его отца⁵. Помимо Франсиско в семье было еще двое братьев, один из которых (Диего) также стал доминиканцем, а другой (Хуан) избрал путь светской карьеры.

Девяти лет от роду (если дата рождения 1492 г. верна), в 1501 г., Витория стал посещать занятия в доминиканском конvente св. Павла (Convento de San Pablo) в Бургосе, где он с успехом осваивал классические языки и знакомился с дисциплинами тривиума. В 1505 г. он окончательно связал свою судьбу с доминиканцами, официально вступив в орден проповедников. Нужно сказать, что, по отзывам современников и оценкам исследователей, конвент св. Павла был одним из лучших доминиканских учебных заведений не только Кастилии, но и всей Испании. Полученное Виторией хорошее «начальное» образование (которое увенчал курс философии), а также блестящие успехи, которые демонстрировал молодой доминиканец, определили дальнейшую судьбу Витория. В 1508 г. (или в 1509) он, с благословения доминиканских супериоров, отправился в Парижский университет «для продолжения ученых занятий и получения степени»⁶. В Париже Витория пробыл до 1523 г.

Парижский университет, хотя и не столь «передовой», каким он был в XIII в., оставался в начале XVI в. самым знаменитым и престижным университетом Европы. Напомним, что и в философии, и в теологии большинство школ университета были номиналистскими.

В то время в университете было два интеллектуальных центра — коллегия Монтегю (Collège de Montaigue) и доминиканский конвент св. Иакова (Convent de Saint Jacques), которые можно назвать коллегиями в значении, эквивалентном современному значению понятия «университетский колледж». В Монтегю в разное время учились

⁴ *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 317. Существуют, однако, и другие предположительные даты рождения Витория: 1480, 1483, 1486 и 1493. См.: *Doyle J. P.* Introduction. P. 11.

⁵ Хуан Бельда замечает, что это было распространенным явлением в ту эпоху, особенно среди людей, принимающих монашество.

⁶ *Belda Plans J.* Op. cit. P. 319.

Эразм Роттердамский, Игнатий Лойола, другие гуманисты, религиозные деятели, представители знати. Витория был определен в конвент св. Иакова, в котором обучались студенты из разных стран. Это был конвент, в котором учили прекрасные профессора-доминиканцы; наставником Витория стал профессор философии испанец Хуан де Селайа, тяготевший к номинализму⁷, кроме того, Витория испытал сильное впечатление от христианско-гуманистических идей Эразма⁸.

С 1509 по 1513 г. Витория изучал «базовый курс» теологии под руководством Петера Крокаерта⁹, который ввел в систему парижского образования практику комментирования «Суммы теологии» Аквината; также его преподавателем был Жан Фенье (Jean Feunier, Fenarius, ум. 1538), ставший в последующие годы генералом доминиканского ордена. После того как Витория получил степень бакалавра, Фенье дал ему рекомендацию для получения должности преподавателя курса «Сентенций» Петра Ломбардского. Этот курс Витория с успехом прочитал в 1516–17 учебном году в том же конvente св. Якова.

В парижские годы Витория приобретает опыт литературной работы. Крокаерт поручает ему написать предисловие ко 2-й части II части (Па Пае) «Суммы теологии» (1512) и к некоторым другим произведениям¹⁰. Исследователи¹¹ отмечают, что элегантный латинский стиль Витория (приобретенный им еще в Бургосе, в конvente св. Павла) имел большой успех у читателей.

24 марта 1522 г., по завершении полного курса теологии, бакалавр искусств Витория получил степень лиценциата теологии, дававшую право преподавательской деятельности¹², а 21 июня того же года по результатам двух академических лекций был удостоен докторской степени¹³. Незадолго до этого (точная дата этого события неизвестна) Витория возвели в священнический сан.

О парижском периоде Витория следует сказать следующее. Три интеллектуальные силы оказали влияние на формирование его мировоззрения. Во-первых, это *томизм*, теология и философия св. Фомы, изучавшаяся им в течение пятнадцати лет у профессоров-доминикан-

⁷Селайа преподавал в одной из других коллегий университета, но именно его Витория назвал своим учителем.

⁸Belda Plans J. Op. cit. P. 320.

⁹В первую очередь, Петер Крокаерт (1460/70–1514) из Нидерландов (его называли Брюссельцем — Brusselensis).

¹⁰Doyle J. P. Introduction. P. 12.

¹¹На этот счет существуют мнения Дж. Дойла, Х. Бельды и др. историков философии и теологии.

¹²Витория был шестым в списке из 35 выпускников-лиценциатов.

¹³Belda Plans J. Op. cit. P. 322.

цев. Во-вторых, *номинализм*, дух которого присутствовал во всех коллегиях и конвентах университета. В-третьих, наконец, *гуманизм*, который также был неотъемлемой составляющей духовной атмосферы Парижа¹⁴.

Вскоре испанская провинция ордена затребовала молодого доктора в Испанию. Витория был назначен в Вальядолид профессором первой кафедры теологии в конvente св. Григория. В Вальядолиде в 1525 г. он получил высшее педагогическое звание, присваиваемое орденом профессорам теологии, — «Учитель священного богословия» («Maestro en Sagrada Teología») ¹⁵.

На первой кафедре в Вальядолиде Витория подготовил и читал курсы лекций по «Сумме теологии» (1-я часть и 1-й раздел 2-й части). Кроме того, он был в курсе обсуждений недавно созданного королевского Совета по делам Индий, который размещался в Вальядолиде и обсуждал в том числе различные этико-религиозные и политико-правовые проблемы, связанные с колонизацией Америки. Так Витория оказался вовлеченным в изучение социально-философских и теоретико-правовых проблем, что в последующем и определило приоритеты его теоретической работы — теологию и право.

Вскоре, однако, в судьбе Витория вновь наметился поворот: его назначили на первую кафедру теологии самого престижного учебного заведения Испании — Саламанкского университета¹⁶. После обязательного в то время подтверждения «парижских титулов» университет в Саламанке торжественно принял Витория в число профессоров теологического факультета. Это случилось 21 сентября 1526 г., и до самой смерти в 1546 г. Витория оставался профессором первой кафедры теологии в Саламанке.

Главными темами философских размышлений Витория на протяжении последних двух десятилетий его жизни были теологические основания права, в первую очередь международного, и, среди прочих вопросов, — теологические основания морали¹⁷. За эти два десяти-

¹⁴Хуан Бельда говорит о влиянии на Витория внутррелигиозного направления — консилиаризма, сторонники которого выступали за усиление власти соборов (*Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. P. 20; 323*).

¹⁵*Belda Plans J. Op. cit. P. 324.*

¹⁶Дело в том, что в Саламанке летом 1526 г. умер профессор первой кафедры теологии доминиканец Педро де Леон. Доминиканцы стремились не только оставить за собой эту кафедру, но и подобрать профессора, способного усилить их влияние в университете. Несмотря на имевшихся кандидатов, заслуженных профессоров, орден выбрал молодого выпускника Сорбонны — Витория.

¹⁷Речь идет о философии права, в которой к основным заслугам Витория следует отнести: 1) разработку томистской по духу теории естественного права, из

тилетия ему удалось провести реформу преподавания, о которой мы говорили во введении.

Первым нововведением Витория стала замена базового текста для комментирования. «Сентенции» Петра Ломбардского были заменены более глубоким и систематическим сочинением — «Суммой» Фома Аквината. В качестве пособий для студентов новый профессор предложил комментарии своего учителя Крокаерта и собственное «Введение» к «Сумме», написанное в парижские годы. Для того чтобы понять, что этот шаг не был простым, нужно иметь в виду, что кафедра теологии не принадлежала доминиканскому конвенту, в котором такая замена могла показаться вполне естественной, но была общеуниверситетской кафедрой, а университетские статуты требовали преподавания теологии в нейтральном духе «Сентенций». Поэтому лишь авторитет и напористость Витория позволили произвести эту замену, суть которой почувствовали и поняли скоро студенты и профессора Саламанки.

Дело в том (и это стало фактически вторым нововведением Витория), что в отличие от достаточно эклектичных «Сентенций», включавших хотя и подобранные тематически, но все же различные и по стилю, и по ориентации тексты, курс теологии, читавшийся Витория, был целостным, единым и современным («актуальным») с точки зрения рассматриваемых проблем. Витория в своих комментариях на «Сумму» сумел соединить «теоретико-теологическую» и «морально-практическую» стороны томизма. Томистская теолого-философская система излагалась студентам с ясностью, последовательностью и продуманностью, что выгодно отличало ее от номиналистской схоластики с тончайшими (и потому трудными для восприятия) дистинкциями и «многоходовыми» диалектическими доказательствами.

Томизм, который, по известному выражению Этьена Жильсона, являлся «теологией философа» и «философией христианского святого» одновременно, стал мировоззренческой основой образования в старейшем и лучшем университете Испании.

Третьим — сугубо педагогическим, но от этого не менее важным — нововведением Витория следует считать «новый стиль теологической

которой Витория делал ряд политических выводов, в том числе касающихся прав и свобод личности и понимания личной справедливости, отличавшейся от общего блага (см.: *Hamilton B. Political thought in Sixteen-century Spain. Oxford, 1963. P. 10*); 2) описание законов, действующих в политическом обществе, и роли правителя государства (см.: *Ibid. P. 30–68; 39–97*); 3) и, наконец, создание теории «права народов» («*Ius gentium*»), основанной на опыте испанской и португальской конкисты Америки, и права войны и мира (см.: *Ibid. P. 99–170*).

экспозиции» (Х. Бельда). Этот вопрос, которого мы уже касались в настоящем параграфе, требует раскрытия. Речь идет о том, что Витория читал лекции вдумчиво, неторопливо, размеренно, останавливаясь на трудных местах и поясняя их. Лекции Витория, таким образом, выгодно отличались от занятий других профессоров, которые не слишком заботились о том, чтобы комментируемый ими материал был не только прочитан, но и *воспринят* студентами. Для Витория это не было специальное чтение «под диктовку», но фактически получалось именно так: поскольку молодой профессор был популярен и многие студенты хотели иметь записанный курс лекций, размеренное чтение давало студентам возможность записывать, почти как под диктовку. Заметим, что это нельзя было назвать простым делом, особенно если учесть «спартанскую» обстановку в *классах* и особенности весьма несовершенных письменных приборов XVI столетия. Поэтому студенты создавали собственные системы сокращений, обменивались конспектами, переписывали их после занятий.

Так в Саламанкском университете стала складываться методика преподавания, в которой центральной фигурой становился студент, а лекции строились с учетом возможностей и особенностей восприятия их данной аудиторией. Позднее эта традиция через выпускников Саламанки распространилась на другие университеты; в особенности же она была подхвачена иезуитами, чья педагогическая система (в первую очередь, в части преподавания философии) будет рассмотрена нами в следующей главе.

Успех Витория в Саламанке стал победой томизма, трактуемого по-новому, более свободно и современно, а также победой новых методов в преподавании. Вокруг него складывалась целая группа молодых преподавателей, в том числе собственных учеников, которые, получив лицензии и степени, занимали «младшие» кафедры университета, а также отправлялись в другие города Испании и Португалии. Изменения в преподавании пробудили интерес к теологии и философии в испанском обществе, а появление достаточно большого числа знающих преподавателей вскоре сделало ненужным традиционное продолжение образования в Париже. Примерами такого рода патриотизма (вполне, с нашей точки зрения, оправданного) могут быть многие мыслители второй половины XVI в., включая Баньеса, Суареса, Молину и др.

Витория не зря был прозван испанским *Сократом*. Такой почетный титул подчеркивал не только его эрудицию, талант или стремление к использованию неких методов философствования и преподава-

ния, напоминающих сократические, но также и то, что сочинения Витория при его жизни практически не публиковались. Не сохранились и собственноручные заметки. Тем не менее, благодаря популярности доминиканского профессора, до нас дошло достаточно большое число конспектов, записанных (и многократно переписанных) наиболее прилежными из саламанкских студентов. Заметим, что сохранившиеся списки лекций Витория, которыми мы располагаем, делятся на два типа. Первые — аудиторные записи, сделанные студентами для себя. Вторые — копии, которые делались для передачи другим людям и даже для продажи. Последние сохранились лучше и в большем количестве, но их аутентичность менее очевидна¹⁸.

В настоящее время насчитывают около двух десятков рукописных конспектов «зрелого» Витория, достоверность которых не вызывает сомнений¹⁹. Это записи его комментариев ко всем трем частям «Суммы теологии» Аквината и к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского. Кроме того, есть издание лекций (комментариев ко 2-й части «Суммы теологии»), которое, по словам опубликовавшего его в 1565 г. редактора, было при жизни просмотрено и отредактировано самим Виторией²⁰.

В целом речь идет о конспектах двух разных видов публичных выступлений Витория — аудиторных лекций²¹ и, назовем их так, *академических актов*, носивших название «Relectiones»²². Эти академические акты были частью университетской традиции Саламанки и представляли собой открытые тематические выступления, в которых излагались наиболее важные идеи, взятые из читавшегося годового курса (или даже выходявшие за пределы последнего). Это были лекции, «привязанные» к торжественным событиям или праздничным датам. Они длились не менее двух часов, после них не было ни вопросов, ни дискуссий. На такие выступления собирались не только студенты и профессора всех факультетов, но и городская публика, включая знать Саламанки и округи²³.

Relectiones Витория (их сохранилось 13; в большинстве случаев

¹⁸ Doyle J.P. Introduction. P. 24.

¹⁹ Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. P. 336–337.

²⁰ Doyle J. P. Op. cit. P. 25; Belda Plans J. Op. cit. P. 335.

²¹ По сохранившимся спискам можно точно судить о тематике читавшихся Виторией текстов, начиная с 1526. См.: Belda Plans J. Op. cit. P. 324.

²² Relectio, от лат. telego — вновь собирать, заново обсуждать, перечитывать.

²³ Подробно практику таких лекций описывает Х. Мартин де ла Ос (см.: Martin de la Hoz J. C. Las Relecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Siglo XVI // Archivo Dominicano. 1993. Vol. 14. P. 149–194).

известны и точные даты их произнесения) посвящались специальным темам и носили соответствующие названия: «О гражданской власти» (Рождество 1528 г.), «Об убийстве» (11 июня 1530 г.), «О власти церкви» (1532; 1533), «О власти папы и соборов» (1534), «Об индейцах» (1539), «О праве войны» (1539) и др.²⁴

1.1.2. «КАТОЛИЧЕСКИЙ ОПТИМИЗМ» ВИТОРИА. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И ЦЕННОСТЬ ЕГО ЖИЗНИ

Прежде чем обратиться к одной из *Relectiones*, посвященной теме убийства и связанным с этой темой моральным и антропологическим проблемам, определим (с опорой на общепринятые мнения, с которыми мы согласны²⁵) некоторые выводы, излагавшиеся Витория в ходе актовых лекций и учебных курсов.

Во-первых, Витория стал первым испанским мыслителем, утверждавшим беспорный авторитет папы и подчеркивавшим божественную природу папской власти, но при этом отрицавшим всякие притязания папы на светскую («временную») власть. Никогда, подчеркивал Витория, папа не имел светской власти над миром, в том числе над неверующими, включая коренных жителей Америки («Новой Индии»).

Во-вторых, он подробно рассмотрел принципы легитимации светской власти монархов. По мнению Витория, император (он имел перед собой пример Карла V, испанского короля и императора Священной Римской империи) также не располагал легитимной властью над индейцами. Поэтому война, начатая из-за нежелания местных жителей перейти под скипетр императора и обратиться в христианство, не может считаться справедливой со стороны Испании. Тем более, уточняет Витория, такая война сопровождается присвоением конкистадорами ценностей, принадлежавших коренным народам²⁶.

Согласно Витория, испанцы имеют право жить на открытых ими землях, не притесняя местные народы и не нанося им ущерба. Захват же индейских территорий и вообще военные действия будут оправ-

²⁴ Полный список см.: *Belda Plans J. La Escuela de Salamanca*. P. 339–340. Хуан Бельда описывает, помимо *Lectures* и *Relectiones*, в литературном наследии Витория и сочинения другого рода: моральные и теологические «Суждения» и письма (в том числе и бытового содержания).

²⁵ В основном речь идет об исследователях, на работы которых мы неоднократно ссылались. Это Х. Бельда Планс, Л. Хэйнк, Б. Хамилтон, Х. -Л. Абельян и др.

²⁶ *Hanke L. The Spanish struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston, 1965. P. 150–155.

даны лишь в том случае, если индейцы сами первыми нападут на поселение колонистов²⁷.

Другими словами, Витория отстаивает равное право христиан и нехристиан на свободу совести и выбора общественного устройства при соблюдении ими прав других народов. Международное право разрабатывается, таким образом, на «американском материале» (хотя межэтнические и религиозные конфликты в самой Испании и в Европе в целом также являются предметом рассмотрения Витория).

Теологическим основанием права — и в смысле *законодательства*, и в смысле *справедливости* — для Витория является «вечный» (божественный) закон, который находит свое зримое выражение в библейских заповедях и определяет *естественное право* человека как рожденного Богом свободного существа²⁸. При этом основания права и морально-антропологические основания для Витория совпадают, так что учение о государстве и об общественной морали может быть рассмотрено в контексте учения Витория о человеке. Примером здесь могут служить размышления основателя Саламанкской школы о ценности человеческой жизни, которые излагались им в одном из курсов лекций (комментирующих, в частности, вопрос 64 второй части «Сумы теологии»), а также в упоминавшейся нами выше актовой лекции «Об убийстве», прочитанной Витория в 1530 г.

Интересно, что Витория выступает в этих произведениях прежде всего как философ, способный соединить возвышенное с земным, богословское с морально-практическим; в его методе изложения собственных мыслей схоластическая основательность и уважение к авторитетам сочетаются с сократической свободой самостоятельного мышления, которую часто называют этическим рационализмом. Если говорить кратко, речь пойдет об абсолютной ценности человеческой жизни, размышления о которой проводятся на наиболее достойном для доминиканского философа первой половины XVI в. материале — «Сумме теологии» св. Фомы.

Богатая философско-антропологическими и моральными импликациями актовая лекция Витория «Об убийстве» сохранилась в нескольких рукописных вариантах и в трех изданиях²⁹; мы опираемся

²⁷ Ibid. P. 151.

²⁸ Hamilton B. Political thought in Sixteen-century Spain. P. 99–170.

²⁹ Vitoria F. de. O. P. Obras: Relecciones teologicas. Ediciyn crítica del texto latino, versión española, introducciyn general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por el padre T. Urdánóz, O.P. Madrid, 1960; Vitoria F. de. O. P. Political writings / Ed. by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge, 1991.

на новое латинское издание с предисловием, переводом на английский язык и комментариями, выполненными Джоном П. Дойлом³⁰. Обратимся к суждениям и выводам Витория.

Вопрос, которым Витория открывает свою лекцию, сформулирован предельно ясно: является ли самоубийство или принятие смерти тогда, когда этого можно было бы избежать, поступком смелого и достойного человека? И (что более важно для Витория) насколько уход из жизни законен и достоин одобрения?³¹

И хотя Витория замечает, что достойное и смиренное принятие смерти есть качество христианина, другая часть вопроса, которая касается самой возможности сокращения человеческой жизни (своей или чужой), по большому счету и является предметом обсуждения. Дж. Дойл полагает, что это произведение Витория до настоящего времени является наиболее подробным и обстоятельным сочинением на тему самоубийства³². Забегая вперед, скажем, что для Витория любое действие, способствующее причинению кому-либо смерти, есть грех; по нашему мнению, произведение Витория «Об убийстве» необходимо рассматривать в более широком контексте, как изложение учения о свободе человека и о ценности человеческой жизни.

Еще раз сформулируем тезис Витория — «Любое действие, которое влечет за собой чью-либо смерть, есть грех» — и обратимся к тому, как он этот тезис доказывает.

Во-первых (речь идет о самоубийстве), по мнению Витория, противестественный (преждевременный) уход из жизни недопустим в любом случае, поскольку это противоречит естественному стремлению человеческой природы к сохранению жизни. В этом пункте Витория проявляет себя как оптимист в отношении человеческой природы. Человек как наиболее совершенное из «земных», т. е. связанных с материей, божественных творений, как образ и подобие творца изначально стремится к сохранению дарованной ему жизни. Такую трактовку человеческой природы Дж. Дойл назвал «*католическим оптимизмом Витория*» (и именно этим выражением мы воспользовались, поместив его в заголовок 1.2.). «Этот оптимизм, — пишет Дж. Дойл, — появится в других частях его (Витория. — Д. III.) работы и несомненно сыграет

³⁰ Более полно титул издания, по которому мы ссылались на проф. Дж. Дойла, выглядит так: *Vitoria F. de. O.P. On homicide. Commentary on Summa theologiae II. II. Q. 64 (Thomas Aquinas) / Translated from the Latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee, 1997.*

³¹ *Vitoria F. de. O.P. On homicide. P. 56, 57.*

³² *Doyle J. P. Introduction. P. 16.*

роль в его готовности принять язычников-индейцев Нового Света как личностей по природе, их вождей и их владения, и в этом уравнять их с европейцами»³³.

Добавим, что оптимизм Витория «относительно человеческой природы» обозначает направление, которое затем в ходе и особенно после Тридентского собора найдет свое воплощение в так называемом иезуитском синкретизме³⁴.

Во-вторых, этому аргументу против самоубийства Витория добавляет и другие. Так, он апеллирует к заповеди «Не убий» как к одному из выражений естественного права, основа которого — вечный божественный закон, исключений из которого Бог не допускает даже для самого себя.

Витория не склонен понимать заповеди буквально, как положения позитивного (человеческого) права. Он полагает, что люди, которые их толкуют столь примитивно, путают два различных типа законов. Витория мыслит более широко, предлагая ориентироваться на здравый смысл, а здравый смысл наводит нас на очевидную мысль: поскольку заповеди относятся к вечному закону, а не к «временному», т. е. позитивному праву, они не являются «законами прямого

³³Ibid. P. 16. — В посвященной этому ссылке Дж. Дойл приводит цитату из текста другой актовой лекции Витория — «Об индейцах»: «Вывод поэтому из всего сказанного выше состоит в том, что, без сомнений, варвары были истинными владельцами. . . так же как и христиане. И, таким образом, они, как вожди, так и простые жители, не могут быть лишены своих владений на том основании, что они якобы не являлись истинными хозяевами» (*Vitoria F. de. O. P. Obras: Relecciones teológicas. Madrid, 1960. P. 665*). Мы приводим цитату по: *Vitoria F. de. On homicide. P. 44. Note 70*).

³⁴Мы ориентируемся на мнение А. Г. Погоняйло, который, говоря о духовной атмосфере, сложившейся после очередной реформы католичества в середине XVI в., отмечает, во-первых, усиление и закрепление противостояния между двумя типами западной культуры — протестантским и католическим, а также, во-вторых, большой традиционализм и мягкость, характерные для католиков. «Протестанты, — пишет А. Г. Погоняйло, — ориентировались на радикальное требование возвратиться к истокам христианства, католики отличались большим традиционализмом и склонностью к компромиссам, и эта их склонность, в частности, отразилась в колониальной политике, воплотившись в так называемом иезуитском синкретизме. Иезуитская евангелизация предполагала использование местных традиций, обращение местных правителей, изучение локальных культов и т. п., т. е. в числе прочего и огромную филологическую работу. Все это более соответствовало духу топики, риторике как практической логики, нежели критики. Напротив, бескомпромиссный, во всяком случае сначала, протестантизм вытеснял местное население в резервации, а складывающаяся в Старом и Новом свете индивидуалистическая протестантская этика, трудовая этика плохо согласовывалась с идеей матери-церкви, накопительницы благодати. . .» (*Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998. С. 124*).

действия», детально расписывающими всевозможные случаи судебной практики³⁵. Так, замечает он, в заповедях Ветхого Завета ничего не говорится о самоубийстве; кроме того, там нет запретов на убийство в целях самозащиты; в то время как естественное право предполагает самооборону от нападающего, даже если сохранение собственной жизни достигается за счет убийства нападавшего.

Некоторые, однако, из того, что заповеди суть выражение божественного закона, делают вывод о невозможности каких-либо исключений из них. Это неправильно. Пятая заповедь, например, согласно Витория, говорит (по большому счету) о запрещении убийства невинного человека; кроме того, о невозможности частному лицу брать на себя функции судьи и палача в отношении другого частного лица, даже если вина последнего очевидна и заслуживает самого сурового из всех возможных наказаний.

Витория полагает, что подобные функции может выполнять лишь общественная власть, т. е. создаваемое людьми государство³⁶. При этом государство не только имеет право, но и обязано осуществлять правосудие, которое (будучи по определению законным, легитимным) включает в себя и наиболее суровую меру — лишение жизни, которое в этом случае не будет противоречить пятой заповеди³⁷.

Сосредоточим внимание на заявленной проблеме ценности человеческой жизни. Именно в ней, в этой проблеме, можно обнаружить, с нашей точки зрения, вполне определенную тенденцию, которая в дальнейшей — второй — схоластике XVI в. приобретет черты ведущего направления мысли. Мы говорим об *интересе к индивидуальному, единичному, персональному*, который у Витория имеет социально-философскую окраску. Одна из точек пересечения теологии, морали,

³⁵ Далее Витория скажет: «Эта заповедь есть предмет естественного, но не позитивного, права, равно как и другие заповеди Декалога». — «Noc praeceptum est iuris naturalis, et non positivum, sicut etiam alia praecepta decalogi» (*Vitoria F. de. On homicide. P. 82*).

³⁶ Заметим, что несмотря на прошествие более четырех с половиной столетий со времени произнесения Витория своей актовой речи «Об убийстве», проблемы смертной казни, самоубийства, возможности добровольного ухода из жизни выглядят еще более злободневно, чем в 1530 г.

³⁷ «Существуют только два случая, в которых человек может быть убит: первый — осознанно, с точной целью, когда судья решает лишить преступника жизни, и второй — неосознанно. Здесь я имею в виду не только случайно и невольно, но также и с некоторой целью, согласно которой, если это сделать, убивший однажды не сможет убить вновь». — «Dupliciter potest occidi homo. Uno modo ex intentione et certo proposito, ut iudex intendit privare vita malefactorem. Alio modo praeter intentionem, non dico solum a casu et involuntarie, sed etiam propter alium finem, quem si posset occidens aliter consequi non occideret» (*Vitoria F. de. On homicide. P. 82*).

права, педагогических новаций Витория — в учении о человеческой природе и о ценности человеческой жизни, понимаемой как жизнь каждого отдельного индивида — «этого человека».

Бог, согласно Витория, создает человека без склонности к злу, но дает ему свободную волю, которая не всегда проявляет стремление к добру и может отступить от него³⁸. Поэтому основанный на божественных установлениях закон (и вечный, и позитивный), реализуемый обществом, государством, властью, в определенных случаях допускает убийство в качестве наказания за тяжкое преступление. Любое действие должно иметь под собой легитимную основу. Самоубийство недопустимо, ибо незаконно: хозяином человеческой жизни является Бог³⁹, человек не вправе прерывать свою жизнь, поскольку это не будет результатом решения независимого суда.

Обратим внимание на ход мысли Витория, а также на основания его учения. Дело в том, что человеческое существо — и здесь Витория отталкивается от аристотелевской традиции — это существо политическое, общественное по своей природе и, следовательно, свободное в выборе. Человек имеет природную склонность жить в обществе. Это стремление заложено в него Богом. И хотя выбор конкретной формы правления — дело граждан, само гражданское общество является естественной и необходимой для человека средой жизни. Если людей и можно назвать социальными атомами, то, по Витория, это такие атомы, которые не могут существовать изолированно, но стремятся соединиться, поскольку лишь вместе составляют тело и получают полноценное существование⁴⁰.

Каково же положение индивидов в обществе? На этот вопрос Витория отвечает вполне ясно: люди — не зерна в мешке (или не *винтики*, если использовать более привычное нам сравнение), равные в своем бесправии и неразличимые в массе. Каждый из них имеет индивидуальный статус, для обозначения которого мы можем употребить слово «личность» («персона»). Этот статус является изначальным и неотъемлемым для человека, поскольку лишь свободные и полноправные способны создать легитимное государство. Уточним, что, согласно Витория, индивидуальный статус личности выше, чем статус государства, поскольку люди составляют общество и создают государство, а не наоборот⁴¹. В этом Витория представляется нам не

³⁸ *Vitoria F. de. Op. cit. P. 74.*

³⁹ «*Solus Deus dominus vitae et mortis*» (*Vitoria F. de. Op. cit. P. 92.*)

⁴⁰ Об этом Витория размышляет в другой своей *Relectio* — «О гражданской власти» (см.: *Vitoria F. de. O. P. Obras: Relecciones teológicas. P. 166.*)

⁴¹ См. об этом: *Doyle J. P. Introduction. Op. cit. P. 18.*

только последователем Аристотеля, но и предвестником классического новоевропейского либерализма.

Заметим, что в *relectio* «Об убийстве» Витория обращает внимание скорее не на «государственное строительство», а на свойства человеческой природы, позволяющие людям жить в обществе. Во-первых, это дарованные Богом взаимное расположение, симпатия, даже любовь, объединяющие людей. Во-вторых, это ответственность за собственный выбор и свои поступки. И в связи с последним, поскольку отдельный человек не всегда выбирает склонность к добру, возникает необходимость властных и судебных функций, которые приобретает государство, осуществляющее правосудие от имени всего общества⁴².

Мы рассмотрели лишь один сюжет, связанный с социально-философским учением Витория. Главное для нас было подчеркнуть его роль в зарождении второй схоластики и, как одну из существенных черт католической философии эпохи Контрреформации, характерный для него интерес к индивидуальному.

Дальнейшее развитие второй схоластики, как мы постараемся показать ниже, стало ориентироваться на два-три основных направления, нередко находившие свое выражение в учениях одних и тех же мыслителей.

Во-первых, это была разработка теологических оснований государства и философско-правовых доктрин, которую продолжили как ученики Витория — доминиканские профессора, среди которых выделялся Доминго де Сото, так и опосредованно связанные с виторианской традицией представители ордена иезуитов — Луис де Молина, Габриэль Васкес, Франсиско Суарес.

Во-вторых (если отделять это направление от первого), морально-теологическая и антропологическая проблематика, которая в большей мере связана с именами доминиканцев Мельчора Кано, Доминго Баньеса, тех же иезуитов Васкеса, Молины и Суареса.

В-третьих, наконец, метафизические учения, то, что называют иногда «теоретической философией», с включением в нее онтологической логико-гносеологической проблематики, а также натурфилософских доктрин или рациональной космологии (т. е. учения об основаниях физического мира). В этой области из фигур первого ряда необходимо назвать Суареса, Фонсеку и коимбрских схоластиков.

Подобное дробление на направления условно; оно лишь выражает то характерное свойство второй схоластики, которое мы уже неодно-

⁴²Ibid.

кратно отмечали. Речь идет об интересе к индивидуальному, конкретному во всех смысловых областях — от метафизики до этики.

1.2. МОРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ САЛАМАНКСКОЙ ШКОЛЫ

1.2.1. «THEOLOGIA MORALIS» В СТРУКТУРЕ САЛАМАНКСКОЙ СХОЛАСТИКИ

Relectiones Витория положили начало социально-философской традиции Саламанкской школы. Напомним, что термин «социально-философский» мы используем в предельно широком смысле, включающем всю социогуманитарную проблематику (от индивидуальной этики до взаимоотношений между странами, народами и религиями), рассматриваемую под углом зрения философии. Подобное смешение естественно, поскольку, с одной стороны, узкоспециализированные теории в XVI в. еще отсутствовали, с другой — время настоятельно требовало осмысления новых жизненных проблем. В этой связи отметим, что, с нашей точки зрения, вполне возможно говорить о рождении и развитии в рамках второй схоластики новой моральной философии. Мы согласны с мнением о том, что «... моральной можно назвать такую философию, для которой мораль и нравственность — не объект в ряду других объектов, а доминирующая интенция, предпочтительный предмет, основание и главная цель философствования»⁴³. Именно это — по сути, а не по названию, — составляет важную часть содержания социально-философских учений саламанкских мыслителей, органически встроенных, в свою очередь, в систему теологии.

Среди вопросов, рассматриваемых, например, Витория, были: понятие и закона, и классификация законов, общественное благо, свобода человека и ценность человеческой жизни, справедливость и право, право естественное и позитивное, «право народов» (т. е. международное), происхождение государства и политической власти, справедливые и несправедливые войны и т. п. Разработку, конкретизацию и детализацию этих проблем продолжили ученики и последователи Витория, первым среди которых следует назвать Доминго де Сото. Особенностью этого процесса было не только то, что вся эта соци-

⁴³ Перов Ю. В. Судьбы моральной философии // Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Л.: Логос, 1991. С. 61.

ально-философская проблематика строилась на принципах томизма, но и то, что она относилась саламанкскими профессорами к сфере *моральной теологии*.

Это стало одним из нововведений Саламанкской школы, использованным и распространенным спустя несколько десятилетий иезуитами — Молиной, Суаресом, Васкесом: моральная теология (которая по содержанию, методам и стилю являлась моральной *философией*) становится благодаря второй схоластике самостоятельной дисциплиной.

Заметим, что вплоть до первых десятилетий XVI в. университетскими теологами акцент делался на осмыслении христианских норм и законов, как их излагал Петр Ломбардский в «Сентенциях», или (что было в тот момент более новым и менее стандартным, но уже принятым в лучших университетах) в соответствии с тем порядком, который установил Фома Аквинский в «Сумме теологии». Любой профессор фактически являлся морализирующим теологом, для которого теология и этика были практически неразличимы.

Анализ становления моральной теологии (сохраним это название, не забывая про то, что оно отражает) как самостоятельной дисциплины, которое относится к XVI столетию, позволяет выделить в этом процессе два этапа.

Первый этап начинается в 20-е годы и связан, как мы уже знаем, с деятельностью Витория, который открывает экспликацию общих морально-теологических проблем раннего Нового времени, таких как международное право (в связи с освоением европейцами Нового света), а также этические моменты в политической, религиозной, экономической и других сферах общественной жизни. Витория, опираясь на трактуемые моральные добродетели вопросы 2-й части «Суммы теологии», делает рассмотрение этических вопросов систематическим и более конкретным. В неменьшей степени это проявляется в содержании актов лекций.

На том же этапе появляются лекционные курсы, по сути, специальные трактаты, со ставшими традиционными названиями: «О справедливости и праве» («*De justitia et jure*») и «О законах» («*De legibus*»). Автором первого такого трактата стал Доминго де Сото, ученик и коллега Витория по университету. После Сото произведения на подобные темы пишут Луис де Леон, Франсиско Суарес, Хуан де Луго⁴⁴.

Морально-теологические идеи Сото получают развитие на втором этапе становления самостоятельной философии морали, который свя-

⁴⁴ Leon L. de. *De legibus*. Madrid, 1963; Suárez F. *De legibus*. Madrid, 1971–1977; Lugo J. de. *Disputationum de justitia et jure*. Lugduni, 1642.

зан с теоретической деятельностью иезуитов и, в первую очередь, с развиваемой ими моральной теорией пробабиллизма. Этот процесс относится уже к посттридентскому времени, т.е. ко второй половине XVI столетия, когда на первый план выходит «прикладная этика» — моральная казуистика, основная цель которой — дать человеку эффективную, реалистичную, современную мораль, которой можно руководствоваться в практической жизни. Первым, кому удалось удачно соединить средневековый казуистический метод с новыми проблемами и задачами, стал доминиканец Бартоломе де Медина (1527–1580), профессор в Саламанке, которого, наряду с Баньесом, относят к третьему поколению Саламанкской школы. Именно Медина начал разработку теории пробабиллизма, которую затем продолжили иезуиты (начиная с Васкеса).

В успешности моральной философии Медины, Васкеса, Молины, Суареса и других теологов Общества Иисуса есть немалая заслуга Франсиско де Витория и Доминго де Сото.

1.2.2. МОРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ ДОМИНГО ДЕ СОТО

Доминго де Сото родился в Сеговии в 1495 г. в небогатой и не принадлежавшей благородному сословию семье, которая, однако, смогла дать ему начальное образование, включавшее испанскую грамматику и латынь⁴⁵. Уже в детстве Сото проявил чрезвычайную любовь к учебе и трудоспособность. Первый университетский курс он начал слушать в родном городе, но вскоре, вместе со своим преподавателем Хуаном де Отео, отправился в только что открытый университет в Алкала-де-Энарес. Начав изучение искусств в 1512 или 1513 г. в Алкале, Сото уже в 1516 г. оказывается в списке бакалавров искусств и в следующем году отправляется для продолжения образования в Париж. В Сорбонне Сото поступает в уже известный нам конвент св. Якова, в котором в тот момент преподает Франсиско де Витория, осуществивший замену «Сентенций» Ломбардца на «Сумму» Аквината. Сочетание парижского номинализма с доминиканским томизмом

⁴⁵В представлении биографии и общих сведений о Сото мы опираемся на следующие работы: *Beltrán de Heredia V.* Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado. Salamanca, 1960. P. 9–12, etc.; *Abellán J. L.* Historia crítica del pensamiento español. Т. 3. P. 125–127; 129, 132, 547–548, etc.; *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 399–434, etc.; *Solana M.* Historia de la filosofía española. Т. 3. P. 91–130; Soto // *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana.* Madrid; Bilbao; Barcelona, 1926. Т. 57. P. 643–645.

в изложении Витория производит сильное впечатление на Сото. Как замечают исследователи, «Сото стал первым интеллектуальным завоеванием Витория»⁴⁶. В самом деле, на протяжении двух десятилетий впоследствии два этих теолога (а Сото нередко называют вторым основателем или сооснователем Саламанкской школы) будут работать вместе в Испании.

Сото прослушал в Париже лишь два из положенных четырех курсов и в 1519 г. возвратился в Алкалу. Причиной этому послужило одно из самых практических и жизненных обстоятельств — нехватка денег. Сото был небогатым человеком, жизнь в Париже была весьма дорогим удовольствием, поэтому ему пришлось покинуть знаменитый университет, чтобы продолжить образование в Алкале.

В коллегии св. Ильдефонсо де Алкала Сото проводит около пяти лет, с 1519 по 1524. В этом учебном заведении, которое составило ядро теологического факультета и университета в целом, он завершает богословский курс, получает степени бакалавра и лиценциата теологии (1522) и приобретает преподавательский опыт. В 1524 г. Сото вступает в доминиканский орден, приняв имя Доминго (в честь св. Доминика)⁴⁷, а осенью следующего года отправляется в Саламанку для преподавательской работы. Сото принимают в конвент св. Эстебана, где он и пробудет (если не считать ряд путешествий) до конца своей жизни в 1560 г. Здесь Сото формируется как самостоятельный мыслитель, читает курсы комментариев к «Сентенциям». Он ассистирует в течение нескольких лет Витория на первой кафедре теологии, в том числе замещая его во время болезни (в 1531–1532 г.), читает курс по первой части «Суммы теологии». Это делает его известным в университетских кругах, и когда осенью 1532 г. место профессора «вечерней кафедры» («de Vísperas») становится вакантным⁴⁸, Сото назначают на этот пост.

В течение последующих полутора десятилетий Сото комментирует (и готовит собственные курсы по читаемому материалу) всю «Сумму» и значительную часть «Сентенций»⁴⁹, выполняет множество различных административных обязанностей в университете.⁵⁰ Одной из

⁴⁶ *Beltrán de Heredia V. Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* P. 14; *Belda Plans J. La Escuela de Salamanca.* P. 400.

⁴⁷ До этого его звали Франсиско.

⁴⁸ После смерти профессора Бернардино Васкеса де Оропесы.

⁴⁹ *Beltrán de Heredia V. Op. cit.* P. 589–590.

⁵⁰ Вплоть до закупки продовольствия для университета во время голода после неурожая 1540 г. (*Belda Plans J. La Escuela de Salamanca.* P. 403). Кроме того, Сото трижды в 40–50-е годы выполнял обязанности приора (настоятеля) конвента св.

этих обязанностей стало порученное Витория редактирование текстов для факультета искусств⁵¹ «с целью предотвращения дурного влияния номинализма»⁵². Это была самая настоящая томистская ревизия учебных курсов, которая разворачивалась в рамках предпринимаемой Виторией реформы преподавания в Саламанке. В ходе этой работы Сото показал себя, во-первых, как единомышленник и преданный сотрудник Витория, которому была поручена организация издательской деятельности, т. е. практическое обеспечение реформы преподавания, во-вторых, как самостоятельный мыслитель, который при работе с учебными текстами придавал им такой блеск и настолько улучшал их содержание, что студенты и профессора приходили в восторг⁵³.

Так, в 1539 г. под редакцией Сото было переиздано учебное пособие для первого курса⁵⁴ (по общей оценке, содержание стало многократно лучше), затем Сото фактически переписывает диалектику (комментарии к логическим работам Аристотеля) для второго курса (1543). В 1544 г. он приступает к работе над комментарием к аристотелевской «Физике» для третьего курса факультета искусств. И хотя работа эта была вскоре прервана, поскольку Сото отправился на Тридентский собор (1545–1563)⁵⁵, работу над «Физикой» философ продолжил в перерывах между сессиями собора.

В этой связи следует сказать, что Сото не только прекрасно разбирался в умозрительной аристотелевской физике, но не был чужд и экспериментальному естествознанию, которое начинало развиваться в современную ему эпоху. В его комментарий вошли размышления о радуге, о роли индуктивного метода в познании. Кроме того, в истории физики упоминается о том, что Сото опередил на шесть десятилетий Галилея, обнаружив, что скорость падения тел во время свободного падения возрастает⁵⁶.

Важную роль сыграл Сото в ходе Тридентского собора, на котором он присутствовал и в качестве одного из официальных представителей императора Карла V участвовал во многих дискуссиях⁵⁷. В ходе рабо-

Эстебана.

⁵¹ Факультеты или коллегии искусств, напомним, часто назывались (и являлись по сути) философскими факультетами.

⁵² *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 403.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Так называемые *Summulae* («небольшие суммы», пропедевтический курс философии).

⁵⁵ О Тридентском соборе речь пойдет в следующей главе.

⁵⁶ См. об этом: *Моисеев Н. Д.* Очерк развития механики. М., 1961.

⁵⁷ В частности, на 4-й сессии Сото выступил в защиту схоластики как рациональной теологии, необходимой, по его мнению, для толкования Библии; это выступле-

ты собора Сото обобщил свои размышления в трактате «О природе и благодати» («*De natura et gratia*», 1547), в котором он развивал идеи реформы схоластики и рассматривал «заблуждения протестантов». Эта работа не была в строгом смысле комментарием к соответствующим декретам собора, хотя в ее основе лежат две дискутировавшиеся темы: о первородном грехе и об оправдании⁵⁸. Скорее «О природе и благодати» можно назвать тематическим трактатом (кстати, Сото посвятил его делегатам собора), в котором часть 1 посвящена человеческой природе, а части 2 и 3 — оправданию грехов с помощью божественной благодати⁵⁹. При этом основной акцент делается на спор с протестантами с приведениями цитат и собственными «категорическими опровержениями»⁶⁰.

По возвращении в 1550 г. в Саламанку Сото вновь погружается в издательскую и церковную работу. В 1552 г. его назначают на «первую кафедру», где он сменяет Мельчора Кано и работает до января 1556 г., когда болезнь заставила его подать в отставку. Но до своей смерти в 1560 г. Сото продолжал напряженную писательскую работу.

Саламанкский теолог оставил весьма значительное письменное наследие. Помимо упомянутого трактата «О природе и благодати» следует отметить 11 актовых лекций (носивших, напомним, название *relectio*), из которых девять сохранились и к настоящему времени опубликованы полностью, «Сумма христианской доктрины», а также, наряду с другими произведениями, «Комментарий на IV книги “Сентенций”» (1558–1560), который сложился из материалов многократно читавшегося курса. Исследователи обращают внимание на *метод теологии* Сото, который, по нашему мнению, скорее следовало бы назвать методом или стилем философствования, а то, что Сото именовал теологией, по сути дела, являлось метафизическими (философскими) основаниями морали, права, теории государства и т. п. В общем этот метод или стиль соответствовал новому времени, поскольку Сото прекрасно понимал: то, что в XIII в. могло быть принято

ние было направлено как против лютеран, так и против итальянских гуманистов, критиковавших схоластику за «отрыв от жизни». По мнению Сото, реформа схоластики была необходима, но речь могла идти о современных методах изложения богословия, а не об упразднении самой схоластики. На 5-й и 6-й сессиях он также представлял свои размышления по различным теологическим вопросам, а также был в числе редакторов некоторых декретов.

⁵⁸ Декрет о первородном грехе был утвержден на 5-й сессии собора в июне 1546 г., а об оправдании — на 6-й сессии в январе 1547 г.

⁵⁹ *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 413.

⁶⁰ *Beltrán de Heredia V.* Domingo de Soto. P. 167.

без доказательств, в XVI столетии требовало аргументации. Необходимость перехода от традиционной теологии к «прикладной» философии, обосновывающей различные сферы и проблемы современного изменяющегося мира, была для Сото очевидной. Его идея была проста: теология, полагал Сото, должна иметь *научный* и *доказательный* (аргументированный) характер.

Развитие этой идеи мы рассмотрим на примере упоминавшегося сочинения, которое принесло Сото наибольшую известность — трактата «О справедливости и праве» («De justitia et jure»), в котором явственно проступают контуры новой этической и правовой доктрины.

Материалом для трактата «De justitia» послужила «Сумма теологии»⁶¹. В прологе к трактату теолог объясняет мотив своей работы. Несмотря на то, говорит Сото, что в соответствии с планом преподавания ему было необходимо составить комментарии к «учителю сентенций»⁶² и к св. Фоме, он, Сото, в своей писательской деятельности отошел от этого плана⁶³. Это произошло не потому, что он провозглашает некую новую доктрину, но потому, что ему показалось целесообразным написать оригинальный трактат, устроенный в соответствии с собственными представлениями о порядке изложения проблемы:

«Мне показалось более подходящим, — пишет Сото, — выпустить в свет новую работу, в которой рассматривается все в большем порядке, чтобы не привязывать мои комментарии к его (Фомы Аквината. — Д. Ш.) тексту»⁶⁴.

Обратим внимание на слово «новый», являющееся в данном контексте ключевым. *Новое* время, *новые* культурные, политические, экономические и иные явления требовали *новых* способов применения морали. Трактат отражает динамизм моральной теологии, ее открытость и стремление к осмыслению современной жизни, чего уже не могла дать традиционная теология нравственных законов (она же — христианская нормативная этика), бесконечно воспроизводившая то, как «надо вообще», отдаляя тем самым *должное* от *сущего*. В определенном смысле этот трактат начинает возрождение прежней казуистической морали⁶⁵, но, вместе с тем, «...это образцовый пример

⁶¹ I часть II части — о законодательстве и законах во всех смыслах (q. 90–108); II часть II части (q. 57–88) — о добродетелях и справедливости.

⁶² То есть к Петру Ломбардскому.

⁶³ Soto D. de. De justitia et jure: En 5 vols. Madrid, 1967–1968. Vol. 1. Prólogo. P. 5.

⁶⁴ Ibid. P. 6.

⁶⁵ См об этом: Суворов Н. Казуистика и пробабиллизм // Юридический вестник. 1889. Ноябрь. Т. III. № 9–12; Бродский А. И. Casus conscientiae. Казуистика и про-

томизма Саламанкской школы, в котором философия Аквината усвоена, обогащена и приложена к новым проблемам времени»⁶⁶.

«О справедливости» вышел первым изданием в 1553 г., а уже в 1556 г. по требованиям читателей было предпринято 2-е издание⁶⁷. Несмотря на то что в основе книги лежали материалы лекций по томистской теологии, сочинение действительно следует оценивать как самостоятельный трактат, предмет которого — *справедливость* и важнейшая форма существования последней — *право* (естественное, позитивное и международное). Десять книг трактата делят содержание на 3 группы проблем. Первый блок описывает теологические основания морали и справедливость как таковую, второй — справедливость как юстицию, правосудие, а третий посвящен религии как воплощению (или как варианту воплощения) справедливости.

Книги 1–2 представляют собой трактат «О законах», который может рассматриваться как самостоятельное произведение. Здесь речь идет как о законе вообще, так и о частных случаях законов. Причем если в 1-й книге дается общая классификация и говорится о вечном, естественном и человеческом видах законодательства, то 2-я книга трактует о законе в другом — библейском — смысле. Во 2-й книге анализируются «закон» и «благодать», т. е. Ветхий и Новый Заветы, рассматриваются взаимные дополнения и различия между нормами моисеевыми и нормами евангельскими. Книга 3 имеет объектом изучения право как предмет (и воплощение) справедливости в человеческом обществе. Поэтому рассматриваются более подробно право естественное, позитивное и международное («право народов»). Там же справедливость, или «юстиция с большой буквы», описывается как моральная добродетель.

Далее Сото обращается к частным морально-правовым вопросам, представляющим ему наиболее актуальными. Книга 4 (она носит название «О владении» — «*De dominio*») посвящена вопросам собственности — ее статусу, сохранению, защите, передаче в различных случаях, от наследования до войны. Здесь же — отметим этот факт, весьма показательный для «торгово-предпринимательски» ориентированного XVI в. — рассматриваются вопросы экономики, коммерции. В кни-

бабилизм с точки зрения современной этики // *Homo philosophans*. К 60-летию профессора К. А. Сегрева. СПб., 2002. С. 279–294.

⁶⁶ *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 491.

⁶⁷ До конца XVI в. в свет вышли 24 издания этого трактата. См. об этом и других сочинениях испанских мыслителей в библиографическом описании: *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650 / Junta del centenario de Suárez.* Exposición bibliográfica / Biblioteca nacional. Madrid, 1948.

ге 5 разбираются нарушения закона и незаконность как оппозиция праву и как несправедливость. В том числе Сото пишет о конкретных формах проявления преступлений — кражах, нанесении телесных повреждений людям, наконец, об убийстве. Книга 6 продолжает эту тему, рассматривая сферу экономических преступлений и их связь с моральными нормами. Анализируются ростовщичество, банковская деятельность, различные формы обмана в этой деятельности, несправедливые договоры и проч. Другими словами, Сото разбирает проблемы, имеющие огромную практическую значимость, причем скорее моральную, чем правовую, поскольку «схватывает» процессы, происходящие на его глазах и нуждающиеся в философском осмыслении. При этом, вновь и вновь подчеркнем это, фундаментом его рассуждений является томистская схоластика, которая здесь выступает в качестве моральной теологии, в основе которой, в свою очередь, лежит христианская религия.

Все это разворачивается в содержании книг 7, 8, 9 и 10, которые описывают связь морали, права и религии. Религия, как мы уже заметили, является одним из выражений права, точнее, «правообразующим субъектом». Поэтому Сото последовательно рассматривает все то, что связано с регулятивами взаимоотношений людей в религиозной сфере. Книга 7 рассматривает церковные обеты, книга 8 — клятвы и прочие обязательства, книга 9 — жертвы и таинства, а последняя, десятая, книга посвящена власти высшего духовенства⁶⁸.

Обратим внимание на книгу 6, описывающую морально-правовые проблемы экономики, поскольку последняя в XVI столетии еще не являлась разработанной наукой, но по вполне понятным причинам вызвала живой интерес людей. В книге 13 вопросов, в которых рассматриваются ростовщичество (причем подробно комментируются различные виды ссуд)⁶⁹, договоры по коммерческим сделкам⁷⁰, налоги, подати, страхование имущества, обмен (конвертация) денег, сравнительная стоимость денег разных стран и вообще различные виды обменов. Разумеется, общеизвестно, что и в Средние века хозяйственно-экономические проблемы становились предметом рассмотре-

⁶⁸Книга 10 связана с тематикой Тридентского собора; в ней обсуждается ответственность за полученное от Христа право руководить верующими. В том числе по весьма чувствительному в то время вопросу о епископских резиденциях Сото высказывается за необходимость для архипастырей жить в своих епархиях, показывая остальному духовенству пример ревностного служения Богу.

⁶⁹*Soto D. de. De jure et justitia. Lib. VI. Quest. 1., art. 1–6.*

⁷⁰*Ibid. Quest. 2–3.*

ния схоластики (достаточно вспомнить Фому Аквинского⁷¹), да и в XVI в. Сото не был первым, кто писал на эти темы⁷². Но, тем не менее, весьма интересной, на наш взгляд, является прямая связь, которую Сото проводит между моралью, правом и деловой практикой.

Торговля (*negotiatio*), например, по Сото, сама по себе не есть ни добро, ни зло; ее законность и справедливость не вызывают сомнений, но следует осознавать, что коммерция потенциально содержит в себе риск для торговца вступить в противоречие с законом и справедливостью. Другими словами, нет «плохой торговли», встречаются «плохие торговцы»⁷³.

Непросто выявить случаи, когда торговец выходит за рамки моральных установлений и законодательных норм. Так, торговля «по высоким ценам» иногда является честной, а иногда — нет. С одной стороны, торговцы обязаны покрывать издержки, т. е. не работать себе в убыток, с другой — иногда они стремятся нажиться на сложившейся ситуации. (Надо полагать, что Сото, которому приходилось быть «продовольственным комиссаром» университета в условиях неурожая в Испании и вообще руководить целым хозяйственным субъектом — конвентом св. Эстебана, хорошо понимал, о чем идет речь.) Так вот, по мнению Сото, вопросы ценообразования не могут быть решены однозначно на уровне моральных правил. В то же время, полагает он, эту проблему нельзя пускать на самотек, отдавая ее решение самим коммерсантам. Существуют некоторые критерии, и теолог их описывает в шестой книге трактата «О справедливости». Так, стоимость вещи зависит:

- ◆ не только от ее природы, но более — от пользы, которую она принесет покупателю (или человеку, для которого она была произведена);
- ◆ от ее необходимости;
- ◆ от богатства или нужды покупателя;
- ◆ от работы коммерсанта;
- ◆ от коммерческих рисков;
- ◆ от конъюнктуры;
- ◆ от самих законов, по которым осуществляется обмен.

⁷¹ *Майбурд Е. М.* Введение в историю экономической мысли. От пророков до профессоров. М., 1996. С. 48–56.

⁷² Там же. С. 57–70.

⁷³ *Soto D. de. De jure et justitia. Lib. VI. Quest. 2, art. 2.*

Общий вывод, который делает Сото, таков: несправедливым, несправедливым и незаконным является продажа по ценам, которые далеки от «требований реальности»⁷⁴.

Возможно, пример может показаться далеким от метафизики и от «этики как науки». Но он, на наш взгляд, подтверждает, что теологов Саламанкской школы интересует динамичный окружающий мир, будь то мир природы или общество, или связывающая весь мир воедино сфера человеческой нравственности, которую и рассматривает *teologia moralis*.

1.2.3. СИЛУЭТЫ

Среди других наиболее известных доминиканских теологов и философов Саламанкской школы упомянем (не рассматривая подробно их учений) Мельчора Кано, Бартоломе де Медину, Мансио де Корпус Кристи и Доминго Баньеса.

Мельчор Кано (1509–1560)⁷⁵, ученик Витория в Саламанкском университете, известен своим теологическим трактатом «Об основоположениях теологии» («*De locis theologicis*»; опубликован посмертно, в 1563 г.) и аскетическим произведением «Трактат о победе над самим собой»⁷⁶. Кано родился в Куэнке (Кастилия), курс «искусств» прослушал в Саламанкском университете, слушал лекции Витория. Там же, в конvente св. Эстебана, в 1523 г. был принят в доминиканский орден. Затем Кано продолжает учебу в Вальядолиде (конвент св. Григория в Вальядолиде был центром христианского гуманизма в Испании), а завершив образование, преподает на кафедре св. Фомы в Алкале. После смерти Витория в 1546 г. Кано становится профессором «первой кафедры» в Саламанке⁷⁷.

⁷⁴*Ibid.* Quest. 4, art. 1–2. Этот сюжет комментирует Х. Бельда: *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 494–495.

⁷⁵Cano, Melchor // *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*. Vol. 11. P. 164–166; *Tapia J.* Iglesia y teología en Melchor Cano (1509–1560): un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI. Roma, 1989; *Cano M.* Opera: En 3 vols. Romae, 1890.

⁷⁶*Cano M.* Tratado de la victoria de sí mismo // Biblioteca de autores españoles. T. LXV. Madrid, 1873.

⁷⁷Заметим, что Кано получил это назначение, поскольку Сото, ближайший помощник Витория и профессор «вечерней кафедры», который с большим основанием мог претендовать на «первую кафедру», отправлялся на Тридентский собор. В 1551–1552 гг., однако, и Кано стал участником дискуссий на соборе; позднее его рукоположили в сан епископа (епархия его располагалась на Канарских остро-

Интересно, что Кано рассматривал теологию не только как «слово о Боге», в соответствии с традиционными определениями и объяснениями (которые он приводил и комментировал), но скорее как науку о Боге в его функции творца, в роли начальной и конечной причин сотворенных вещей. Такое двойственное толкование теологии («*bipartita igitur est theologiae tractatio*»)⁷⁸ сочеталось с размышлениями о том, что теология есть наука теоретическая и практическая одновременно. Она, с одной стороны, устанавливает принципы (о Боге) и выводит из них следствия (о мире); с другой стороны, задача теологии — защита веры и практическая помощь человеку в спасении. Это мудрость, неразрывно связанная с рациональным познанием, в первую очередь, с интеллектуальным познанием и созерцанием «вечных сущностей»⁷⁹.

Мансио де Корпус Кристи (ок. 1507–1576), автор «Комментариев на “Сумму теологии” св. Фомы», которые до сих пор остаются неизданными, так же как Сото и Кано был одним из непосредственных учеников и последователей Витория. Он успешно прививал идеи схоластической реформы студентам Саламанки, которые впоследствии сыграли свою роль во второй половине XVI в., во время расцвета второй схоластики. Достаточно сказать (об этом мы напомним далее), что одним из учеников отца Мансио был Франсиско Суарес⁸⁰.

Бартоломе де Медина (1527–1580) и *Доминго Баньес* (1528–1604) принадлежали к так называемой «третьей генерации» Саламанкской школы (поколение «учеников непосредственных учеников» Витория). С них начинается «вторая Саламанкская школа» (Х. Бельда).

Медина родился неподалеку от Вальядолида, в доминиканский орден вступил во все том же конvente св. Эстебана в Саламанке, где был примерно с 1548 по 1552 г. учеником Мельчора Кано. В эти годы Медина учился вместе с Баньесом, с которым на протяжении всей последующей жизни его связывала личная дружба. Затем Медина, идя по стопам старших коллег по ордену, учится в вальядолидском конvente св. Григория (1553–1561). О последующих годах жизни Медины почти нет точных сведений. Известно, что в 1575–1576 гг. Медина занимал место профессора кафедры св. Дуранда в Саламанкском университете, а после смерти отца Мансио де Корпус Кристи (1576) был назначен — после напряженного противостояния с другим претендентом —

вах) (Cano, Melchor // *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*. Vol. 11. P. 165).

⁷⁸ *Cano M.* De locis theologicis. Lib. XII. 1.106.

⁷⁹ *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 621, 623.

⁸⁰ О Мансио см.: *Belda Plans J.* Op. cit. P. 766–771.

на «первую кафедру». Этот высший для испанского профессора пост Медина занимал до дня своей смерти — 30 декабря 1580 г.

Одним из важных дел, которые осуществил Медина, была методическая работа по составлению «кафедрального» «Комментария к Фоме» на основе обширного рукописного материала, накопленного в конvente св. Эстебана на протяжении нескольких десятилетий.

Однако наибольший интерес для нас представляет вклад Медины в моральную теологию на этапе превращения казуистики в моральную философию. Справедливо считается, что Медина стал инициатором *пробабилизма*, который был подхвачен иезуитами, прежде всего Васкесом, и уже вскоре после смерти Медины, в 80-е годы XVI в. положил начало многолетней ожесточенной полемике между иезуитами и доминиканцами.

Доминго Баньес также учился в Саламанке, после вступления в 1547 г. в орден доминиканцев приступил к преподавательской деятельности в Авиле и Алкале. С 1581 г. он занимал «первую кафедру» теологии в Саламанкском университете. Считался одним из столпов контрреформационной идеологии, известен своей полемикой с иезуитом Луисом де Молиной по поводу свободы воли и божественной благодати. Баньес написал два тома комментариев к «Сумме теологии» Фомы, к аристотелевской «Метафизике» и трактат по философии права с традиционным названием «De iure». По мнению одного из современных исследователей теологического и философского наследия Баньеса, Хосе Анхеля Гарсии Куадрато, существенным моментом в собственно философской работе Баньеса было признание самостоятельного дисциплинарного статуса метафизики⁸¹.

В дальнейшем вторая схоластика стала развиваться преимущественно по нескольким основным направлениям, находившим свое выражение в учениях одних и тех же мыслителей.

Во-первых, это была разработка теологических оснований государства и философско-правовых доктрин, которую продолжили как ученики Витория — доминиканские профессора, среди которых выделялся Доминго де Сото, так и опосредованно связанные с виторианской традицией представители ордена иезуитов — Луис де Молина, Габриэль Васкес, Франсиско Суарес.

Во-вторых, морально-теологическая и антропологическая проблематика, которая в большей мере связана с именами доминиканцев

⁸¹ *García Cuadrado J. A. Domingo Báñez (1528–1604): Introducción a su obra filosófica y teológica. Pamplona, 1999.*

Мельчора Кано, Доминго Баньеса, тех же иезуитов Васкеса, Молины и Суареса.

В-третьих, метафизические учения, то, что называют иногда «теоретической философией», с включением в нее онтологической, логико-гносеологической проблематики, а также натурфилософских доктрин или рациональной космологии (т. е. учения об основаниях физического мира). В этой области из фигур первого ряда необходимо назвать Суареса, Фонсеку и коимбрских схоластиков.

Подобное деление на направления условно; оно лишь выражает то характерное свойство второй схоластики, которое мы уже неоднократно отмечали. Речь идет об интересе к индивидуальному, конкретному во всех смысловых областях — от метафизики до этики.

Следует сказать, что развитие доминиканской теологии во второй половине XVI — на рубеже XVII в. явно оказывается не столь впечатляющим, как это было в первой половине столетия. Постепенно утрачивается импульс новизны и преобразований, шедший от Витория. Теология доминиканских профессоров так и не переросла в философию, современную эпохе. Особенно заметным оказывается это отставание на фоне расцвета иезуитской схоластики, которую мы и называем собственно второй схоластикой или философией Контрреформации. Тем не менее Медина и Баньес были среди тех, кто не желал «сдаваться без боя», а точнее, добросовестно разрабатывал различные вопросы теологии и морали в духе реформированного Витория томизма.





Глава 2

КОНТРЕФОРМАЦИЯ И ОБЩЕСТВО ИИСУСА

2.1. ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНТРЕФОРМАЦИИ

В XVI в. Западный мир, переживающий кризис католицизма, втягивается в религиозное обновление, цель которого — «исправление» церкви. Это означает приведение церковной идеологии, церковной политики и церковных институтов в соответствие с умонастроениями духовенства и паствы. Обновление обычно отождествляют с движением Реформации, первым проявлением которого считаются тезисы профессора теологии из Виттенберга, молниеносно распространившиеся в европейских странах. Такое мнение выглядит односторонним, причем не только потому, что до Лютера были Арнольд из Брешии в XII в., катары в XIII, Уиклиф в XIV и Гус в начале XV в. Мы имеем в виду другое обстоятельство. Не вызывает сомнений тот факт, что реформой западной христианской церкви Европа обязана реформаторам-протестантам. Их имена известны, произведения, основные течения протестантизма и различия между ними достаточно изучены¹. Между тем также общеизвестно — только на это реже обращают внимание в отечественной науке², — что контрреформационное движение если и было реакцией на Реформацию, то реакцией в буквальном

¹Из уже упоминавшихся нами изданий см.: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981; *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и Реформация в Германии; культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997; *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983, и др. Кроме того, см., например: *Thompson B.* Humanists and reformers: a history of the Renaissance and Reformation. Grand Rapids (USA), 1996.

²Вместе с тем в зарубежной науке Контрреформация, во-первых, изучается весьма подробно и всесторонне, а во-вторых, как правило, рассматривается в общем контексте с Реформацией и другими явлениями эпохи. См., например, работы последних лет: *Johns M.D.W.* The Counter Reformation: religion and society in early modern Europe. Cambridge (UK), New York, 1995; *Confraternities and Catholic reform in Italy, France, and Spain / Ed. by J. P. Donnelly, M. W. Mahrer.* Kirksville, 1998; *Mullet M. A.* The catholic Reformation. London; New York, 1999; *Hillerbrand H. J.* Historical dictionary of the Reformation and Counter-Reformation. Lanham, 2000.

смысле (без негативного значения), которая вылилась в ответные преобразования, в глубокую внутреннюю реформу католической церкви. И эта внутренняя реформа католицизма тщательно подготавливалась, долго проводилась и имела свою собственную логику³. Недооценка второй — теневой — стороны Контрреформации, к сожалению, характерна для отечественной науки. Достаточно перечислить десятки монографий, научных сборников, диссертационных исследований, посвященных Реформации, и вновь обратить внимание⁴ на практически полное отсутствие в России специальных работ о Контрреформации.

Уже постановления V Латеренского собора (1512–1517) и буллы папы Льва X, составленные на их основе, выражали тревогу по поводу растущего несоответствия идеи единой христианской империи под патронажем святой матери церкви реально существующим сильным национальным государствам, не желающим признавать не только светскую власть папы, но и отвергающим притязания святого престола на решения местных церковных вопросов. Начавшаяся Реформация добавила к внешнему давлению внутреннее, заставив католическую церковь более энергично искать собственные пути исправления⁵. Следовательно, нужно говорить не только о «реформации реформаторов», но и о том движении внутри римской церкви, которое привело к появлению *нового католицизма*, твердо отстаивающего традиции, но отвечающего духовным запросам новоевропейского общества. (Важной частью этого движения стала вторая схоластика, которую в связи с главной ее задачей вполне оправданно было бы назвать *философией Контрреформации*.)

Второй этап схоластического ренессанса XVI столетия проходил под воздействием *Тридентского*⁶ *собора* (1545–1563) — одного из по-

³См. также новую работу, включающую библиографические ссылки и указатели: *O'Malley J. W. Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era. Cambridge (USA), 2000.*

⁴Мы уже говорили об этом во Введении в связи с уточнением понятия «вторая схоластика».

⁵См. об этом исследование Джона Олина: *Olin J. Catholic reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495–1563. New York, 1990;* а также переводы документов, свидетельствующих о дискуссиях относительно реформы внутри католической церкви, подобранные Дж. Олином: *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: reform in the Church, 1495–1540. New York, 1992.*

⁶Тридент — латинское название города Тренто (Триент) в Северной Италии. Область, в которой он находился, принадлежала императору, но жили там преимущественно итальянцы. Это и ряд других обстоятельств способствовали тому, чтобы выбор остановился на нем.

воротных пунктов истории не только католической церкви, но и всего западного мира⁷.

В ходе трех сессий Тридентского собора не только сформировалась контрреформационная программа Рима, но и определились контуры новой, исправленной католической церкви. В связи с этим о Триденте следует сказать несколько слов.

Собор, на котором предполагалось обсудить основные противоречия католической церкви, казалось, был обречен на неудачу. Слишком различны были установки и цели участвовавших в нем сторон. Представители протестантских общин требовали свободы для обсуждения проблем церковной политики и догматики. Они надеялись быть услышанными, тем более что речь не шла о разрыве с католицизмом, но лишь о реформах внутри вселенской церкви. Император Священной Римской империи и испанский король Карл V также надеялся на мир с протестантскими странами и частями империи: до решения церковных вопросов было объявлено религиозное перемирие. К требованиям реформ присоединялась значительная часть «ультрамонтанского»⁸ епископата. Прелаты были недовольны неограниченной властью святого престола, которая, по их мнению, оказывалась неадекватной новой ситуации в мире. Клириков и мирян, духовную и светскую власть европейских государств удручала неспособность папы и курии, которая по преимуществу состояла из итальянцев, противостоять «порче церкви» и протестантскому движению. Задачи Павла III были не менее сложными. Нужно было сохранить папскую власть, восстановить ее авторитет, найти точку равновесия между идейным единством церкви и сохранением религиозного мира. Собор поэтому готовился долго⁹ и открылся лишь в 1545 г.

⁷О значении Тридентского собора, помимо книги: *O'Malley J.W. Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era, см.: A Manual of Councils of the Holy Catholic Church: En 2 vols. / Ed. by E. H. London. Edinburg, 1909. Vol. 2. P. 180–241; по-русски см. перевод известной книги М. Филиппсона: Религиозная контрреволюция в XVI в. СПб., 1902; Постановления Тридентского собора // Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпохи гуманизма и реформации / Сост. проф. П. Н. Ардашев. Киев, 1914.*

⁸Ультрамонтанцами итальянцы называли всех, кто жили «по ту сторону» Альп. Ультрамонтанскими народами, следовательно, были для них и французы, и испанцы, и немцы.

⁹Еще в 1530 г., после неоднократных требований немецких курфюрстов и епископов и их угроз собрать немецкий поместный собор, Карл V и папа Климент VII договорились о том, что собор должен быть вселенским. В 1532 г. протестанты, уже провозгласившие свой символ веры, потребовали, чтобы в обсуждении догматов принимали участие не только иерархи церкви, но и миряне. Папа Павел III

Собор параллельно обсуждал и возможные реформы, и догматику. Работа велась тщательно¹⁰. Комиссии, куда входили доктора теологии, обсуждали каждый вопрос неторопливо и обстоятельно. (Общие заседания предполагались только для утверждения и оглашения решений.) К этой работе, однако, были привлечены в основном итальянские прелаты и доктора, преимущественно — доминиканцы. Поэтому богословской и методологической основой выработки решений стали «Сумма теологии», «Сумма против язычников» и другие трактаты Фомы Аквинского. Теологические споры велись вокруг вопроса о статусе апостольского предания: после трудных споров победило мнение об утверждении всего предания наравне с Библией. Можно сказать, что все последующие постановления вытекали из этого¹¹. Была утверждена «Вульгата» в качестве единого латинского перевода Писания. Принципиальным моментом было утверждение канонов и капитулов об оправдании, резко отличающихся по смыслу от протестантских теорий¹². Разногласия и политические проблемы, обострившиеся за время работы собора в Тренто, привели к перерыву в его заседаниях и переезду в Болонью. Новый папа Юлий III по настоянию Карла V возобновил работу собора. Требования ультрамонтанистов (особенно выделялись своей последовательной борьбой за чистоту церкви испанские епископы¹³) начать реформу церкви *in capite et membris* сыграли свою роль.

издал буллу о созыве собора в 1537 г., но из-за разных обстоятельств он несколько раз переносился и, наконец, открылся в декабре 1545 г.

¹⁰Мы не рассматриваем здесь политическую сторону работы собора — интриги, борьбу групп и партий и т. п. Нас интересует лишь результат его теоретической деятельности.

¹¹Напомним, что это один из главных пунктов, по которому протестанты занимали радикальную позицию: для спасения души христианина достаточно одной Библии. Постановления соборов, буллы пап и прочие церковные документы не могут претендовать на равный Библии статус. После того как их мнение было отвергнуто, протестанты окончательно поняли, что компромиссов не будет, и покинули собор.

¹²Человеку дается путь к спасению, но от него зависит, идти по нему или нет. Изначальное милосердие Христа относится к каждому без разбора. Право христианина решать, принимает ли он это милосердие (кап. 6). При помощи веры, раскаяния, умерщвления плоти, благих дел, повиновения церкви (кап. 10, 16) у человека появляется надежда на спасение, но без уверенности (кап. 9). Смертный грех — и в этом пункте наблюдается особенное расхождение с протестантами — влечет утрату помилования даже при самой искренней вере (кап. 15).

¹³«Нужно стараться одновременно поразить и еретические догматы наших противников, и испорченные нравы наших собратьев». Эти слова принадлежат иезуиту Педро да Фонсеке, одному из значительных пиренейских мыслителей того времени, о котором будет сказано ниже.

Общие итоги собора, при всех противоречиях в его работе, впечатляли. Первая и вторая сессии освободили церковь от влияния протестантизма. Папы, кардиналы, епископы, теологи, миряне, католики, протестанты, колеблющиеся получили «подробное объяснение христианской веры»¹⁴. На третьей сессии произошла собственно «перестройка крепкого здания». Власть папы была не только сохранена, но и усилилась¹⁵. Принимались строгие меры против нравственного упадка в среде служителей церкви. Епископам предписывалось жить в своих епархиях, строго наказывались корыстолюбие, мздоимство, запрещалась раздача и продажа церковных должностей и т. д.¹⁶ Повышались требования к образованности святых отцов: до посвящения в сан или при занятии кафедры священнику требовалось сдать экзамен. Была оценена роль католического образования для светских людей. Учреждались епархиальные семинарии, где бедные могли бы учиться бесплатно (но богатые обязаны были платить), при городских соборах в тех местах, где не было университетов и коллегий, открывались кафедры свободных искусств и богословия. Можно сказать, что главным итогом Тридентского собора стало возрождение давно утраченного духа строгости, убежденности, твердости в среде духовенства, что в значительной мере влияло на умонастроение паствы.

Контрреформационная программа, вытекающая из решений собора, предполагала развитие католической доктрины. Речь шла и о «теоретической» теологии, и об активной богословской полемике с протестантами, и о возрождении интереса к метафизике, где на первый план выступали бы вопросы о бытии, а не тончайшие, но мало кому интересные и понятные терминологические различия. Задачей времени было оформление философии права. Необходимо было увязать идею вселенской церковной монархии с фактом реально существующих национальных государств; продолжить начатую Витория и Сото разработку «права войны и мира», осмыслить проблемы, связанные с освоением европейцами Нового Света. Требовались морально-правовые теории, учитывающие появление юридических лиц — «социальных атомов», которые, заключая со светской властью договор, счита-

¹⁴См. документы Тридентского собора: О канонических книгах; О таинствах // Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и реформации / Сост. проф. П. Н. Ардашев. Киев, 1914.

¹⁵См.: О папском авторитете // Там же.

¹⁶См.: *Филлипсон М.* Религиозная контрреволюция в XVI веке / Пер. с фр. СПб., 1902.

ли себя вправе потребовать отчет в качестве компенсации за передачу ей суверенитета.

Теология и метафизика, мораль, право и социальные отношения, идеологическое обоснование борьбы с протестантизмом — вот те сферы, в которых нашла применение вторая схоластика на этапе своего высшего развития — во второй половине XVI — начале XVII в.

2.2. «К ВЯЩЕЙ СЛАВЕ» (ИЕЗУИТЫ: ПРИЧИНЫ ВОЗВЫШЕНИЯ)

Задача идеологического обеспечения, а стало быть, и философского объяснения идей Контрреформации, легла на университетские кафедры самых твердых католических стран — Италии, Испании и Португалии, причем преимущественно двух последних.

Напомним, что в университетской философии пиренейских стран подъем наметился в первой трети XVI столетия. Одним из центров такого возрождения была Саламанка. Помимо интеллектуальной деятельности Витория, Сото и других представителей Саламанкской школы, которые сыграли ведущую роль на начальном этапе формирования второй схоластики, в этой работе участвовали профессора других ведущих учебных центров полуострова, включая учебные заведения Алкалы, Вальядолида, Коимбры и других городов. При этом большинство их были доминиканцами.

Доминиканцы являлись одной из ведущих интеллектуальных сил римской церкви в ходе подготовки Тридентского собора и во время его работы. И все же разработка философии нового католицизма, т. е. второй схоластики, оказалась в руках другой силы — ордена иезуитов. Представители иезуитов, в основном выражавшие позиции «ультрамонтанского духовенства», в Триденте наряду с доминиканцами вели себя весьма активно. По окончании собора именно орден иезуитов довольно быстро стал укреплять свои позиции и вскоре превратился в самую значительную в интеллектуальном отношении и организованную силу католицизма, которая наилучшим образом выражала интересы церкви.

Доминиканцы вели ожесточенную борьбу с иезуитами — и не только теоретическую, как это делал Кано с университетской кафедры или позднее Баньес в полемических трактатах. В руках доминиканцев Сото¹⁷ и Каррансы была «совесть» императора и короля Карла, который хотя и не препятствовал иезуитам, но и не особенно доверял

¹⁷ Речь идет об однофамильце Доминго де Сото — Педро де Сото.

им. Пользуясь этим, доминиканцы иногда действовали силой. (Так, в 1555 г. иезуитскую коллегию в Сарагосе чуть не взяли приступом!)

И все же Общество Иисуса, организованное лишь в 30-е годы XVI в., оказалось уже во второй половине этого столетия ведущей организацией католицизма.

Почему именно иезуиты стали главной опорой католицизма в сложную эпоху второй половины XVI — начала XVII в.? Почему их влияние вышло далеко за рамки католического мира и распространилось не только на протестантские страны, но даже и на Россию? Сопоставление с другими известными и почтенными орденами должно пролить некоторый свет на этот вопрос.

Кроме ордена доминиканцев в середине XVI столетия существовали целый ряд как древних, так и новых монашеских объединений, которые также предпринимали усилия для возрождения былого авторитета и единства римской церкви.

Это, например, наиболее строгая и аскетичная ветвь бенедиктинцев комальдулы, братство которых было основано еще в самом начале XI в. св. Ромуальдом. И хотя установления их от века к веку смягчались, затворничество монахов этого ордена давало хороший пример служения и нравственной жизни.

После реформирования францисканского ордена в 1525 г. в особую конгрегацию выделились капуцины, остроконечные капюшоны которых появились в основном в Италии, где монахи взяли на себя заботу о духовном благе и утешении бедных. Большого влияния на решение общецерковных вопросов они не оказывали, да и популярность их в народе переоценивать не следует. Португалец Хуан Божий стал основателем общества братьев милосердия, которые уже в 1540-е годы занялись организацией приютов для бездомных и страдающих.

Несколькими десятилетиями ранее (примерно в 1516–1519 гг.) в Италии Каэтано Тиенским был основан орден монашествующих клириков. Идея была новой: членами ордена театинцев стали не монахи, т. е. монашествующие каноники, а священники, дававшие три «простых» обета (бедности, целомудрия и послушания). Это давало театинцам освобождение от ежедневного исполнения монашеских обязанностей, делало орден более подвижным, активным в проповеднической службе среди мирян, а кроме того, открывало в него доступ представителям знати. Отличительной чертой театинцев, по свидетельству современников, было сочетание бедности и дворянской гордости. К сожалению, влияние ордена также было невелико и распространялось в основном на Италию.

Около 1530 г. появилось объединение монашествующих каноников св. Павла, получивших название бариабитов (от церкви св. Варравы в Риме). Они ставили целью обращение в христианство колеблющихся и отпавших. Черты организации и деятельности бариабитов напоминали то же у театинцев, исключая определенный аристократизм последних. В качестве примера можно привести и организованное в Риме в конце сороковых годов XVI в. Общество св. Троицы, установления которого предопределял достаточно скромный участок их служения. Братья заботились об иностранных богомольцах, посещавших Вечный город, а кроме того, специализировались, как и бариабиты, на обращении в католическую веру язычников и возвращении в лоно церкви еретиков.

Заметим, что столь активное образование новых орденов свидетельствовало о беспокойстве клира успехами Реформации. Необходимость перемен в идеологии католической церкви и практике церковной жизни ощущалась всеми. Свидетельством тому, например, театинцы, сделавшиеся более «светским» орденом, ставившим на первое место не личное монашеское служение, скрытое от посторонних глаз, но проповедническую деятельность в миру, нуждающемся в укреплении веры. Но это один из немногих примеров глубокого осознания новых задач, решить которые удалось лишь новому церковному объединению — Обществу Иисуса.

Иезуиты, следующие традициям, но подвижные и деятельные, стали символом нового, обновленного католицизма. Их интеллектуально-теоретическая деятельность в богословских, моральных и юридических вопросах, создание разветвленной и эффективной системы образования сделали орден ведущей церковной организацией эпохи, оставившей позади как старинные, так и новые монашеские ордена.

Мы не ставим задачу «восстановления доброго имени» иезуитов. Деятельность этого религиозного объединения многообразна, противоречива и потому не поддается «черно-белым» оценкам. Внимание привлекают первые десятилетия деятельности ордена, точнее, роль иезуитов XVI — начала XVII в. в становлении новоевропейской интеллектуальной и духовной культуры, в том числе (и главным образом) философии Нового времени.

Рождение ордена, дата и место которого (15 августа 1534 г., Монмартр, Париж) хорошо известны, справедливо связывается с упорной деятельностью дона Игнасио Лойолы, испанского дворянина¹⁸. Обще-

¹⁸Критики иезуитов обычно видят в Лойоле человека, пережившего душевную

ство Иисуса получило каноническое утверждение в сентябре 1540 г., когда папа Павел III подписал первую «Институцию» — краткий устав ордена¹⁹. Первым генералом иезуитов стал Лойола. Его знаменитые «Духовные упражнения» явились первым и главным основанием деятельности быстро растущего ордена. Уже к 1556 г. (год смерти Лойолы) Общество насчитывало более 900 членов, а спустя еще десять лет — около трех с половиной тысяч братьев²⁰.

В первые годы становления ордена проступают контуры могучей организации с разносторонними интересами и задачами, подчиненными, однако, единой цели — укреплению власти папы в церкви и власти церкви в мире «к вящей славе Божьей».

Как известно, — об этом свидетельствует история Общества Иисуса, — удача не всегда была благосклонной к иезуитам. Их неоднократно изгоняли из разных стран, запрещали частично и однажды полностью (на целых тридцать лет) закрыли орден. Но всякий раз им удавалось восстановить утраченное. Гонения переносились иезуитами со смирением и завидной уверенностью в последующем возрождении. И действительно, за спадом следовал подъем, заявлявший о себе ростом численности «регулярных клириков», расширением сети иезуитских коллегий и семинарий, увеличением числа миссий, направляемых во все концы света. Вновь возрастала популярность ордена среди мирян.

Причин такой «живучести» доискивались многие: литература, посвященная иезуитам, обширна²¹. Существует множество добротных,

драму (ранение в ноги сделало ветреного отпрыска хорошего рода несчастным и озлобленным инвалидом), и в силу этого утратившего вкус к мирской жизни. Некоторые добавляют при этом, что он к тому же был, как восьмой сын в небогатом семействе, лишен достаточных для его сословия средств к существованию. Поэтому, делаются выводы, он избрал церковную карьеру как то единственное направление, где смогли быть реализованы его честолюбивые планы. В нашу задачу не входит обсуждение личности родоначальника иезуитов. Гораздо важнее другое: Лойола, говоря современным языком, стал «автором идеи» создания такого ордена, который самой историей Контрреформации был выдвинут на первый план в качестве главной интеллектуальной силы католической церкви.

¹⁹Точнее было бы назвать этот документ специфическим дополнением к уставу, поскольку иезуиты приняли устав св. Бенедикта. Дело в том, что последним уставом, утвержденным св. престолом, был устав св. Франциска; после этого на утверждение новых уставов был наложен запрет.

²⁰*Bangert W. V. A History of the Society of Jesus. 2nd edition. St. Louis, 1986. P. 25.*

²¹Помимо цитированных работ см.: *Brodrick J.* 1) *The origin of the Jesuits. Chicago, 1986;* 2) *The progress of the Jesuits (1556–1579). London, 1946 (2nd edition. Chicago, 1986); Fülöp-Miller R. The Jesuits: A History of the Society of Jesus. New York, 1956; Hollis Ch. The Jesuits. New York, 1968; Bernoville G. Los jesuitas. Madrid, 1935; Giesinger Th. The Jesuits. 3d edition. London, 1903; Nicolini G.B. History of*

серьезных исследований, принадлежащих перу иностранных авторов, которые в общем составляют более или менее полную картину жизни этого, пожалуй, самого «скандально известного» широкой публике монашеского объединения.

В сознании отечественного читателя, однако, преобладает четко выраженный негативный настрой по отношению к иезуитам. Про них мало что знают, но их не любят. «Иезуитство», «иезуитская мораль» — понятия с откровенно отрицательной окраской²². Глубоко въевшаяся в русскую культуру неприязнь вполне объяснима общей антипатией православной традиции к «латинизму», особенно в таких ярких своих проявлениях, как деятельность иезуитского ордена. Особенно большим нападкам традиционно подвергалась иезуитская моральная доктрина, которую принято называть пробабиллизмом. В XIX в. Ю. Ф. Самарин, например, в полемике с одним русским иезуитом²³ подверг язвительному анализу эту доктрину, стремясь показать, что «приспособительная мораль» есть не что иное как самый настоящий имморализм и свидетельство нравственной несостоятельности католической церкви. В отечественной литературе советского периода также преобладали крайне негативные оценки (при весьма скудном изложении фактического материала). Это характерно для исторических работ, историко-философских компендиумов и религиозоведческих исследований²⁴.

the Jesuits: their origin, progress, doctrines, and designs. London; New York, 1893.

²²В «Словаре русского языка» С. И. Ожегова иезуитство определяется как лицемерие, коварное двуличие, а слово «иезуит» в переносном смысле означает соответственно хитрого, двуличного, коварного человека (М., 1978. С. 220). У М. Горького в «Моих университетах» слова-ругательства «иезуит» и «фармазон» следуют друг за другом. Мы не задавались целью отыскивать характеристики иезуитов, рассыпанные по страницам прозы классиков русской литературы, но они, видимо, в основном такой же направленности.

²³См.: Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. М., 1870. Кроме того, см. также: Лылов А. О зловредных действиях иезуитов в отношении к православной церкви в России в конце XVI и в начале XVII в. Казань, 1856; Морозкин М. Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. Ч. 1–2. СПб., 1870; Чернышевский Н. Г. Соч.: В 2 т. М., 1986–87. Т. 2. С. 381–390 (одно из писем сыновьям, где по ходу дела даются крайне не лестные оценки иезуитам), и т. д.

²⁴Начиная со знаменитой «Серой лошади» (История философии: В 3 т. / Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. М., 1941–43. Т. 1.) и «Истории западноевропейской философии» Г. Ф. Александрова (М.; Л., 1946), в течение десятилетий из книги в книгу переходили строки об иезуитах как о наиболее беспринципных и жестоких сторонниках «католической реакции». См., напр., «Историю папства» С. Г. Лозинского (М., 1986), «Очерки из истории католической реакции» Д. Е. Михневича (М., 1955) и др.

Мы придерживаемся той мысли, что недооценка роли иезуитов в модернизации католицизма влечет за собой непонимание некоторых важных моментов становления мира культуры. Именно Общество Иисуса, особенно крупные мыслители — теологи, философы, теоретики права, яркие полемисты и проповедники — своей работой положили начало новому католицизму, стали основной силой, развившей доктрину внутренней реформы римской церкви и ее контрреформационной борьбы, что во многом определило лицо современного Западного мира. Иезуитам, наконец, принадлежит решающая роль в философском обосновании идей Контрреформации, в создании последней крупной формы схоластической философии, оказавшей сильное влияние на мыслителей Нового времени. Эта философия XVI столетия и составила ядро второй схоластики на высшем этапе ее развития.

По нашему мнению, столь значительный прогресс был достигнут Обществом Иисуса потому, что иезуиты лучше понимали свою основную цель и четко определяли задачи. Деятельный, агрессивный характер ордена, стремление Лойолы сделать иезуитов настоящими представителями Христа, душой и телом преданными Спасителю, сделали их наиболее пригодными для выполнения сложной работы, так что интеллектуальные, духовные результаты их служения оказались во многом более высокими, чем у реформаторов и собратьев из других католических орденов. Основная идея ордена — возвращение к истокам христианства, очищение церкви от порчи, но с сохранением традиций (т. е. без непреклонной разрушительности протестантской идеологии) — как нельзя лучше соответствовала времени.

На фоне приведенных примеров и сказанного выше постараемся обозначить несколько более подробно особенности организации и основные направления деятельности иезуитов. В этой связи интересно замечание П. М. Бицилли о том, что «*Societas Jesu* есть единственное в своем роде общество, приближающееся по типу не к организму, как — более или менее — все известные нам общества, а к механизму. С механизмом роднит его законченность с самого начала и во всех деталях. . . Всякое общество — организм, поскольку оно живет, то есть растет и обновляется и испытывает внутри себя постоянные конфликты, вытекающие из вечного несовпадения общих и личных целей. Иезуитский орден не знает ничего подобного, ибо в нем нет того, из чего слагается жизнь всякого общества — сотрудничества и соревнования личностей. Нет — потому, что личное умерщвлено без остатка»²⁵.

²⁵ Бицилли П. М. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 204–205.

«Орден иезуитов, — продолжает далее П. М. Бицилли, — есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это — не монашеский орден («*religio*»); цель ордена — не спасение душ его членов, не «созерцание», но служба Церкви»²⁶. С приведенными суждениями трудно не согласиться. Общество действительно задумывалось как деятельная организация. И все же осмысление деятельности иезуитов наводит на мысль о парадоксе: это «полное растворение личного в общем» дает сильнейший всплеск самостоятельной активности членов ордена. Забегая вперед, заметим, что результатами последней становятся:

- ◆ метафизика, где — наряду с подчеркнутым вниманием к традиционным проблемам «сущего как такового» — велик интерес к индивидуальному бытию сотворенных вещей;
- ◆ практическая этика пробабиллизма, где каждый индивид должен сам выбирать линию, определять нюансы своего поведения и нести ответственность за себя перед Богом;
- ◆ социально-правовые доктрины, где вопросы происхождения государства, общественного договора, суверенитета и ответственности власти перед народом выходят на первый план²⁷.

В оценке «иезуитского духа» и в определении «иезуитской идеи» нам более близко мнение Рене Фюлеп-Миллера, автора обстоятельного очерка истории ордена²⁸.

Среди характерных черт иезуита Р. Фюлеп-Миллер отмечает абсолютное посвящение себя Богу, о чем свидетельствуют простые обеты и обет безусловного повиновения папе (и, добавим, всем супериорам)²⁹. Кроме того, Лойолой, по мнению исследователя, была совершена настоящая революция в организации жизни религиозного объединения. Средневековая иерархическая пирамида («иерархия сущих»), символизирующая гармонию вселенной и положенная в основу организации церкви, стала моделью для создания структуры Общества. Без объединения и подчинения младших старшим, а старших — высшим невозможно было бы рассчитывать на эффективную деятельность³⁰.

²⁶ Там же. С. 206.

²⁷ В этой связи не должно показаться странным, что теологи-иезуиты последовательно отстаивали права коренных народов Америки, тем самым наживая себе врагов в кругах, близких к королям См.: Журавлев О. В. Правовая мысль и этика в эпоху конкисты // *Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света XVI–XVIII вв. в их взаимодействии*. СПб., 1991; Hanke L. *The Spanish straggle for justice in the Conquest of America*. Boston, 1965.

²⁸ *Fülöp-Müller R. The Jesuits: A History of the Society of Jesus. Part 1. The spirit of Jesuitism*.

²⁹ *Ibid.* P. 22.

³⁰ Даже ангелы на небе находятся в системе подчиненности и соблюдают субор-

Напомним, что жизнь Общества была жестко регламентирована. Даже иезуитский мистицизм³¹ обладал существенным отличием от мистики Бернара Клервосского или Майстера Экхарта, в которой «видение Бога» — «*Visio Dei*» — осуществлялось в пассивном ожидании и всецело благодаря благодати Божьей. Достаточно обратиться к «Духовным упражнениям» Лойолы, чтобы понять, что «превосходная степень познания Бога» приобретаетсся благодаря систематическим занятиям, как прогнозируемый результат напряжения духовных и интеллектуальных сил³².

Но дело не только в этом. Очевидно, что Лойола сумел увязать порядок и послушание с максимальной свободой индивида, входящего в мистическое тело Общества. Здесь коренится уникальность и современность (современность XVI веку, которая, в общем, остается значимой и в последующие эпохи, вплоть до наших дней) иезуитского ордена: личная свобода и готовность объединиться; отсутствие регламентации там, где она не нужна, и строгие предписания там и тогда, где и когда они *покажутся необходимыми* руководителям ордена или церкви. Особенно поощрялось интеллектуальное развитие братьев и всяческий учет супериорами индивидуальных особенностей и возможностей каждого члена Общества³³.

Лойола выразил таким образом настоятельное требование эпохи: внимание к индивидуальному, к личности, к «этому» человеку. То, что индивидуальность приобрела особую ценность, нашло свое выражение не только в теологических курсах, как это было у саламанкских мыслителей, например у Витория, но и в практической жизни религиозного объединения — Общества Иисуса. Каждый иезуит ощущал себя социальным атомом, но при этом понимал, что Общество организует всю его жизнь. И при необходимости отдельные индивиды вдруг оказывались узлами организационной сети, становившейся видимой и прочной.

Структура ордена, как мы уже сказали, как бы повторяла струк-

динацию (*Fülöp-Miller R. Op. cit. P. 25–26*).

³¹См. об этом в монографии: *Letson D.R., Higgins M. The Jesuit mystique. Chicago, 1995*.

³²*Fülöp-Miller R. Op. cit. P. 4*; см. также разделенные на 4 «недели» упражнения: *Лойола И. Духовные упражнения // Андреев А. Р. История ордена иезуитов. М., 1998. С. 118–232*.

³³Хорошим примером этому является биография и анализ творческой работы Франсиско Суареса, которые будут представлены в следующей главе (см. также нашу работу: *Шмонин Д. В. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002. С. 5–85*).

туру церкви. Во главе стоял генерал (первым генералом, напомним, стал сам Лойола). Его власть была чрезвычайно сильной, а полномочия предельно широкими. В отношении членов ордена независимо от их положения генерал утверждал принятие в Общество, исключение из него, любые географические и должностные перемещения, наказания и т. п. Генеральная конгрегация, совет из высших иерархов ордена, собиралась лишь в самых крайних случаях. Орден делился на провинции, которые возглавлялись провинциалами. На территории своих провинций местные руководители имели огромную административную и духовную власть над членами Общества.

Путь вступления в орден был трудным, многоступенчатым и занимал около 10 лет³⁴. Послушничество (новициат) с принятием «простых обетов» — бедности, целомудрия, послушания — сменялось изучением гуманитарных дисциплин (юниорат) и философских курсов, затем следовали несколько лет проповедничества или преподавательской деятельности, рукоположение, изучение богословия и, часто, различных наук, по которым братья нередко получали ученые степени, год высшей подготовки (терциарство) и, наконец, торжественные обеты и обет послушания папе, после которого иезуит терял возможность отказа от любого предписания генерала ордена и уподоблялся, говоря словами Лойолы, «труппу» или «посоху в руках старца».

Первые десятилетия служения были прежде всего связаны с обоснованием и практическим воплощением контрреформационной программы Рима. Эта работа совпала по времени с быстрым усилением мощи ордена в Испании и Португалии, а также — в меньшей степени — в Италии. После отречения в 1555 г. Карла V королем Испании стал Филипп II (1556–1598). В отличие от своего отца, Филипп покровительствовал иезуитам. С достаточной степенью уверенности можно предположить, что любовь к Обществу Иисуса объяснялась близостью устремлений молодого монарха и молодого церковного объединения. Филиппу, получившему вслед за испанской короной в свое владение Неаполь, Милан, Сардинию, Нидерланды и (не будем забывать!) испанские земли в Америке, была близка идея вселенской монархии — христианской империи, «в которой никогда не заходит солнце». Подобная цель отвечала интересам иезуитов как нельзя лучше, тем более что главенствующую духовную роль в такой монархии они предполагали оставить за собой. Достаточно сказать, что именно благодаря иезуитам Филиппу удалось практически безболезненно присоединить

³⁴ Jesuïta // Enciclopedia universal ilustrada espano-americana. Barcelona, 1926. T. 28. Segunda parte. P. 2719–2750.

к Испании Португальское королевство³⁵.

При Филиппе II открывается целый ряд иезуитских коллегий (в Толедо, Мадриде, Севилье, Гранаде, Саламанке, Медине дель Кампо, Кордове и других городах), а вскоре многим коллегиям жалуются права университетов³⁶. В Португалии еще в 60-е годы XVI в. по эдикту короля Себастиана для воспитанников иезуитов процедура получения степени становилась бесплатной во всех университетах, университет Алкалы стал «вспомогательным заведением» Общества Иисуса, а в Коимбрский университет не принимали без аттестата иезуитской коллегии³⁷. Уже к концу столетия в Испании орден имел четыре провинции (Толедскую, Арагонскую, Кастильскую и Севильскую)³⁸.

Представляется, что Общество Иисуса действительно соответствовало времени; католическая философия эпохи Контрреформации, получившая название второй схоластики, главную роль в которой играли иезуиты, стала значимым и перспективным звеном в истории западной мысли. Теологические, метафизические, морально-правовые учения иезуитских докторов XVI в. заслуживают детального исследования. Данный параграф лишь обозначает ту «познавательную среду», в которой следует искать и весьма существенные основания новоевропейской философии, и важные элементы внутренней реформы западного христианства, т. е. редко учитываемые составляющие переломной эпохи, которую традиционно называют переходом от Средневековья к Новому времени.

Иезуиты, следующие традициям, но подвижные и деятельные, стали символом нового, обновленного католицизма. Их интеллектуально-теоретическая деятельность в богословских, моральных и юридических вопросах, создание разветвленной и эффективной системы образования сделали орден ведущей церковной организацией эпохи, оставившей позади как старинные, так и новые монашеские ордена.

³⁵Иезуиты фактически находились у власти при португальском короле Себастьяне, после смерти которого его наследник кардинал-инфант дон Энрике подписал отречение в пользу Филиппа, в результате чего Португалия на несколько десятилетий перестала существовать как самостоятельное государство, а португальские университеты, особенно в Алкале и Коимбре, укрепили свое положение ведущих учебных и научных центров иезуитской теологии и философии. См.: Гетте, аббат. История иезуитского ордена, составленная по подлинным, отчасти неизданным документам. М., 1912. Т. 1. С. 113–114.

³⁶См.: Гризингер Т. Иезуиты: В 2 т. СПб., 1868–69. Т. 1. С. 157–158; Гетте, аббат. Указ. соч. С. 113.

³⁷См.: Там же. С. 114.

³⁸Толедская провинция, например, насчитывала около 700 братьев, 4 обители, 22 коллегии и семинарии.

2.3. «RATIO STUDIORUM» И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ИЕЗУИТОВ

Одной из впечатляющих сторон деятельности Общества Иисуса было и остается образование. Именно в педагогике иезуиты достигли такого успеха, которому отдавали должное как сторонники, так и самые яростные противники ордена. Педагогика иезуитов стала несомненным вкладом в становление новоевропейской культуры. И если истоки системы высшего и среднего образования, которая во многом сохранилась и по сей день, справедливо усматривают в средневековой школьно-университетской традиции³⁹, то первой *реформой* в области просвещения мы обязаны иезуитам.

Эта реформа, развернувшаяся благодаря иезуитам в конце XVI в., заключалась в грандиозной попытке адаптировать педагогические каноны, применить их к новым условиям и практическим задачам. Теоретическим выражением новой концепции образования стал «Ratio Studiorum» — свод педагогических правил, «школьный устав» Общества Иисуса, опубликованный впервые в 1599 г. Полное название этого документа: «Ratio Studiorum atque Institutio Studiorum Societatis de Jesu» — «Порядок изучения наук, а также Устройство ученых занятий в Обществе Иисуса»⁴⁰. Над созданием этого внушительного памятника педагогической мысли трудились самые известные профессора-иезуиты.

Интересно, что в первые годы существования Общества Иисуса обучение и воспитание не значились среди приоритетных направлений деятельности иезуитов. Более того, педагогическая тема вообще отсутствовала в программных документах ордена⁴¹. Лойола, как известно, задумывал свое братство как миссионерскую организацию и вовсе не собирался, по выражению Г. Бемера, «завоевывать кафед-

³⁹См. об этом в общих и специальных работах: *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. Раздел 2.3: Университеты. М., 1989. *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995 (Раздел: Рождение университетов — рождение сумм); *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; *Паульсен Ф.* Исторический очерк развития образования в Германии. М., 1908; *Суворов Н.* Средневековые университеты. М., 1898.

⁴⁰Более полное латинское издание (с последующими дополнениями, а также с комментариями на немецком языке) см.: *Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu.* Т. I–IV // *Monumenta Germaniae Paedagogica.* В. II, V, IX, XVI. Berlin, 1887–1894.

⁴¹В первой «Институции» ордена (1540), например, ничего не говорится о преподавательской деятельности иезуитов.

ру»⁴². Однако процесс подготовки братьев к священнической службе заставил основателей Общества обратить внимание на проблемы образования.

Напомним, что иезуит должен быть готовым к выполнению любого поручения папы, генерала, других начальников и наставников, готовым физически, морально и *интеллектуально*. Одной монашеской святости, как показывают уже первые шаги деятельности братьев, оказывается недостаточно. Задача иезуита — «стать всем для всех, чтобы приобрести всех» для блага ордена — недостижима без современного образования.

Первоначально руководители предполагали оставить просвещение университетам. Первые иезуиты, учившиеся в учебных заведениях Парижа, Падуи, Коимбры, Саламанки, жили своими небольшими сообществами. Они вместе диспутировали, вместе готовились к занятиям, но лекции посещали наряду с другими студентами. В учебе иезуиты поражали своим усердием и пытливостью. И на фоне результатов остальных их успехи выглядели, как правило, весьма заметными.

Иезуиты довольно быстро приобретают славу людей ученых. Уже в 1538 г. трое братьев Общества по распоряжению папы Павла III направляются для чтения лекций в Римский университет⁴³. В пасхальные дни 1548 г. в итальянской Мессине открывается (после нескольких обращений местных властей к Лойоле) первая иезуитская коллегия, которая вскоре приобретает огромный успех. В феврале 1551 г. начинает работу коллегия в Риме. Вообще, пятидесятые годы XVI столетия можно назвать, используя известное выражение, «триумфальным шествием» ордена по европейским странам. Достаточно перечислить некоторые города, в которых открываются учебные заведения Общества — Палермо, Венеция, Болонья, Неаполь, Вена, Ингольштадт, Кордова, Эвора, Лиссабон, Коимбра — чтобы представить на «педагогической карте» Европы масштабы распространения иезуитов. Менее чем за десять лет Общество Иисуса завоевало себе солидное место на «рынке образовательных услуг» Италии, Испании, Португалии, германских земель, существенно потеснив доминиканцев, прежде считавшихся непререкаемыми авторитетами в области образования.

Борьба с Реформацией требовала *святости и интеллекта*. Свежая сила католицизма, иезуиты, оказалась в этой борьбе как нельзя

⁴² *Бемер Г.* Иезуиты. М., 1913. С. 167.

⁴³ Здесь и далее мы опираемся на сведения, которые приводятся в «Ratio Studiorum» (Op. cit. Т. 1, 2); *Бемер Г.* Иезуиты; *Гризингер Т.* Иезуиты; *Губер Ж.* Иезуиты. СПб., 1898; *Brodrick J.* The Progress of the Jesuits (1556–1579). London, 1946.

более кстади. Решая вопрос с обучением собственных новициев, налаживая процесс воспроизводства учительских кадров, орден одновременно принялся за воспитание светской молодежи, соединенное с проповеднической деятельностью. И там, где Реформация отступала, замечали современники, победителем оказывался профессор-иезуит, сумевший завоевать умы представителей разных сословий — от аристократии до простолюдуя.

Варианты «овладения кафедрой» были разными. Во-первых, иезуитов приглашали, особенно поначалу, для замещения вакантных мест в университетских коллегиях. Во-вторых, предлагали открывать собственные коллегии при уже существующих университетах. В-третьих, иезуиты очень скоро поняли, что наибольший эффект дают учебные заведения, которые полностью находятся под их управлением, и стали открывать собственные самостоятельные коллегии, при этом стремились при первой же возможности к повышению статуса этих коллегий и превращения их в университеты. Статистика развития сети иезуитских учебных заведений впечатляет: против 125 коллегий в 1574 г. мы видим в 1608 г. 306 коллегий. К 1616 г. их число увеличилось до 372, а к 1640 г. достигло 521⁴⁴. И наиболее активным было это развитие при генерале ордена Клаудио Аквавиве (1581–1615) и в последующие десять—пятнадцать лет Контрреформации. Наибольшее число коллегий в это время было в Италии, Испании и Португалии (общее число учащихся составляло около шести тысяч). В германских землях у иезуитов учились более двух тысяч человек, были открыты коллегии во Франции, Голландии, Польше, позднее — в западных землях Российской империи.⁴⁵

Преимущества Общества Иисуса в деле образования и воспитания были несомненными. В течение нескольких десятилетий сложилась вполне законченная многоуровневая и многоцелевая система «подготовки кадров». Иезуитское образование считалось лучшим в Европе конца XVI — середины XVII в. По программам и книгам, написанным иезуитами, учились в протестантских университетах, их содержание использовали православные семинарии и академии.

⁴⁴См.: *Бемер Г.* Иезуиты. С. 352–354; *Губер Ж.* Иезуиты. С. 202–208; *Рожков В.* Очерки по истории Римско-католической церкви. Ч. 1. М., 1994. С. 285. В дальнейшем, при некотором снижении темпов, рост продолжался до середины XVIII в.

⁴⁵См.: *Демьянович А.* Иезуиты в западной России в 1569–1772 гг. СПб., 1872; *Морошкин М.* Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени: В 2 ч. СПб., 1867–1870; *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. Историческое исследование: В 2 т. СПб., 1876–1877; *Блинова Т. В.* Иезуиты в Белоруссии. Минск, 1990.

Успешность педагогики Общества Иисуса в период Контрреформации требует комментариев. Поэтому, кроме количественной стороны этой педагогической деятельности, необходимо рассмотреть качественную ее сторону. Другими словами, чтобы понять секрет успеха, обратим внимание на то, *кого* и *как* учили иезуиты.

Не следует забывать, что «порядок образования» в учебных заведениях ордена был подчинен главной цели иезуитов — восстановлению интеллектуальной и духовной мощи католицизма, которая нашла свое выражение в клятве-девизе «*Ad maiorem Dei gloriam*». Живое воплощение этой цели Лойола и последующие руководители Общества видели не только в борьбе с протестантизмом, в миссионерском и проповедническом служении, но и в расширении собственного влияния на религиозную и светскую жизнь католических государств. Эта прагматическая задача и породила иезуитскую формулу «стать всем для всех, чтобы приобрести всех», которую нередко и весьма справедливо предъявляют как образец лицемерия, цинизма и ханжества иезуитов. (На наш взгляд, однако, неправильно было бы отождествлять весьма спорные с точки зрения морали *прагматические задачи* иезуитского образования с той системой, которую удалось создать авторам «*Ratio Studiorum*».)

Сразу скажем, что иезуиты старались никому не отказывать в получении образования, но основное внимание уделяли *высшему* образованию для высших слоев общества (или для тех представителей третьего сословия, которые, по мнению иезуитов, могли в будущем оказаться полезными Обществу).

Учащиеся иезуитских коллегий делились на три группы. К первой относились *схоластики*, т. е. те, кто готовился принять обеты и вступить в орден. Они жили в коллегии с соблюдением всех предписанных будущим иезуитам правил. Ко второй и третьей группам принадлежали те, кто не собирался носить монашескую одежду, но стремился получить хорошее образование. Во вторую группу входили отпрыски знатных и богатых фамилий, жившие в пансионах и учившиеся за весьма солидную, но в то же время разумную плату, а также дети более бедных родителей, жившие в интернатах. К третьей группе относились экстерны, социальный состав которых был более пестрым.

Общество Иисуса очень неохотно занималось начальным образованием. Начальные классы открывались только в тех местах, где не было вообще никаких школ. Это хорошо согласуется с установками ордена. Действительно, зачем простолыдину образование? Вполне достаточно внушить ему любовь к Богу и смирение в жизни. Поэтому

если бы мы хотели представить себе иезуитского профессора или учителя, то в его руках мы не увидели бы азбуки или Библии, но обязательно латинскую грамматику и «Физику» Аристотеля⁴⁶.

Учебные заведения ордена, в зависимости от местоположения и конкретных интересов иезуитов в данной местности, делились на три типа, или уровня.

Коллегии первой ступени, примерно соответствовавшие гимназическому уровню, назывались «грамматическими классами». Основное внимание в них уделялось изучению классических языков. В течение трех лет учащиеся изучали латинский синтаксис, а также учились читать и писать по латыни, затем изучали в полном объеме латинскую грамматику, основываясь на текстах Цицерона и Овидия. В третьем классе добавлялись основы греческого языка. В общем, образование оказывалось вполне достаточным для большинства детей дворянского сословия и «городских элит».

Школы второй ступени, «филологические классы», имели цель приготовления к постижению «высших наук», т. е. к университету. Эта цель достигалась посредством изучения языков, риторики и основ исторической науки. Следует сказать, что история, которую делили на историю народов и историю нравов, преподавалась весьма «умеренно». Она была призвана развивать ум, но не мешать изучению языков. Что же касается последнего, то здесь дело обстояло куда серьезнее. В коллегиях второго уровня учащийся приобретал умение свободно читать и писать по-гречески. Материалом для изучения древнегреческого языка служили тексты Плутарха, Иоанна Златоуста, Григория Назианзина. Изучались законы ораторского искусства, причем в основе занятий лежали «Поэтика» Аристотеля и риторические произведения Цицерона. Уровень таких коллегий можно назвать лицейским⁴⁷.

Интересно, что Общество Иисуса, столь активный в религиозном отношении орден, в образовании мирян проявлял известную снисходительность: при ежедневных «благочестивых обрядах» основы христианского вероучения занимали всего лишь один час в неделю (по пятницам), а на комментарии к Евангелиям отводилось полчаса в субботу. Это обстоятельство характеризует подходы иезуитов к образованию. Речь идет о дифференцированном подходе к учащимся. Тем, кто в дальнейшем будет заседать в государственных канцеляриях, продолжит учиться по юридической части или займется коммерци-

⁴⁶См.: *Губер Ж.* Иезуиты. С. 362.

⁴⁷Если принять за сравнение, например, Царскосельский лицей в России начала XIX в.

ей, ни к чему, полагали иезуиты, глубоко постигать «теоретические» вопросы христианства. Достаточно, как и в случае с выходцами из простонародья, иметь благочестивые мысли и ориентироваться в христианских символах и обрядах.

Коллегии третьего уровня имели статус «высших классов» и давали собственно университетское образование, позволяя получать по окончании степени бакалавра «свободных искусств», а также магистра философии или богословия. Здесь обучение велось по двум отделениям или факультетам — философскому и теологическому. При этом теологический факультет, как это и положено, считался «старшим», на него нельзя было поступить, минуя трехлетнее обучение на «младшем», философском, факультете. Курс философии основывался на наследии Аристотеля и включал изучение логики, физики, метафизики, психологии, этики. На третьем году студенты слушали весьма сжатые курсы математики и географии, предназначенные в основном для тех, кто в будущем собирался получить докторскую степень.

На теологическом факультете обучение длилось, как правило, четыре года. В течение трех лет скрупулезно изучалось Священное Писание. Столько же студенты обучались древнееврейскому языку⁴⁸, два года изучали казуистику, включающую теорию спора и непрременную риторическую практику⁴⁹. И все четыре года главным предметом была теология Фомы Аквинского. При этом для выпускников, оставленных с целью подготовки докторской диссертации по теологии, изучение томизма продлевалось еще на два года.

Как мы видим (даже не вникая особенно в детали), разноуровневая система учебных заведений позволяла весьма гибко строить педагогический процесс в зависимости от конкретных обстоятельств — от местоположения коллегии, контингента учащихся, нужд ордена и пожеланий его покровителей, оказывавших политическую и материальную поддержку его школам. Однако, как мы уже замечали выше, иезуиты стремились при первой же возможности расширить права своих коллегий, превращая их в университеты.

«Среднестатистический» иезуитский университет возникал, таким образом, на базе грамматических и филологических классов, к которым присоединялись «высшие» классы — философский и теологиче-

⁴⁸Часто кроме древнееврейского языка преподавались сирийский, арабский, продолжалось изучение древнегреческого.

⁴⁹См. об этом, напр.: *Суворов Н.* Казуистика и пробабиллизм // Юридический вестник. 1889. Т. III. Кн. 2.

ский факультеты. Такое слияние не делало учебный процесс запутанным, изобилующим повторами и нестыковками, что могли бы предположить читатели, знакомые с проблемами современного нам образования. Наоборот, иезуитам в XVI в. во многом удалось воплотить идею непрерывного общего и профессионального образования, популярную в наши дни. Благодаря тщательно продуманной организации учебы и расписанному до мелочей процессу обучения, каждый уровень одновременно обладал качествами законченного целого и элемента более сложной системы, являясь ступенью на пути к «более высокому» образованию.

Разумеется, иезуиты создавали католические университеты (которые, кстати, нередко назывались академиями). В их учебные планы не входили — помимо теоретического изучения «Физики» Аристотеля и его трактатов «О небе», «О возникновении и уничтожении», «О душе» и т. п. — естественнонаучные дисциплины, а математика давалась в крайне малых объемах. По вполне понятным причинам учебные заведения Общества Иисуса не выпускали естествоиспытателей, нацеленных на опытно-экспериментальное познание природы. (Явно не в них нуждались католическая церковь и орден иезуитов в эпоху Контрреформации.) Не было в иезуитских университетах и академиях других традиционных факультетов — медицинского и юридического. Сами иезуиты изучали право (за исключением, пожалуй, лишь канонического) в других учебных заведениях. Это следует отнести к «минусам» — опять-таки, с нашей современной точки зрения, — иезуитского образования.

Университеты, учреждавшиеся иезуитами в XVI в., не являлись, таким образом, классическими университетами, к которым за четыре столетия успели привыкнуть в Европе. Это были, в первую очередь, учебные заведения, направленные либо на воспроизводство членов ордена, либо на возможно более широкое распространение в обществе своих выпускников с вполне определенными мировоззренческими установками и уважением (а желательно, и с преданностью) к своим учителям⁵⁰.

Последнее обстоятельство вызывает вопрос о *воспитании*, кото-

⁵⁰ Существует мнение, что у иезуитов не было собственной идеи, что они шли за гуманистами «с целью увеличения полезных предметов», а вся их система — комбинация средневековой схоластики с гуманизмом (Губер Ж. Иезуиты. С. 203). Это мнение спорно, хотя и небезосновательно. Дело в том, что генетические связи иезуитизма с гуманизмом отмечались разными исследователями. Бесспорно, однако, что если это и было соединение, то иезуитам удалось сделать его не эклектично-искусственным, а синтетическим и очень успешным.

рому иезуиты уделяли особое внимание, и *об обращении* с учениками. И здесь удобнее всего, по нашему мнению, воспользоваться сравнительной характеристикой протестантских школ и иезуитских коллегий (дающих гимназическое образование), приводимой проф. Г. Бемером⁵¹.

И в протестантских, и в иезуитских школах идеалом для выпускника было свободное владение латынью. Однако далее следовали существенные отличия. Протестанты преподавали начала еврейского языка, арифметики и физической географии, иезуиты, как мы видели выше, сосредоточивались на классических языках. У протестантов существенную часть учебного времени занимало изучение религии, иезуиты ограничивались кратким заучиванием катехизиса, но взамен предлагали постоянную религиозную практику — мессы, исповеди, молитвы, духовные упражнения. У протестантов не было жестких программ и, как следствие, достаточно вольный (или, скорее, индивидуальный) подход к учащимся, который учитывал их способности, пристрастия, социальное положение родителей и проч. У иезуитов господствовали полная регламентация и единообразие в учебе, сопровождавшиеся постоянными сравнительными оценками успехов учеников в классе. Это возбуждало честолюбие и заставляло лучше учиться. Внешнее закрепление успехов в иезуитских коллегиях осуществлялось в диспутах, школьных церемониях, распределениях мест в соответствии с академической успеваемостью, разделении классов на «партии» со своими лидерами и т. д.⁵² Справедливости ради следует заметить, что поощрение честолюбивых устремлений имело и уродливые формы, такие как доносительство, слежка друг за другом, которые, по словам критиков иезуитской системы образования, царили среди воспитанников⁵³. Тем не менее, в протестантских школах мы не находим мер, стимулирующих честолюбие. Зато мы обнаруживаем там право телесных наказаний (которое реализовывалось самими учителями прямо на уроках), что было в принципе недопустимым в коллегиях иезуитов⁵⁴. Учитель-иезуит не имел права действовать угрозами, побоя-

⁵¹См. *Бемер Г.* Иезуиты. С. 366–367.

⁵²См.: *Губер Ж.* Иезуиты. С. 208–211.

⁵³Лучшие ученики получали временные «должности» преторов и цензоров и должны были следить за своими товарищами, докладывать наставникам о нарушениях дисциплины, что, конечно, оказывалось сомнительным с точки зрения морали.

⁵⁴Телесные наказания применялись иезуитами в самом крайнем случае, и для экзекуций имелось специальное должностное лицо с характерным названием должности — «корректор».

ми и оскорблениями; педагогический устав запрещал ему также быть слишком строгим и поспешно назначать наказания, предписывая терпимо относиться к проступкам, которые не нанесли никому прямого вреда. Ему также следовало ровно и уважительно относиться ко всем воспитанникам, не приближая к себе и не отдаляя от себя никого конкретно⁵⁵.

Весьма проигрывают учащиеся протестантских школ воспитанникам иезуитов и в хороших манерах, и во внешнем виде, и в физической форме. Умение себя вести и аккуратно одеваться приобреталось в ходе специальных занятий по этикету. Физическая форма учащихся была предметом особой заботы наставников. Запрещалось кому бы то ни было без особых разрешений «умерщвлять плоть», превышать предписанный объем «духовных упражнений». Ректорам коллегий, префектам и другим должностным лицам вменялось в обязанность следить за качеством питания (в том числе и для детей бедных родителей, не плативших за обучение), а также за его количеством. «Ratio Studiorum» предписывал щадящий график учебных занятий (не учиться более двух часов без перерыва, не проводить более пяти часов в день в сидении на деревянных скамьях, обязательно участвовать в гимнастических играх и прогулках). В результате воспитанник иезуитов выигрывал в этом воображаемом соревновании у протестантского школяра⁵⁶.

Во Франции среди учеников ордена мы находим Декарта, который около десяти лет⁵⁷ провел в иезуитской коллегии Ла Флеш⁵⁸. Пример

⁵⁵ Во многом, правда, это объяснялось весьма утилитарными соображениями. Наставник должен был видеть в каждом воспитаннике человека, который в будущем может занять важный пост в общественной иерархии или получить большое наследство и, следовательно, оказаться весьма полезным ордену.

⁵⁶ А. Демьянович показывает, что иезуиты в польских и западных русских землях привлекали детей шляхты в свои коллегии с помощью различных «рекламных мероприятий». Благочестивый и опрятный вид воспитанников, приятное пение в хоре, умение выступать в публичных диспутах, где мальчик-школяр спокойно побеждал взрослого православного или протестанта, вызывали умиление шляхтичей. Были случаи, когда дети сами убегали в иезуитские школы, когда не могли добиться от родителей благословения на учебу (*Демьянович А. Иезуиты в западной России в 1569–1772 гг.* СПб., 1872. С. 95–96).

⁵⁷ Существующие разночтения относительно времени поступления Декарта в коллегию не представляются для нас важными (ср.: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 25; *Соколов В. В.* Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Т. 1. С. 5.).

⁵⁸ Ла Флеш была одной из лучших иезуитских школ Франции. Она была открыта в январе 1604 г. и вскоре приобрела великолепную репутацию. Король Франции Генрих IV, который не без основания видел в иезуитах своих врагов, выдал им, тем

с Декартом хорошо показывает уровень и гибкость системы образования иезуитов, а также результаты их педагогической деятельности⁵⁹.

В целом преподавание в Ла Флеш велось по описанной выше схеме. Ученики изучали основы латинской грамматики. Отметим, что латынь изучалась не как мертвый язык, нужный лишь для того, чтобы читать Цицерона, Овидия, биографии римских или греческих героев. Она оставалась «языком межнационального общения», языком науки и философии. И Декарт не просто овладел разговорной латынью в достаточной мере, чтобы успешно защищать тезисы, но приобрел свой собственный элегантный стиль письма⁶⁰ и пользовался им при написании значительной части произведений.

Жизнь коллегии не была «засушенной» и подчиненной раз и навсегда утвержденному порядку. В учебных планах, кроме всех положенных гуманитарных и богословских дисциплин, присутствовали математика («Начала» Евклида, адаптированные математиками XVI в. для преподавания) и прикладные науки, в том числе навигация и фортификационное дело⁶¹.

Сам Декарт достаточно высоко оценивал образование, полученное в Ла Флеш, отдавая должное и своим наставникам, и преподававшимся наукам. На первых страницах «Рассуждения о методе» философ

не менее, привилегию на педагогическую деятельность в провинции. В частности, Ла Флеш получила статус королевской коллегии (Collège Royal). Правительство обеспечивало школе постоянный доход, не отказывало в ссудах. Профессорско-преподавательский состав был тщательно подобран.

⁵⁹Справедливости ради следует заметить, что пример этот не будет типичным. Во-первых, речь идет о Декарте, которого никак нельзя назвать рядовым учеником иезуитов. Во-вторых, коллегия Ла Флеш, как мы уже сказали, была одной из лучших. В-третьих, для Декарта были сделаны существенные послабления по части дисциплины, поскольку из двух последовательно руководивших коллегией ректоров первый был хорошим знакомым отца Декарта, а второй — отдаленным родственником его матери. И тем не менее даже если в этом случае мы не будем искать проявления «индивидуального подхода к учащимся», а отметим пример обыкновенного «блата» по отношению «к родному человечку», все равно результаты обучения в иезуитской школе одного из создателей новой философии представляют большой интерес и являются весьма показательными.

⁶⁰«Stylo, ut aiebat, Petronio» — «Стиль, напоминающий Петрония», по выражению самого Декарта. Об этом говорит В. Ф. Асмус, ссылаясь на современников и биографов философа (см.: Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956. С. 314).

⁶¹См.: Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта. С. 6. — Наличие подобных наук в программе не покажется странным, если мы вспомним, что большинство иезуитских коллегий было предназначено для светских людей, а Ла Флеш к тому же как коллегия, в которой учились молодые люди знатных дворянских фамилий, готовила своих выпускников не только к гражданской, но и к военной службе.

замечает, что «... с детства был вскормлен науками...» и «... весьма ценил упражнения, которыми занимаются в школах»⁶². Он отдает должное классическим языкам, необходимым для понимания сочинений древних, показывает ценность истории, которая «... в разумных пределах развивает способность суждения»⁶³. Лестные оценки от Декарта получают риторика, поэзия, математика, этика, богословие, философия и другие дисциплины. Он подчеркивает, что научился отличать «ложные учения», стал достаточно образован, «... чтобы не быть обманутым ни обещаниями какого-нибудь алхимика, ни предсказаниями астролога, ни проделками мага...»⁶⁴.

Как и всякая «школа», коллегия лишь подготовила Декарта к самостоятельному мышлению, пробудив в нем интерес к философии, математике и естественным наукам⁶⁵, к «великой книге мира». И несмотря на критический характер, который впоследствии приобрела философия Декарта по отношению к схоластике, философ на протяжении всей своей жизни уважительно относился к своим учителям и к полученному образованию⁶⁶.

Однако у иезуитов учились многие известные французы, в том числе Корнель (1606–1684), Мольер (1622–1673), Фонтенель (1657–1757) и Вольтер (1694–1778). Все они известны уничижительными словами в адрес всей системы иезуитской педагогики.

Бернар Фонтенель, философ-картезианец, писатель, автор «Бесед о множественности миров» (1686), непрменный секретарь Французской академии, с горечью вспоминал о своем обучении в коллегии ордена: «Мне было едва десять лет, когда я начал ничего не понимать»⁶⁷.

Язвительные замечания в адрес иезуитов, рассыпанные по произведениям Вольтера⁶⁸, можно дополнить его прямым упреком в ад-

⁶² Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Указ. соч. С. 252.

⁶³ Там же. С. 253.

⁶⁴ Там же. С. 255.

⁶⁵ Там же. С. 254.

⁶⁶ Заметим, что Декарт не получил дальнейшего систематического образования, хотя трижды предпринимал попытки дополнить то, что получил в Ла Флеш. (1615–1616 гг. — в Пуатье с получением степени бакалавра права, 1629 и 1630 г. — в голландских университетах Франекера и Лейдена). То есть, основной багаж его философских и научных знаний составил в годы обучения у иезуитов.

⁶⁷ Цит. по: *Михневич Д. Е.* Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1955. С. 68.

⁶⁸ Чего стоит одно предложение «швырнуть в огонь все ученые книги иезуитов» для достижения всеобщего мира среди людей (*Вольтер*. Надо сделать выбор, или

рес своих учителей: «Я не знал... той страны, в которой я родился, не знал ни главных законов, ни интересов моей родины; я ничего не смыслил в математике, ничего — в здоровой философии; я знал только латынь и глупости»⁶⁹.

Разумеется, с учетом методики проведения социологических исследований, приведенные высказывания Декарта, Фонтенеля и Вольтера ничего не говорят о действительном уровне иезуитского образования и об отношении к нему в обществе: слишком «узок круг» этих респондентов, «страшно далеки» они от среднестатистического выпускника среднестатистической коллегии ордена.

Тем не менее, в чем причины столь разноречивых мнений? Разумеется, эти мнения не противоречат друг другу не только потому, что высказаны разными людьми, но потому, что высказаны в *разное* время. Декарт учился в Ла Флеш в 1604 (1606) — 1615 гг., Фонтенель в конце 60-х годов XVII столетия, а Вольтер — на рубеже XVII–XVIII вв.

В этом действительно заключается парадокс иезуитской педагогики, которая в течение нескольких десятилетий приобрела такое широкое распространение в Европе⁷⁰, что, по оценке многих современников и исследователей, воспитание молодежи почти полностью перешло в руки иезуитов⁷¹, а спустя 50–100 лет, оставаясь по форме внушительным образованием, утратила свой передовой характер.

Действительно, необходимо признать, что система образования, оформленная и закреплённая в «Ratio Studiorum» на рубеже XVI–XVII вв., оказалась столь успешной и потому, что была востребована обществом, соответствовала *данному* времени. Иезуиты — преследуя, не будем забывать, собственные цели — учили лучше и качественнее, строили учебный процесс более продуманно и гибко, чем их конкуренты. (Столь же гибко они подходили к вопросам платы за обучение.)

И тем не менее уже к середине XVII в. грандиозная система начинает «давать сбой». Несмотря на огромное число учебных заведений и учащихся, авторитет и популярность, иезуитское образование теряет те качества, о которых мы только что напомнили. Оно утрачивает гибкость, замедляет развитие, отстает от времени.

Успех иезуитской системы, создававшейся во второй половине

Принцип действия // Вольтер. Философские сочинения. М., 1988. С. 537).

⁶⁹ История французской литературы. М.; Л., 1946. Т. I. С. 641.

⁷⁰ А также в Новом Свете, на Востоке, т. е. практически всюду, куда проникали иезуитские миссии.

⁷¹ Бемер Г. Иезуиты // Бемер Г. Иезуиты. Ли Г. Ч. Инквизиция. СПб., 1999. С. 99–100.

XVI в., был временным. Он заключался в том, что иезуиты сумели выстроить процесс обучения так, что цели обучающихся и цели учащихся во многом пересекались (в смысле логического «пересечения объемов понятий»), а иногда даже казались совпадающими. Воспитанники получали качественное, полноценное образование, вполне достаточное и для военной карьеры, и для гражданской службы, и для ученых занятий. Говоря современным языком, выпускники иезуитов были конкурентоспособными и востребованными обществом. При всей строгости организации жизни и учебы — а может быть, благодаря этой строгости — выпускники коллегий, академий и университетов Общества Иисуса оказывались людьми не просто эрудированными⁷², но и «порядочно» образованными. Более того, они оказывались свободно и нестандартно мыслящими людьми *нового времени*, «социальными атомами», «юридическими лицами», являясь при этом добрыми христианами и сохраняя верность католической вере и Обществу Иисуса.

В этом, по нашему мнению, заключается известная парадоксальность иезуитского образования.



⁷²Если иметь в виду бессмысленную эрудицию, подобную той, что описал А. С. Пушкин: «Потолковать об Ювенале, / В конце письма поставить *vale...*».



Глава 3

ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ИЕЗУИТОВ

3.1. МОРАЛЬНАЯ ДОКТРИНА

3.1.1. ЛУИС ДЕ МОЛИНА И ПОЛЕМИКА О СВОБОДЕ ВОЛИ

Первым в фокусе нашего исследования окажется Луис де Молина с его попыткой решения многовекового спора о свободе воли человека¹.

Луис де Молина родился в сентябре 1535 г. в кастильском городе Куэнка, в дворянской семье. Двенадцати лет от роду он отправился для учебы в Саламанку, в знаменитый и престижный в то время университет, где царили доминиканские доктора — прекрасные преподаватели и проповедники. Но уже спустя год Молина переехал в Алкалу и поступил в иезуитскую коллегию. В августе 1553 г. его приняли в Общество Иисуса и направили для дальнейшего обучения в Португалию, где находилось ведущее учебное заведение ордена — Коимбрский университет. В 1561 или в 1562 г. Молину посвящают в духовный сан, и уже с сентября 1563 г. в Эворе он начинает преподавание «свободных искусств». Глубокий ум, талантливое перо и педагогический дар определили довольно быстрый карьерный рост Молины. В 1568 г. он был допущен к преподаванию теологии и читал ее с таким успехом,

¹Проблема свободы воли человека и божественной благодати действительно была одной из фундаментальных проблем средневековой мысли, начиная с апологетики и патристики, поскольку должна была объяснить характер взаимоотношений творца и сотворенного им мира, обозначить место человека в этом мире, указать человеку путь спасения. Образцы рассуждений на эту тему мы находим у Оригена, который полагал, что воля человека свободна, поэтому свободный выбор и нравственное совершенствование суть неотъемлемые свойства человека; у Августина, в споре с манихейцами защищавшего свободу воли, а в борьбе с Пелагием ограничивавшего ее возможность. В ранней, зрелой и поздней схоластике не было ни одного значимого богослова и философа, который смог бы обойти вопрос о благодати и свободе воли (*Gratio et libero arbitrio*). См. об этом: *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999.

что вскоре получил ведущую кафедру теологии в том же университете Эворы, которую и занимал до 1574 г. В последующие годы он преподавал право (1577–1578; 1581–1582); одним из результатов чтения курса теории права стало наиболее известное произведение Молины «О правосудии и праве» («*De Justitia et Jure*»).

В 1584 г. Молина оставляет преподавание и посвящает себя писательскому труду; с 1591 г. живет в родной ему Куэнке. В апреле 1600 г. Молину приглашают в королевскую коллегию Мадрида, в качестве профессора теологии, но спустя полгода после приезда в столицу Луис де Молина умирает². Это случилось 12 октября 1600 г.

Биографы и исследователи отмечают, что Луис де Молина во многих отношениях выглядел как настоящий ученый монах-схоластик. Монашеская скромность Молины причудливо сочеталась с дворянской гордостью, а схоластическая ученость — с гуманистическими чертами характера. Проблемным центром его философии была этика, «*theologia moralis*». Молина даже собирался создать «сумму по вопросам совести», полезную теологам, проповедникам, профессорам, студентам³. К сожалению, он так и не смог осуществить задуманное.

Нас интересует наиболее известное морально-философское произведение Молины «Согласие свободной воли с дарами благодати, божественным предзнанием, предведением, предопределением и осуждением» («*Liberi arbitrii concordia cum gratia donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*»). Учение Молины, в основном изложенное в «Согласии...», получило название доктрины «совместного действия»⁴.

Согласно этой доктрине, Бог и человек соотносятся друг с другом как «первая причина» («*causa prima*») и «вторая причина» («*causa secunda*»). При этом божественный разум, сопряженный с волей, является причиной всех сотворенных вещей⁵. Кроме того, *causa prima*

²Источники утверждают, что на здоровье Молины повлияла суетная и крайне нервная обстановка в мадридской коллегии, находившейся едва ли не в центре всевозможных политических, идеологических интриг и церковных споров.

³Vide: *Abellán J. L. Historia crítica del Pensamiento español*. Madrid, 1984–1989. Vol. 2. P. 598–599.

⁴Ibid. P. 598.

⁵Первый раздел «Согласия...», посвященный 14-му вопросу 8-го артикула 1-й части «Суммы теологии» Фомы Аквинского, формулирует вопрос: «*Varum Scientia Dei sit causa rerum*», на который дается положительный ответ, подчеркивающий значение как разума (знания) в Боге, так и божественной воли: «*Scientia Dei est causa rerum, determinada per voluntatem*» (*Molina L. Liberi arbitrii concordia... P. 1–2*).

непосредственно связана с каждой «второй причиной»⁶, и хотя их «вес» и значимость несопоставимы, они вместе оказывают влияние на характер, направленность и результат человеческих поступков или действий.

Causa prima и *causa secunda*, полагает Молина, действуют согласованно, взаимно дополняя друг друга. Они как бы поддерживают человека с двух сторон⁷. Это выглядит как одновременное взаимодействие (содействие, соединение, согласованность, слияние сил — *concursum*)⁸ между «первой» и «второй» причинами. Со стороны Бога — поддержка, покровительство, патронаж имеют «безразличный» (*indifferens*) характер. Смысл индифферентизма в том, что Бог задает общее направление, как бы обрисовывает контуры, рамки, оставляя за человеком право на собственный (частный) выбор⁹.

Таким образом, и само свободное действие (*actio*) человека, и его результат (*effectus*) зависят от обеих причин: от Бога, посредством общей поддержки (*per concursum generalem*), и от самого человека, через частный, конкретный выбор (*per concursum particularem*), причем с обеих сторон это разумный («поддержанный разумом») выбор (*utriusque concursus rationem habente*)¹⁰.

Что же включает в себя свободный выбор (*liberum arbitrium*) «со стороны человека»?

Как мы видели, свободный выбор невозможно представить в форме чисто волевого акта, который обходился бы без участия разума. (Аналогичны суждения и относительно Бога, воля которого является мерой божественного могущества¹¹, но без решения разума (*mens*) и без предварительного знания (*scientia*) не действует.)

Воля человека (*voluntas humana libera*), по мнению Молины, есть способность, которая нуждается в наставнике или поводе. Поэтому Молина не просто вводит в свою систему разум как консультирующую

⁶ «*Causa prima immediate operatur cum omni causa secunda*» (Ibid. P. 108.)

⁷ «*Causa prima et secunda partiales causae sunt. . .*» (Ibid. P. 114). «*Causa prima generale concursus, non influit in secundam, sed cum secunda in effectum*» (Ibid. P. 111).

⁸ Как известно, слово «*concursum*» в латинском языке означает также «столкновение», «стычка», «нападение». Но в данном случае следует понимать это именно как «параллельное действие», «взаимодействие», «содействие» с акцентом на одновременность и значимость обеих сторон — божественной и человеческой. Vide: *Abellán J. L. Historia crítica del Pensamiento español*. P. 599.

⁹ «*Causa prima per concursam generalem, et secunda per particularem, agunt eadem numero actione. . .*» (*Molina L. Liberi arbitrii concordia. . .* P. 109).

¹⁰ Ibid.

¹¹ «*Voluntas libera Dei mensura divinae potentiae est.*» (Ibid. P. 113).

щую способность, он настаивает на предписывающей роли разума. Воля, считает Молина, не может ничего решить, если ей уже заранее не дано нечто, предписанное или утвержденное разумом. Разум человека, поскольку человек — творение Божье, имеет возможность рассуждать, руководствуясь божественными установлениями и предписаниями и применяя их к конкретной ситуации¹².

Таким образом, божественная благодать (*Gratia Dei*) воздействует на человеческую волю опосредованно, через разум человека. Это *моральное* предписание, а не жесткое физическое принуждение или юридическая норма. Свободный выбор, согласно Молине, в каждом случае складывается из божественной поддержки, которая имеет общий характер и обеспечивает направление выбора и проявления воли человека, предпочитающей именно *это* именно в *данной* ситуации. Общая поддержка Бога индифферентна по своей природе. Но это такое безразличие, которое следует понимать не в смысле «все равно», а в смысле «конкретный выбор за индивидуумом». «Вторая причина» свободна. Она производит действия, определяя, конкретизируя, «опредмечивая» возможности, предоставленные Богом.

Молина, таким образом, выдвигает моральную доктрину божественной поддержки, которая благодаря индифферентизму Бога обеспечивает свободу человеческой воли, имеющей, в свою очередь, разумное основание в божественной благодати.

Остается, однако, другая сторона проблемы, которая вызывает споры. Предопределены ли будущие события, которые являются результатами выбора человека (и которые он воспринимает как случайные)?

Поэтому моральную доктрину подкрепляет гносеологическая концепция *среднего знания*, которую формулирует Луис де Молина.

В Боге, согласно Молине, существуют 3 типа знания¹³. Точнее, Бог видит (или *ведает*) сотворенный им мир тройко.

Посредством *естественного знания* (*scientia Dei naturalis*) Бог познает все то, на что распространяется его безграничная власть, все то, что он *может* сотворить как непосредственно, так и посредством «вторых причин». Это знание предшествует акту божественной воли¹⁴. В нем заключено априорное знание обо всем возможном бытии, включая то, что *будет* (с необходимостью) реализовано, овеществлено, сотворено.

¹²Vide: *Molina L. Liberi arbitrii concordia*. . . P. 114.

¹³«Triplex in Deo scientia considerando» (Ibid. P. 227).

¹⁴«Scientia naturalis in Deo antecedit actum liberum suae voluntatis» (Ibid. P. 1).

Посредством *свободного знания* (*scientia Dei libera*) Бог познает то, что воля его сотворила свободно. Это *ведение* (от глагола *ведать*, *знать*) о том, что имеется в наличии (*in re*), познание сделанного, существующего *de facto*. Этот вид знания следует за актом божественной воли¹⁵.

Доминиканцы, склоняющиеся к преддетерминизму, принимают первый и второй виды знаний (с некоторыми разночтениями в названиях¹⁶) и ограничиваются ими. Молину это не устраивает, поскольку и *scientia naturalis*, и *scientia libera* имеют в своем фокусе Бога как «первую причину»; но они не объясняют значение «второй причины», человека. Поэтому Молина вводит третий тип знания — *среднее знание* (*scientia media*), которое можно охарактеризовать как *априорное знание Богом будущих случайных событий*. Это *условное знание*, ведение о всевозможных условиях, в которых окажется выбирающий человек. Среднее знание, таким образом, понимается как способность и функция Бога, но в то же время держит в своем фокусе «вторую причину», человека, его выбор, условия, в которых выбор осуществляется.

Согласно Молине, Бог знает то, что может и должно быть (*scientia naturalis*), то, что есть (*scientia libera*), и, наконец, он знает, что, как, при каких условиях будет выбрано и реализовано человеком (*scientia media*). Это знание Бога не умаляет свободы человека. Бог способен познать все умом *без того, чтобы его воля изменила* что-либо в реальности. Божественная поддержка индифферентна, она не определяет выбор. Божественная святость остается незапятнанной, так как Бог не предписывает прямо делать *это*, а не *то*¹⁷. С другой стороны, божественное всемогущество тоже не подвергается сомнению. Бог — творец мира, творец «второй причины», он своей постоянной поддержкой обеспечивает возможность принятия решения человеком, а посредством среднего знания знает, как и что именно будет выбрано.

Молинистская доктрина божественной поддержки вместе с его доктриной среднего знания решают проблему согласования абсолютной власти Бога, и его святости с человеческой свободой. По мнению Молины, разумная пропорция позволяет соединить без противоречий божественное и человеческое.

¹⁵ «*Scientia Dei libera, qua cognoscit haec aut illa contingentia esse futura, consequitur liberum actum voluntatis Divinae...*» (Ibid. P. 2).

¹⁶ Д. Баньес называет первый вид знания *свободным знанием* в божественном уме, а второй — *видимым знанием*, так как оно *post factum* обозревает сотворенное.

¹⁷ Грех, таким образом, является следствием неправильного выбора человека.

Эта система, однако, породила множество споров. Позиция Молины вызывала возражения доминиканцев во главе с Баньесом, которые настаивали на томистской доктрине. В не меньшей степени молинистская доктрина противоречила установкам протестантов¹⁸, в то время как с позицией христианского гуманизма обнаруживается весьма примечательное сходство¹⁹.

Молинизм долгое время оставался в центре споров, привлекая внимание богословов и философов, метафизиков и моралистов, католиков и протестантов, клириков и мирян²⁰. Примером могут служить не только резкая критика, содержащаяся в «Письмах к провинциалу» Паскаля²¹, но и взвешенные суждения Декарта в «Первоначалах философии», где Декарт предостерегает нас от стремления объять бесконечное конечным, замечая, что нашего разума недостаточно для того, чтобы понять, каким образом Бог оставляет человеческие действия совершенно свободными и недетерминированными²². И все же,

¹⁸Протестантское неприятие свободы воли вызывало и ответные возражения. Vide: *Molina L. Liberi arbitrii concordia*. . . P. 6, 8. О взаимных разногласиях лютеран, кальвинистов, с одной стороны, и иезуитов, с другой стороны, пишет Х. Л. Абельян в цитировавшейся выше работе (Vide: *Abellán J. L. Historia crítica del Pensamiento español*. P. 602).

¹⁹Для подтверждения этого достаточно сопоставить материалы хорошо известной полемики Эразма и Лютера о свободе (рабстве) воли с положениями молинистской доктрины. Заметим только, что Эразм, идеи которого были популярны в Испании первой трети XVI в., призывал к тому, «... чтобы мы не заносились и приписывали все, полученное нами, Божьей благодати Того, Кто позвал нас, отпавших, Кто очистил нас верой и Кто сделал так, что наша воля может быть *συγγερος* с Его благодатью, хотя благодать, конечно, предостаточно способна сделать все сама и не нуждается в помощи человеческой воли» (*Эразм Роттердамский*. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. С. 270.). В представлении Эразма существовали действия, которые происходили непосредственно по воле Бога. (Эразм использует выражение «*causa efficiens*» — «созидающая причина») и действия, происходившие по воле сотворенных существ. Последние необходимы, обусловлены необходимостью следствия (*necessitas consequentiae*). Эта необходимость следствия предполагает свободу воли. Таким образом, свобода воли есть, но неизбежно совершение именно того поступка, который известен Богу.

²⁰Последователи епископа Ипра Янсениуса, например, полагали, что хотя смысл свободы состоит в отсутствии принуждения, душа человека способна обрести свободу только при помощи Божественной благодати, освобождаясь от страстей и демонических влияний. Благодать же, «внешне» являясь ограничением, освобождает душу «изнутри», очищает и облагораживает волю. Янсенисты видели в *подчинении* условие свободы, полагая, что речь должна идти о свободе *для*, а не о свободе *от*, как у иезуитов.

²¹См., например, Письмо четвертое «О действующей благодати. . .» (*Паскаль Б. Письма к провинциалу*. Киев, 1997. С. 85–101).

²²По мнению Декарта, «... мы легко можем запутаться в великих затруднениях, если будем пытаться согласовать это божественное предопределение со свободой

по мнению Декарта, мы уверены в собственной *свободе* и *безразличии* *внутри нас* как в одном из наиболее ясных и отчетливых понятий²³.

3.1.2. ЭТИКА ПРОБАБИЛИЗМА. ОТ МЕДИНЫ К ВАСКЕСУ

С проблемой свободы воли человека напрямую связан пробабилизм²⁴. Эта морально-философская доктрина, положенная в основу практической этики Общества Иисуса, вызвала в свое время не менее ожесточенные споры, чем учение Молины.

Обоснование пробабилизма было заложено в комментариях Бартоломе де Медины на 1-ю часть 2-й части «Суммы» (In Ia Iiae. Q. 19), а также в испанском трактате «Краткое наставление о том, как должно отправлять таинство исповеди» («Breve instrucción de como se ha de administrar el Sacramento de penitencia»). В 70-е годы эта тематика разворачивается в «Трактате о совести» («Tratado de conciencia»). В своих сочинениях Медина отходит от обычного для казуистики простого приложения моральных истин к различным видам поступков. Отталкиваясь от моральной доктрины о сомневающейся совести²⁵, Медина использует текст «Суммы теологии» как основу для разработки нового метода решения моральных проблем. Он приходит к выводу, что дедуктивное выведение прикладных правил из общих законов недостаточно, поскольку не учитывает многообразие ситуаций и различные варианты выбора, осуществляемого человеком.

У Медины, однако, мы не находим этической системы. Пробабилистская этика складывается в последующие десятилетия благодаря иезуитам. И первым иезуитом, выступившим с этой доктриной, стал Габриэль Васкес.

Васкес окончил иезуитскую коллегию свободных искусств в Университете города Алкала-де-Энарес. Коллегия, в которой в свое время

нашего выбора и одновременно постичь то и другое.» Однако, продолжает Декарт, «... мы легко выпутаемся из этих затруднений, если вспомним, что ум наш конечен, могущество же божье, посредством коего он не только от века предписал все, что есть и что может быть, но также пожелал этого и предопределил, — бесконечно». (*Декарт Р.* Первоначала философии. Ч. 1.40, 41 // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 329–330.)

²³ «Нам присуща свобода воли (*libertas voluntatis*), и мы по собственному нашему выбору можем со многим соглашаться или не соглашаться; положение это настолько ясно, что его следует отнести к нашим первичным и наиболее общим врожденным понятиям» (*Декарт Р.* Указ. соч. Ч. 1. 39. С. 329).

²⁴ От латинского «*probabilis*» — вероятный, возможный, правдоподобный.

²⁵ *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 778.

учился и Молина, была одним из лучших учебных заведений Общества. В 1569 г. Васкес вступил в орден. Его, как и Молину, ждала карьера профессора, и вся преподавательская деятельность Васкеса была связана с иезуитскими учебными заведениями — университетами Мадрида (1577–1579), Алкалы (1580–1585) и Рима (1585–1591). В римский Григорианский университет Васкеса пригласили как ведущего профессора теологии. После возвращения из Италии Васкес, снискавший славу блестящего проповедника и прекрасного преподавателя, вновь занимает кафедру теологии в Университете Алкала-де-Энарес.

Васкес известен своими двухтомными, выдержанными в традиционном стиле, комментариями к «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Кроме того, опубликованы многочисленные теологические, метафизические и морально-правовые произведения Васкеса, в которых излагаются классические для схоластики вопросы о понятии бытия, о сущности и существовании, о проблеме души и тела, о познавательных способностях человека, о свободе воли и божественном предопределении, о характере естественного закона и т. д.²⁶

Для нас наиболее интересным является рассмотрение пробабилистской этической доктрины, изложенной Васкесом в «Моральных сочинениях» («*Opuscula moralia*»), которые, однако, вышли в свет уже после смерти автора (Алкала-де-Энарес, 1617).

Не прибегая к излишним подробностям, связанным с манерой и порядком изложения, характерными для Васкеса, обратимся к сути доктрины, которую стали называть «приспособительной теологией» (*theologia moralis accomodativa*), имея в виду, во-первых, христианские основания пробабилистской этики, во-вторых, ее вероятностный характер.

Человек, независимо от того, клирик он или мирянин, католик или протестант, дворянин или ремесленник, ежедневно оказывается в ситуации морального выбора. Отсутствие однозначных, несомненных (*certa*) решений в большинстве моральных ситуаций требует осмысления. Иезуиты предлагают рационально осмысливать каждый случай, взвешивая все «за» и «против». При этом ориентиры для принятия решений существуют двух родов: внутренние (*probabilitas intrinseca*) и внешние (*probabilitas extrinseca*). Первые суть склонности, пристрастия, желания самого индивида, обдумывающего выбор, вторые — авторитетные точки зрения наставников, учителей, экспертов, привлекаемые для поддержки той или иной позиции. Учитывать, согласовы-

²⁶ *Abellán J. L.* Op. cit. P. 580–583.

вать²⁷ следует и те, и другие, но сделать это оказывается не всегда просто.

Критерии для сравнения условно можно расположить по двум «осям» — «оси безопасности» и «оси вероятности». Наиболее безопасным считается выбор, в результате которого не будут нарушены нравственные нормы. Наиболее вероятным (правдоподобным) считается решение, которое поддерживают наибольшее число авторитетов и с которым соглашается внутренний голос (разум и интуиция) индивида²⁸.

Васкес подчеркивает, казалось бы, очевидные вещи, но делает из них явно нетривиальные выводы. Аргументы, говорит он, которые способен выдвинуть человек, часто оказываются размытыми, двойственными, субъективными. Количественный подсчет высказываний «за» то или иное решение или «против» него бывает затруднителен. Вопрос о том, на что опираться при принятии решения, ставится весьма остро. Можно, например, выбрать наиболее безопасный путь, даже если он покажется менее «правдоподобным». Можно, опираясь на внутреннюю и внешнюю поддержку, принять мнение большинства авторитетов, хотя с точки зрения моральной безупречности оно, возможно, будет вызывать сомнения. Доктрина иезуитов, однако, предлагает вариант, при котором оказывается *возможным* ориентироваться одновременно и на менее безопасное (с точки зрения соответствия законам и нормам), и на менее вероятное (с точки зрения «внутреннего голоса» и советов авторитетных источников), если *данное решение соответствует конкретной ситуации*. В этом и состоит пробабилизм иезуитов, если его описывать кратко.

Подобный подход, конечно, не может не рождать вопросов; в нем (особенно на первый взгляд) чувствуется явная несуразность, поскольку, при следовании логике иезуитов, «вероятным» вполне может оказаться *наименее вероятное* мнение, если только индивид, делающий выбор, сочтет его *более подходящим* для конкретного случая. Столь специфическое понимание морального выбора едва ли не ставит принимающего решения «моралиста» «по ту сторону добра и зла» (позволим себе воспользоваться известным выражением, принадлежащим другой эпохе).

²⁷Иезуиты были весьма сильны по части «согласований». Именно они, в частности, начали ссылаться на «consensus» как на свидетельство истинности какого-либо положения.

²⁸Отметим, что существует еще одно значение прилагательного *probabilis* — достойный одобрения, хотя в этом случае речь идет, в первую очередь, об ораторском искусстве.

Некоторые ограничения, вводимые в эту систему, вряд ли могут серьезно повлиять на ее характер, упомянем все же, что, по мнению иезуитов, нельзя принимать решения, которые прямо противоречат установлениям святой матери церкви, а также те, которые не поддерживает ни один авторитет. То есть, если *против ста* мнений выступает всего *одно*, но *созвучное вашим мыслям*, вы вправе сделать выбор, опираясь на этот единственный авторитет.

«Приспособительная моральная теология» иезуитов, разумеется, оказалась весьма уязвимой для критики. Уже упоминавшиеся нами «Провинциалии» Паскаля, в которых автор, многократно цитируя Васкеса и его последователей, демонстрирует противоречивость пробабилистской этики, заняли первое место в ряду антииезуитских произведений. Один из недругов Общества Иисуса весьма метко назвал иезуитский пробабиллизм «искусством шутить с Богом» (*Ars cum Deo cavillandi*), имея в виду способность иезуитов находить обоснование самых спорных позиций в Писании и трудах виднейших богословов.

Отметим, однако, во избежание излишне прямых и упрощенных толкований иезуитской «приспособительной морали», что в течение первых десятилетий после ее появления, т.е. во второй половине XVI — начале XVII в., пробабиллизм не только становится официальной концепцией Общества Иисуса, но приобретает большую популярность в католическом (и протестантском) мире как среди священнослужителей, так и среди мирян. Трудно представить себе, что этическая доктрина завоевывает — почти на столетие! — симпатии различных слоев общества в Испании, Португалии, Италии, Германии и Франции лишь благодаря своему «аморализму» или, скажем мягче, предельной «эластичности» нравственных принципов.

С нашей точки зрения, *theologia accomodativa* Васкеса, подхваченная иезуитами XVII столетия, стала весьма смелым решением вопроса о моральном выборе индивида, предполагающим предельно возможное (в рамках христианской этики) освобождение воли человека, предоставление ему права исходя из собственных идей, здравого смысла и авторитетного мнения принимать самостоятельные решения и нести за них полную ответственность перед Богом. Именно в этом, на наш взгляд, заключена та метафизическо-теологическая сторона этики иезуитов, которая чаще оказывается в тени, когда мы читаем описания многочисленных примеров «безнравственности отцов-иезуитов» или действий Общества Иисуса в политике.

3.2. ПЕДРО ДА ФОНСЕКА И «КУРС» КОИМБРСКИХ ДОКТОРОВ (НОВЫЙ СТИЛЬ ИЗЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ)

Трактаты иезуитов, оставаясь по форме комментариями, по своей сути вышли далеко за пределы послушного комментирования. Их отличала самостоятельность в суждениях, которую не могли замаскировать ни почтительные ссылки на распространенные мнения, ни пространные комментарии к авторитетным источникам. Эти мнения и источники уже перестали быть для теологов XVI столетия предметом исследования; они превратились в «освоенное пространство идей», в котором ставились и разрабатывались проблемы, важные для докторов-иезуитов. Конечно, труды схоластиков были далеки от формы трактатов новоевропейского типа, таких, какими стали впоследствии «Первоначала философии» Декарта, «Основы философии» Гоббса, «Опыты» Локка и Лейбница. Схоластические комментарии были гораздо более обширны; они подробно трактовали все, что только попадало в предметную область, при этом фундаментальные философские вопросы терялись среди множества периферийных и малоинтересных рассуждений.

Вместе с тем труды иезуитов представляли собой важный шаг в развитии жанрового многообразия философской литературы. Теперь не «суммы» или «сентенции», но тематические трактаты по проблемам метафизики, этики, логики, натурфилософии стали формой выражения философской мысли. К ним примыкали специализированные труды по философии права. Можно утверждать, что корпус схоластических текстов XVI в., причудливо сочетавший в себе старое и новое, с точки зрения жанра, стиля и формы стал промежуточным звеном между двумя «типами философствования» — средневековым и новоевропейским. «Эпоха перемен» нуждалась в новых средствах выражения философского знания, и она обрела их в значительной степени благодаря философам-иезуитам. Авторы философских систем XVII в. опирались на достигнутое схоластиком, «извлекая суть» и одновременно преодолевая то, что казалось им архаичным и избыточным.

Иезуитам, однако, принадлежит еще одна заслуга (новый — после Витория — «методический прорыв»), имеющая значение не только для философии как таковой, но и для ее преподавания. Речь идет о создании целой системы трактатов, которые должны были служить университетскими учебниками и пособиями. Это так называемый «Коимбрский курс» («Cursus Conimbricensis»), который при-

надлежал профессорам иезуитской коллегии искусств Университета Коимбры, ведущего, о чем мы уже замечали выше, учебного заведения иезуитов к югу от Пиреней. Создание «Коимбрского курса» стало первым своеобразным «учебно-методическим комплексом», результат которого превзошел ожидания его создателей²⁹. Два других известных курса («Cursus Complutensis» и «Cursus Salmanticensis»), составленные, соответственно, в Университете города Алкала-де-Энарес и в Саламанкском университете, были созданы несколько десятилетий спустя и едва ли превосходили курс коимбрских схоластиков по основательности³⁰.

Португалия, наряду с Испанией, стала одной из первых стран, где орден иезуитов очень быстро приобрел влияние. Близость иезуитов ко двору обеспечивала королевское покровительство открывающимся средним и высшим учебным заведениям Ордена. Без преувеличения можно сказать, что с середины XVI столетия как в самой Португалии, так и в ее заморских провинциях образование, особенно среднее и «начальное высшее», находилось под патронажем Общества Иисуса³¹.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что первый корпус трактатов, предназначенных как для научных, так и для учебных целей, был сформирован и опубликован в Коимбре, в коллегии искусств, которая была учреждена в 1555 г. иезуитами. Эта фундаментальная работа проводилась под пристальным вниманием иерархов Общества Иисуса. В основу текстов были положены лучшие конспекты, составленные слушателями лекций коимбрских профессоров. Имена главных создателей этого курса — Мануэль де Гоес (Manuel de Goes, 1542–

²⁹ Хотя книги распространялись в основном по иезуитским коллегиям и университетам, их популярность в Европе оказалась весьма высокой. По ним учились не только в католических, но и в протестантских странах в течение целого столетия. Эти книги оказывали воздействие на университетское образование еще в первые десятилетия XVIII в.

³⁰ «Cursus Complutensis» принадлежал перу профессоров коллегии св. Кирилла (над каждым трактатом трудились несколько авторов под руководством именитого профессора) и включал в себя 4 тома. В 1-й том (1624) входил «Artium Cursus», состоявший из рассуждений на темы логики и физики Аристотеля; 2-й том (1627) был посвящен толкованию аристотелевского трактата «О возникновении и уничтожении», 3-й (1628) — трактата «О душе», а 4-й том (1640) комментировал «Метафизику» Стагирита. «Cursus Salmanicenses» — «Теологический курс, охватывающий *Сумму теологии* доктора божественного Фомы» — был ориентирован на метафизику и теологию Аквината. Он формировался очень долго (с 1631 по 1712 г.) и был гораздо объемнее. Полная его версия, переизданная в Париже в 1870–1873 гг., включала 20 томов.

³¹ *Ferreira G. J. Pedro da Fonseca: Sixteenth Century Portuguese Philosopher // International Philosophical Quarterly. 1966. Vol. VI. N 4. P. 632.*

1597), Косме де Магаланьш (Cosme de Magalhães, 1551–1624), Балтасар Альварес (Baltasar Alvarez, 1561–1630) и Себастиан де Коуто (Sebastian de Couto, 1567–1639). «Автором идеи» курса был Педро да Фонсека, под общей редакцией которого и стали выходить в свет тома коимбрского корпуса. Первым изданием, опубликованным под названием «Комментарии Коимбрской коллегии Общества Иисуса» («*Commentarii Collegii Conimbricense Societatis Jesu*»), стал натурфилософский трактат, посвященный аристотелевской «Физике» (1591)³². В течение следующих лет вышли в свет еще семь томов³³; достойным же завершением этого «проекта» стали «Комментарии к диалектике Аристотеля» (1606)³⁴, по праву считающиеся высшим достижением коимбрских схоластиков³⁵. На примере этого трактата можно проиллюстрировать особенности комментаторской «методы», свойственной коимбрским докторам. «Комментарии к диалектике...» состоят из двух разделов и представляют собой обзор отдельных частей «Органо́на», которые, с точки зрения коимбрских иезуитов, являются наиболее важными. Каждое рассуждение содержит греческий текст, его перевод на латынь, а также «заключение» авторов, в котором резюмируется учение Аристотеля по данному вопросу. И только после этого начинается собственно комментарий, с постановкой вопросов, их подробным обсуждением, учитывающим опыт средневековой схоластики и представления самих коимбрских иезуитов³⁶.

Очевидно, что трактаты «Коимбрского курса» разительно отли-

³² «In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae».

³³ Всего с 1591 по 1606 г. были опубликованы комментарии к четырем книгам «О небе» («*De caelo*», 1592), к «Метеорологике» («*Meteorum*», 1592), к «Никомаховой этике» («*Ethicorum*», 1593), краткий трактат по философии природы («*Parva Naturalia*», 1595), комментарии к двум книгам «О возникновении и уничтожении» («*De generatione et corruptione*», 1597), к трем книгам «О душе» («*De anima*», 1598). Последний труд вышел под редакцией Магаланьша с приложением его собственного трактата «О некоторых проблемах, касающихся пяти чувств» и трактата Альвареса «Об отдельной душе».

³⁴ Трактат «*In Universam Dialecticam Aristotelis*» был опубликован под редакцией де Коуто.

³⁵ Вообще о значении «Коимбрского курса» см., напр.: *Abellán J. L. Historia crítica del pensamiento español*. P. 587; а также статью Джона Дойла в русском переводе: *Дойл Дж. П.* Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений // *Verbum*. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001. С. 93–109.

³⁶ Примерами такой организации текста могут служить издания, доступные российскому читателю: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae. Moguntiae, 1601*; *Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in universam dialeicam Aristotelis. En 2 vols. Lugduni, 1607*.

чаются от современных нам учебников. На первый взгляд они очень напоминают труды средневековых схоластиков. И все же именно эти трактаты стали первыми философскими учебными пособиями, по которым учились воспитанники иезуитских и не только иезуитских школ. Более того, по этим учебникам учились философии Декарт и Лейбниц и другие новоевропейские философы. О популярности этих книг можно судить по широте их распространения и количеству переизданий³⁷. «Курс» коимбрских докторов демонстрирует сочетание новаторских подходов к исследованию с комментаторской эрудицией и традициями схоластической учености, т. е. с тем, что включает в себя понятие школы.

В качестве примера обратимся к первому разделу «Комментария» на аристотелевский трактат «Об истолковании»³⁸. Этот раздел имеет подзаголовок «О знаке» («*De signo*») и представляет собой первое, специально посвященное этому вопросу самостоятельное произведение, которое было написано несколькими десятилетиями раньше, чем аналогичные работы Гоббса, Локка и других философов XVII в. Традиционное обращение к тематике знаков и обозначений коимбрские схоластики при разборе этого трактата Аристотеля трансформируют в исследование широкого спектра проблем, которые в наше время были бы отнесены к семиотике, эпистемологии и психологии³⁹. Фор-

³⁷Таких переизданий в течение XVII в. были десятки, как в католических, так и в протестантских странах. См., напр.: *Index generalis in omnes libros Instituti Societatis Iesu. Antverpiae, 1635; Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650 / Junta del centenario de Suárez. Exposición bibliográfica / Biblioteca nacional. Madrid, 1948.*

³⁸Его детально анализирует Дж. П. Дойл: *Дойл Дж. П.* Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений.

³⁹Уже предметный указатель («*Index rerum*») свидетельствует об интересе коимбрских схоластиков к словам без мысли, разговорам во сне, смеху, к проблеме немоты, глухоты и невозможности общения. Авторы обсуждают способы общения животных, имитацию слов попугаями и другими птицами (ссылаясь, в частности, на трактат Аристотеля о пении птиц). Кроме того, особый круг проблем составляют вопросы языкознания. При этом в научный обиход вводятся новые факты, полученные от иезуитских миссионеров в Индии, где в 1596 г. при дворе Могола Акбара проводились эксперименты (подобные тем, которые известны нам от Геродота) по содержанию детей в изоляции от внешнего мира с целью узнать, каким был первый древний язык. В трактате можно найти также рассуждения о различии между языками, использующими для письма алфавиты, иероглифы и пиктограммы, описания различных способов изображения астрономических знаков, цифр и т. д. Особый интерес представляет своеобразная концепция оптических знаков, в первую очередь — зеркальных образов. Об этом подробно см. в уже упоминавшейся нами статье Дж. П. Дойла (*Дойл Дж. П.* Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений).

мально этот раздел, как и весь трактат, является логической работой. Но обсуждаемые в нем проблемы явно выходят за рамки традиционной логики. Раздел включает в себя вопросы о сущности знаков, о возможности какого-либо самостоятельного бытия знаков, о классификации знаков, об обозначении произносимых и написанных слов, о «естественном древнем языке», о конвенциональности знаков, об истинности и ложности понятий и т. д. Не говоря уже о том, что в нем обсуждаются также метафизические и морально-теологические вопросы⁴⁰. В то же время разнообразие обсуждавшихся вопросов резюмируется авторами «Комментария к диалектике Аристотеля» достаточно определенно: «Из того, что ведет к познанию чего бы то ни было, нет ничего, что не может быть сведено к какому-либо виду знаков»⁴¹. Коимбрским схоластикам удается соединить логику комментирования авторитетного текста с освоением обширного научного материала.

При этом в «Cursus Conibricensis» обнаруживался серьезный пробел. В курсе отсутствовали специальные работы, посвященные собственно метафизическим проблемам — трактаты-комментарии к «первой философии» Аристотеля⁴². «Недостаток метафизики», однако, компенсировался блестящими (по оценкам современников) сочинениями «португальского Аристотеля» — Педро да Фонсеки, которого можно считать научным руководителем профессоров-иезуитов в Коимбре на начальном этапе. Основные достижения Педро да Фонсеки относятся к области логики и метафизики. Ему принадлежит авторство двух логических трактатов: «Наставление в диалектике» («Institutionum dialecticarum, Libri Octo», 1575) и «Философское введение» («Isagoge philosophica», 1591), которые снискали популярность как самые краткие и доступные вводные курсы по логике и, одновременно, как новые и оригинальные философские произведения. Наиболее важным метафизическим произведением Фонсеки являются его «Коммен-

⁴⁰В сюжетах, связанных с обращением к Писанию, можно найти, например, темы языка Адама и Евы, способа наименования Адамом зверей и птиц, темы Каиновой печати, смешения языков в Вавилоне и др.

⁴¹Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in Universam Dialecticam Aristotelis. II.2.3.

⁴²Был и еще один пробел в «Коимбрском курсе»: весьма скудное изложение моральной философии в «Комментариях к *Никомаховой этике* Аристотеля». Этот недостаток так и не был преодолен, хотя один из теологов-иезуитов, Луис де Молина, стремился к тому, чтобы его нравственно-теологический трактат был включен в корпус сочинений коимбрских схоластиков (см. об этом в разделе «Луис де Молина и полемика о свободе воли»).

тарии португальца Педро Фонсеки к книгам *Метафизики* Аристотеля Стагирита»⁴³, составляющие четыре тома in quarto и примыкающие к коимбраскому «Курсу».

Текст организован следующим образом. На протяжении всех четырех томов каждый разворот представляет собой билингву: слева на странице греческий текст, справа — латинский перевод. Текст Аристотеля дается по книгам и главам, по окончании каждой книги следует комментарий «посредством вопросов» (per modum quaestionis)⁴⁴.

В комментарии, который также выдержан в схоластическом духе, собственно и выражается философская мысль Фонсеки. Выявить ее не просто. Фонсека движется медленно, преодолевая путь от частного вопроса в начале, через изложение в нескольких разделах (sectio) всевозможных мнений, к собственным утверждениям. По ходу дела проясняются значения терминов и понятий, приводятся подтверждения и опровержения высказываний самого Фонсеки. При этом среди ссылок на авторитетные мнения почетное место занимает Фома Аквинский. Именно таким путем вырабатывается в самом начале «Комментариев» точка зрения на предмет метафизики, или первой философии. После того как последовательно рассмотрены и отвергнуты мнения о том, что предметом метафизики является Бог, единичные вещи-субстанции, бытие, выражаемое в категориях, Фонсека высказывает суждение о том, что первый и адекватный предмет этой высшей науки есть бытие, общее для Бога и творений⁴⁵.

Подобный строй мысли характерен для Фонсеки, когда тот излагает более детально учение о бытии, аналогичности и однозначности бытия, о сущности и существовании, о формальном и объективном понятии бытия, о субстанции и акциденциях, о сущих разума и т. д.⁴⁶

Полагаем, что «Комментарий» Фонсеки стал первым успешным экспериментом самостоятельного философствования, стиль, характер, ритм которого были успешно подхвачены и великолепно развиты Франсиско Суаресом, речь о философии которого пойдет в следующей

⁴³ *Fonseca P.* Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani... In *Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*. En 4 vols. Coloniae, 1604.

⁴⁴ Этой традиции изменяют лишь комментарии на 13-ю и 14-ю книги, которые Фонсека не успел завершить.

⁴⁵ *Fonseca P.* Op. cit. In Libro IV. — Само по себе утверждение о том, что бытие является адекватным предметом метафизики, выглядит вполне естественно. Но понимание бытия как некой общей природы для Бога и творений вызывает справедливые сомнения в ортодоксальной приверженности Фонсеки доктрине Фомы Аквинского.

⁴⁶ *Fonseca P.* Op. cit.

главе. Трактат Фонсеки уступает вышедшим в более позднее время произведениям Суареса в уровне систематизации тем и проблем, в глубине их проработки, а также в «гармоничности» формы и содержания. Но следует признать, что «Комментарий» впервые соединяет основные вопросы метафизики, прежде разрозненные и излагаемые схоластическими авторами без определенного порядка, в единое целое⁴⁷.

Корпус иезуитских трактатов-комментариев, в составе которого одно из почетных мест занимают труды Фонсеки, при систематическом и детальном рассмотрении действительно оказывается необходимым звеном между двумя типами рационализма — средневековым и новоевропейским. Подобно среднему термину силлогизма, этот жанр философской литературы, приобретающий популярность во второй половине XVI в., «делает свое дело» и «исчезает в выводе». Под «делом», разумеется, мы понимаем первые опыты создания тематических философских трактатов, а под «выводом» — метафизику XVII столетия, которая сделала следующий шаг в развитии философской литературы, облегчив содержание трактатов и упростив порядок выражения мыслей.

Вторая схоластика в самом деле создала *новый способ изложения философии*, который был воспринят и развит метафизикой XVII в. Именно этот способ, начало которому положили доктора-иезуиты, запечатлен, по нашему мнению, в лучших образцах классического философствования — от Декарта до Вольфа и Канта.

Для иезуитов XVI в. создание трактатов-комментариев было именно *изобретением нового*, предполагавшего решительный отход от традиции. И этот шаг, который по прошествии четырех веков, быть может, кажется не таким уж радикальным, требовал не только таланта, но и мужества.

Сыграв решающую роль в философском обосновании идей Контрреформации, иезуиты XVI в. положили начало новому жанру философской литературы — самостоятельным трактатам, которые не просто следовали за текстом авторитета, но имели свою собственную логику. Они были посвящены рассмотрению философских вопросов, ко-

⁴⁷Прямым свидетельством как влияния Фонсеки на Суареса, так и преемственности в философском творчестве двух крупнейших представителей второй схоластики является индекс цитирования. «Метафизические рассуждения» Суареса содержат более 100 цитат из «Комментария» Фонсеки. Причем в основном это не формальные ссылки, призванные показать эрудицию автора или «верность» авторитету. Большинство их имеют принципиальный и содержательный характер.

которые представляли для авторов исследовательский интерес. Разумеется, эти вопросы были достаточно традиционны для схоластики, а для их исследования использовались тексты Аристотеля и Фомы Аквинского. Такие трактаты принадлежали перу представителей «второй схоластики» — Васкеса, Молины, Толедо, Фонсеки и других теологов и философов. Лучшим из них по праву считается «энциклопедия схоластики» — «Метафизические рассуждения» Суареса. Учитывая ту беспрецедентную роль, которую играла организация, в частности, школа в контрреформационной программе, необходимо подчеркнуть, что «интеллектуальные вершины» второй схоластики непосредственно связаны с новыми принципами преподавания философии и теологии. «Cursus Conibricensis» задал проблемное поле, в котором эти принципы вырабатывались и подтверждали свою дееспособность. И если имена и труды коимбрских схоластиков «поблекли в тени» философской славы их более именитых современников, то переворот в университетской методике обучения, совершенный благодаря таланту, эрудиции, новаторству и трудоспособности португальских иезуитов, задал парадигму университетского образования, ставшего почвой философских открытий Нового времени.



ЧАСТЬ II

СУАРЕС

И ЕГО МЕТАФИЗИКА





Глава 4

CURRICULUM VITAE

4.1. DER IST DER MANN!

«Вот это человек!» — таков буквальный перевод немецкой фразы, вынесенной в заголовок раздела. В ней передано уважение к Франсиско Суаресу, которого Хайдеггер (а слова эти были произнесены Мартином Хайдеггером) считал одним из наиболее значительных представителей истории западного мышления¹. Известно, что Хайдеггер подверг разбору метафизическую доктрину Суареса в «Марбургских лекциях» 1927 г. Ей же был посвящен параграф в работе «Основные понятия метафизики», представляющей собой материалы лекционного курса, прочитанного Хайдеггером в 1929/30 учебном году. Оставив за скобками упреки, которые немецкий философ адресует средневековой метафизике² (а эти упреки относятся и к Суаресу), воспользуемся хайдеггеровской характеристикой, чтобы лучше представить место, которое занимает Суарес в истории мысли. Хайдеггер считает, что Суареса «... следует поставить еще выше Фомы по остроте и самостоятельности постановки проблем»³. Он (Суарес) не только в

¹ «... Мне приходилось слышать, — вспоминал Хавьер Субири, — слова Хайдеггера, что Суарес — это шарнир, на котором философия совершает поворот от средневековой к новоевропейской: “Der ist der Mann! — обычно говорил он”» (*Zubiri X. Presentación // Suárez F. De Anima: En 3 vols. Madrid, 1979–1991. Vol. 1. P. VII*).

² Имеется в виду «забвение бытия из-за увлечения сущим», т. е. «беспроблемность», «овнешненность», «запутанность» философии, которая скрыла проблему двойственного значения понятия *φύσις* Аристотеля как сущего в целом и как бытия всего того, что существует. См. об этом: *Хайдеггер М.* 1) Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9; 2) Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб., 2001; а также: *Noreña C. G. Heidegger on Suarez: The 1927 Marburg lectures // International philosophical quarterly. 1983. Vol. 23. N 4. P. 407–424; Душин О. Э.* «Фундаментальная онтология» М. Хайдеггера и традиция средневековой метафизики // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 31–34; *Черняков А. Г.* Учение Суареса о сущности и существовании в интерпретации Мартина Хайдеггера // *Verbum*. Альманах центра изучения средневековой культуры. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. СПб., 1999. С. 25–43.

³ *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. С. 153.

значительной степени повлиял на дальнейшее развитие католической теологии и философии, но и оказал существенное воздействие на протестантскую схоластику XVI–XVII вв.⁴

Более того, главная заслуга испанского философа состоит в том, что он, занимаясь «систематическим упорядочением» ведущих проблем аристотелевской философии, «... положил начало самостоятельному развитию метафизической проблематики, которая была особенно влиятельна... для зарождающейся философии Нового времени»⁵. Суарес, по мнению Хайдеггера, установил деление философии на части, которое стало традиционным для последующих европейских философов, вплоть до Канта и Гегеля⁶.

Речь здесь идет не только о секуляризации философского знания, характерной для эпохи раннего Нового времени, но и о самостоятельности в постановке и решении основных метафизических вопросов.

Если говорить кратко, то, по мнению Хайдеггера, Суареса отличают:

- ясное понимание (в отличие от средневековых философов) разрозненности книг аристотелевской «Метафизики» и осознание необходимости «исправить», систематизировать обозначенные в них ведущие проблемы;
- самостоятельность суждений, в которых в большей мере присутствуют собственные размышления, чем послушно следующее за текстом комментирование;
- сведение воедино всего комплекса онтологических проблем, которые были восприняты в этой отточенной и завершенной Суаресом форме философами Нового времени, прежде всего Декартом, и, следовательно, близость метафизики Суареса к новоевропейской философии⁷.

Приведенные оценки, на наш взгляд, адекватно отражают суть дела. Добавим, что метафизика Суареса действительно является звеном, обеспечивающим преемственность в истории философии. Суарес не просто «завершил» схоластику, увенчав ее универсальной энциклопедией средневекового рационализма, в которой систематиче-

⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 103.

⁵ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 153.

⁶ «В соответствии с этим членением различаются *metaphysica generalis*, общая онтология, и *metaphysica specialis*, а именно *cosmologia rationalis*, онтология природы, *psychologia rationalis*, онтология духа (*des Geistes*), *theologia rationalis*, онтология Бога. Эта онтология заново воспроизводится в «Критике чистого разума» Канта» (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 103).

⁷ См: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 153–154.

ски рассматриваются практически все традиционные и новые, рожденные XVI в., вопросы. Он стал, пожалуй, главным — из представителей второй схоластики — учителем для новоевропейских философов, среди которых в первую очередь мы называем Декарта и Лейбница. На этом стоит остановиться подробнее.

Декарт, как известно из его собственных слов, «никогда не тратил слишком много времени на чтение книг философов»⁸. Более чем сдержанное отношение к «прежней философии» обычно объясняют свойствами его характера, а также почти десятью годами, проведенными им в иезуитской коллегии Ля Флеш⁹, после которых Декарт, не дочитав скучной метафизики, решил заняться изучением «великой книги мира».

Интерес к схоластике проявился у Декарта позднее, в пору его работы над систематическим изложением собственной философии. В 1640 г. он написал Мерсенну о своем желании обратиться к «философии иезуитов»: «Я хотел бы перечитать кое-что из их философии, в которую не заглядывал в течение 20 лет. Хочу понять, нравится ли она мне более чем раньше... Мне бы также хотелось узнать, есть ли сейчас какое-нибудь извлечение всей схоластической философии; это сохранило бы мне время, которое потребуется на прочтение их громадных томов»¹⁰.

Вероятно, одним из компендиумов для Декарта стали «Метафизические рассуждения» («Disputationes metaphysicae») Суареса, которые — два тома in folio — с трудом можно назвать «кратким извлечением»¹¹. Тем не менее, спустя три-четыре года Декарт выступил с «Первоначалами философии» — итоговым очерком собственной доктрины.

⁸ Декарт Р. Ответ на Четвертые возражения // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Т. 2. С. 184.

⁹ См., например: Декарт Р. Рассуждение о методе // Там же. Т. 1. С. 254–255; Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956. С. 24–37.

¹⁰ Dutton Blake D. Suarezian foundations of Descartes' ontological argument // The Modern schoolman. Vol. 70. 1993. P. 248.

¹¹ В примечаниях М. А. Гарнцева и В. В. Соколова к «Первоначалам философии» (Декарт Р. Указ. соч. Т. 1. С. 633) говорится, что основным для Декарта стал труд Евстахия, включавший в себя изложение логики, этики, физики и метафизики. Не оспаривая этого утверждения, укажем, однако, на существование параллельных мест и даже определенной стилистической близости между «Первоначалами» Декарта и «Рассуждениями» Суареса, например, в части рассмотрения реальных и модальных различий (см.: Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I. § 60–62; Suarez F. Disputationes Metaphysicae. Disp. VII. Sect. 1–7; Dutton Blake D. Op. cit. P. 245–248).

Очевидно, что поиск доказательств, свидетельствующих о влиянии схоластики Суареса на идеи «Первоначал философии» или «Размышлений о первой философии», представляет собой неблагодарное занятие: подобные свидетельства обычно бывают лишь косвенными и к тому же зависящими от пристрастий того, кто их истолковывает. Тем не менее обратим внимание на любопытный момент. Декарт, который отличается крайней скупостью цитирования, в одном месте, отвечая оппоненту по частному вопросу, ссылается на Суареса так, как мы привыкли ссылаться на энциклопедические словари или справочники, постоянно находящиеся под руками¹².

Лейбниц, в отличие от Декарта, более открыто отдавал должное схоластической философии. По его собственным воспоминаниям, в юности он «... жил в... Фонсеке и других схоластиках с не меньшим удовольствием, чем прежде в историках, и достиг того, что читал Суареса с такой легкостью, как читают романы»¹³. Получив изрядную схоластическую подготовку, Лейбниц на протяжении всей жизни сохранял уважение к «наиболее глубокомысленным схоластикам»¹⁴, первым среди которых он считал Суареса. И хотя увлечение схоластикой¹⁵ сменилось увлечением математикой, пустым пространством и физическими атомами, Лейбниц столкнулся с необходимостью метафизики при попытке «углубить принципы механики» и обнаружить истинное единство в изменчивом физическом мире¹⁶.

Несмотря на то что в «Новых опытах...» Лейбница можно встретить нелюбимые характеристики схоластики («злоупотребление названием науки», «бесполезный хлам»), философ считает необходимым отдать должное своим учителям за «... важные размышления... о непрерывности, бесконечности, случайности, о реальности абстрактных терминов, о происхождении и незаполненности формы, о душе и ее способностях, о соучастии Бога в поступках его творений и т. д.»¹⁷. По мнению Лейбница, следует тщательно просеивать «шлак схоластики» в поисках «крупниц золота», без которых невозможно построение

¹² Декарт Р. Ответ на Четвертые возражения. С. 184.

¹³ См.: Герье В. Лейбниц и его век. СПб., 1882. С. 14.

¹⁴ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982–1989. Т. 2. С. 441.

¹⁵ Достаточно вспомнить студенческую работу Лейбница «Метафизическое рассуждение о принципе индивидуации» (1663), написанную им под руководством Якоба Томазия в Лейпцигском университете.

¹⁶ См.: Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // Там же. Т. 1. С. 272.

¹⁷ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. С. 441.

новой («реальной») метафизики¹⁸.

Э. Жильсон, который по праву считается одним из самых глубоких исследователей философии Фомы Аквинского¹⁹, видит в дальнейшей, после Фомы, эволюции схоластики деградацию, а не развитие, имея в виду, что у томистов позднего Средневековья и Контрреформации единая и цельная в своем истоке традиция распадается на отдельные течения. С. С. Аверинцев, анализируя эту точку зрения, полагает, что Жильсон прав лишь в том смысле, что более раннее всегда выглядит более цельным, единым, незамутненным; но, однако, это единство связано с «хронологическим фактором», с тем, что для Фомы, например, еще не существует некоторых вопросов, которые предстают перед мыслителями XVI столетия²⁰. Мы также обращаем внимание читателя на трехвековой «зазор» между Аквинатом и второй схоластикой и приводим слова самого Жильсона о Суаресе, которые характеризуют роль последнего в схоластической философии: «По каждому из всевозможных вопросов он (Суарес. — Д. Ш.), похоже, знает всех и все, а чтение его книги — словно присутствие на судном дне четырех столетий христианской мысли под председательством беспристрастного судьи, готового дать шанс любому, превосходно умеющего подводить итог дела, но, к сожалению, столь страстно желающего не нанести ущерба справедливости, что истинным вердиктом с наибольшей вероятностью становится у него умеренный вердикт»²¹.

В современных исторических и историко-философских исследованиях (особенно выполненных самими иезуитами или при их поддержке)²² Суарес неизменно описывается как наиболее крупный представитель «схоластического ренессанса», «величайший среди иезуитских мыслителей эпохи», «наделенный потрясающей широтой интеллектуальных интересов и необычайной глубиной проникновения в мыслительные проблемы»²³.

Уже при жизни философа его слава была велика; она распространилась далеко за пределы ордена. Суарес, например, получил от папы

¹⁸ Там же.

¹⁹ Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского // Жильсон Э. Избранное. М.; СПб., 2000. Т. 1.; *Gilson E. La philosophie et la theologie. Paris, 1960; Gilson E. Being and some philosophers. Toronto, 1952.*

²⁰ Аверинцев С. С. Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное. Т. 1. С. 480.

²¹ *Gilson E. Being and some philosophers. P. 99.*

²² *Bangert W.V. A history of the Society of Jesus. St. Louis, 1986; Brodrick J. The progress of the Jesuits (1556–1579). Chicago, 1986; The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540–1773 / Ed. By J. W. O'Malley. Toronto, 1999.*

²³ *Bangert W.V. Op. cit. P. 114–115.*

Павла V титул *доктора превосходного и благочестивого*²⁴, помимо этого, его называли «первым теологом своей эпохи», «папой и монархом всех метафизиков», «вторым святым Августином» и другими почетными именами²⁵. Одно из них — «свет, факел и украшение всей Испании»²⁶ — прямо подводит нас к теме «Суарес и Испания».

В самом деле, интересно, принадлежит ли Суарес испанской культуре, или, быть может, его следует считать «интернациональным», подобно средневековым представителям латинизированной схоластики. Чтобы мы смогли составить представление о том, какое место занимает Суарес в истории национальной мысли, предоставим слово испанцам.

М. Менендес-и-Пелайо (1865–1912), автор первой систематической истории испанской философской мысли²⁷, отвел Суаресу роль одного из создателей «собственно испанской» философской традиции²⁸: «Нет во всей испанской схоластике ни имени более славного, чем имя Суареса, ни более удивительной книги, чем его «Disputationes metaphysicae», в которой глубина онтологического анализа почти достигает предела возможностей, коими обладает человеческий разум. И Суарес — выдающийся психолог в «De anima» — является одним из создателей философии права, науки едва ли не испанской по своему происхождению, которой ему, как Витория, Доминго де Сото, Молине и Бальтасару де Айле, Европа обязана прежде, чем Гроцию или Пуфендорфу²⁹»³⁰.

²⁴ «Doctor eximius et pius» (на русский язык можно также перевести как «доктор преизрядный и благочестивый»). Этот титул был позднее подтвержден церковью и стал официальным для Суареса, как несколькими столетиями ранее официальным для Фомы стал титул «ангелический доктор», а для Дунса Скота — «тонкий доктор». См. об этом в статье о Суаресе в «Европейско-американской энциклопедии» (Suárez F. // Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Bilbao; Madrid; Barcelona. Т. 57. P. 1412–1418).

²⁵ Suárez F. // Op. cit.

²⁶ «La luz, antorcha y ornamento de toda España». Этот эпитет адресовал Суаресу один из его современников, архиепископ и примас Португалии (Ibid.).

²⁷ Menéndez y Pelayo M. La ciencia española: En 3 vols. Buenos Aires, 1946. Vol. I. P. 257–260, 267; Vol. III. P. 130–132.

²⁸ См.: Журавлев О. В. Пути и перепутья. Очерки испанской философии XIX–XX вв. СПб., 1992. С. 107.

²⁹ Гроций (Гуго де Гроот, 1583–1645) — голландский юрист, теоретик права; Самуэль Пуфендорф (1632–1634) — немецкий теоретик права. Оба развивали естественно-правовую концепцию, высказывая идеи, близкие базовым принципам философии права Суареса.

³⁰ Menéndez y Pelayo M. Historia de los Heterodoxos españoles: En 6 vols. Т. 1. Madrid., 1880. P. 711.

Философия Суареса считается в Испании, во-первых, одной из вершин национального мышления и, во-вторых, вкладом в мировую интеллектуальную культуру. По мнению Х. Л. Абельяна, биография Суареса «... поразительно близка к биографии Сервантеса (1547–1616), другого великого испанского гения всех времен... Суарес предстает перед нами как завершение всего прошедшего испанского Возрождения и в то же время как мыслитель, открывающий дверь к новым подходам и концепциям»³¹. По мнению Хавьера Субири³², лишь незнание Суареса и незнакомство со схоластикой может привести к мысли, будто новоевропейская философия является абсолютно оригинальной. Влияние Суареса на последнюю огромно: «Суарес, после Аристотеля, — это первая попытка сделать из метафизики свод независимой философской доктрины. С Суаресом она поднимается до уровня самостоятельной и систематической дисциплины»³³. «Метафизические рассуждения» вообще следует расценивать как «энциклопедию схоластики»³⁴.

Суареса называли «очевидной, хотя и отрицаемой основой современного мира»³⁵, «единственным великим схоластиком после Оккама»³⁶, ему посвящали философские конгрессы, сборники трудов, номера журналов. И до, и после юбилейных торжеств 1948 г.³⁷, вплоть

³¹ *Abellán J. L. Historia crítica del pensamiento español. P. 606.*

³² Хавьер Субири (его воспоминаниями о Хайдеггере мы уже воспользовались в самом начале введения) — один из самых известных философов Испании XX в., значение которого далеко выходит за рамки национальной философии. См. о нем: *Яковлева Л. Е. Х. Субири и особенности испанской философской традиции. Йошкар-Ола, 1999; Везас Х. М. Радикальный реализм Хавьера Субири // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001. С. 117–163.*

³³ *Zubiri X. Naturaleza. Historia. Dios. Buenos Aires, 1948. P. 144.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Arboleya G. E. Francisco Suárez, su situación espiritual, vida y obra. Madrid, 1946. P. 4.*

³⁶ *Marías J. Historia de la filosofía. Madrid, 1958. P. 203.*

³⁷ Всплеск активности, связанный с празднованием 400-летия со дня рождения Суареса (1948), был в самом деле очень мощным. К юбилею — празднованию которого был придан официальный характер — были проведены несколько форумов (например, юбилейные мероприятия в Гранаде, на родине Суареса, конгресс в Барселоне, материалы которого вышли двухтомным изданием: *Congreso internacional de filosofía. Barcelona, 4–10 Octubre, 1948. Con motivo del centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Actas: En 2 vols. Madrid, 1949*); были выпущены специальные номера журналов «*Razón y Fe*», «*Pensamiento*», «*Revista de filosofía*», тематические сборники и библиографические указатели. См. об этом: *Журавлев О. В., Шмонин Д. В. К 450-летию Фр. Суареса // Verbum. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII вв. СПб., 1999. С. 117–163.*

до конца 70-х годов XX в.³⁸, в Испании наблюдался устойчивый интерес к философии и богословию Суареса; справедливости ради заметим, что этот интерес поддерживался официальными властями франкистской Испании³⁹. Тем не менее в последние десятилетия, несмотря на отсутствие специальной правительственной поддержки, философия Суареса постоянно привлекает внимание исследователей⁴⁰, причем не только в Испании, но и за ее пределами. Подтверждением этому является мировая библиография посвященных непосредственно Суаресу монографий и научных статей за последние десятилетия⁴¹, российских публикаций среди которых сравнительно немного⁴².

4.2. ТРУДОМ И МОЛИТВОЙ

Один из первых биографов Суареса весьма торжественно описал историческую обстановку, в которой будущему философу было суждено появиться на свет: «Год 1548 начал отсчет. Церковь находилась под властью папы Юлия III, Общество Иисуса под управлением его основателя, святого Игнатия, испанская монархия — под скипетром Карла V, объединившего в одной упряжке львов и орлов. Именно в тот момент господу было угодно даровать новое солнце этому миру, прославив его рождением Франсиско».⁴³

³⁸О. В. Журавлев приводит следующие цифры: суаристская библиография за 1948–1979 гг. составила свыше 750 наименований (см.: *Журавлев О. В.* Пути и репутация. С. 116).

³⁹Дело в том, что, считаясь одной из форм собственно пиренейской мыслительной традиции, философия Суареса соответствовала идеям поисков «национальной философской идентичности», свойственным тоталитарному режиму каудильо Франко.

⁴⁰В Саламанкском университете, например, в 1996 г. был проведен международный семинар, посвященный 400-летию выхода в свет «Метафизических рассуждений» Суареса (1597).

⁴¹Мы основываемся на данных электронного каталога, подготовленного испанскими исследователями (<http://www.ulb.ac.be/philoscholasticon/bibsuarez.htm>), а также на собственных сведениях.

⁴²Почти все они указаны в библиографическом списке в конце нашей книги.

⁴³Слова биографа Бернардо Сартоло, написанные им в 1693 г., приводятся в остающейся и в наше время наиболее полным описанием жизни Суареса книге Рауля де Скоррайля (*De Scorraile R.* François Suarez, de la Compagnie de Jésus: En 2 vols. Paris, 1911. P. 13–14). Испанский перевод этой книги вышел спустя 6 лет: *De Scorraile R.* Francisco Suárez, de la Compañia de Jesús: En 2 vols. Barcelona, 1917. См. также следующие биографические работы: *Fichter J. H.* Man of Spain: Francis Suarez. New York, 1940; *Xavier A.* Francisco Suárez en la España

Оставляя в стороне всевозможные знамения и свидетельства, предрекавшие новорожденному устами официальных биографов славное будущее защитника церкви и выдающегося мыслителя, обратимся к некоторым фактам, которые позволят нам лучше понять Суареса и его философию.

Итак, Суарес родился 5 января 1548 г. в Гранаде, в Андалусии, которая лишь за полвека до того была освобождена от мавров и стала провинцией Испанского королевства. Он рос в одной из самых знатных и уважаемых семей Гранады. Предки Суареса были известны с XI в. и возвысились во время Реконкисты. Один из них, граф Муньо Адефонсо, служил тому же королю и в том же войске, что и герой эпоса Сид Кампеадор. Граф Адефонсо был одним из признанных полководцев в войске короля Кастилии и Леона Фернандо I, постоянно воевавшего как с арабами, так и со своими братьями, христианскими монархами. Сыну графа, Альфонсо Муньосу, за преданность и отвагу при освобождении Толедо было пожаловано поместье Ахофрин и почетное прибавление к титулу «Толедский» («de Toledo»). С тех пор Толедо стал родным местом для Суаресов. Известно имя Муньо Альфонсо, сына Альфонсо Муньоса, который, подобно отцу и деду, был одним из лучших воинов и погиб в сражении.

При шестом владельце поместья Ахофрин, Перо Руисе, на фамильном гербе Суаресов де Толедо появились два серебряных креста на небесно-голубом фоне. Считается, что во время битвы с маврами Руис увидел знамение — крест на небе — и с разрешения короля запечатлел этот знак на гербе⁴⁴, который гордо несли представители славного рода.

Прямыми предками Франсиско Суареса в XV в. были Педро Лопес, главный казначей дона Хуана, отца Фердинанда Арагонского; Алонсо Суарес (прадед Франсиско), офицер армии дона Энрике, брата Изабеллы Кастильской; Алонсо де Толедо (дед Франсиско), состоявший на службе у «их католических величеств» Изабеллы и Фердинанда во время завершающего этапа Реконкисты. При осаде Гранады, столицы последнего халифата на Пиренейском полуострове, он, занимая долж-

de su epoca. Barcelona, 1993; *Duenas J. de. Los Suárez de Toledo // Razón y Fe. 1948. Número extraordinario. P. 91–110; Gracia J. J. E. Francisco Suárez: The Man in History // American Catholic Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 55. P. 259–266; Doyle J. P. Suárez — The Man, His Work and His Influence // Suárez F. Disputation LIV / Trans. J. P. Doyle. Milwaukee, 1995. P. 1–15.*

⁴⁴Герб семьи, составленный по канонам геральдической науки, помимо двух крестов на голубом фоне (слева вверху и справа внизу) содержал в остальных двух четвертях пурпурные изображения стен замка на золотом фоне.

ность мажордома королевского двора, не только доказал личную преданность монархической чете, но и продемонстрировал прекрасные организаторские способности. Источники умалчивают, в чем именно заключались услуги, которые он сумел оказать Фердинанду и Изабелле, но размеры королевской благодарности впечатляют. После капитуляции города в январе 1492 г. дон Алонсо получил в наследственное владение дома, виноградники, оливковые рощи и другие сельскохозяйственные угодья, а также иное имущество, ранее принадлежавшее богатому мавританскому семейству. Этот щедрый королевский дар стал веской причиной для переезда семейства Суаресов из Толедо в Гранаду. Не менее серьезной причиной стало назначение дона Алонсо на две важные, доходные, но весьма хлопотные должности: он стал квартирмейстером и военным казначеем испанских войск, размещенных в Андалусийской провинции. Позднее к этим должностям добавилась еще одна: император и король Карл V поручил дону Алонсо управление дворцовым комплексом Альгамбры, неподалеку от Гранады. По выражению одного из исследователей, дед Франсиско Суареса был настолько же деятельным и успешным физически, насколько его внук — интеллектуально⁴⁵. Во всяком случае, при постоянных разъездах и занятости Алонсо де Толедо смог стать любящим отцом троих сыновей. Судьбы их были различны, но типичны для испанских благородных семейств. Если в семье было три сына, то наиболее достойным считалось, чтобы один из них посвятил свою жизнь Богу, второй — королю, а третий — семье.

Дом Алонсо де Толедо последовал этой традиции: Хуан вступил во францисканский орден, второй сын, Бальгасар, избрал военную карьеру и в чине офицера воевал в Оране, на северо-западном побережье Африки, и в Наварре, небольшом горном королевстве в Пиренеях, которое стремилась поглотить Испания. О третьем, Гаспаре, следует сказать подробнее, поскольку именно ему было суждено стать отцом Франсиско Суареса.

Дон Гаспар Суарес де Толедо родился в 1500 г., вырос в родном доме и унаследовал титул и состояние дона Алонсо. Выбрав карьеру юриста, он стал уважаемым адвокатом и нотариусом. Нет ничего удивительного в том, что его женой стала девушка из одного из лучших домов Гранады — донья Антония Васкес де Утьел. Юридическая практика дона Гаспара приносила семье серьезный доход, а сам характер работы — участие в гражданских и уголовных делах между

⁴⁵ *Fichter J.H.* Op. cit. P. 24.

жителями Гранады, среди которых, наряду с христианами, оставалось много мусульман, — заставлял его быть осторожным и склонял к веротерпимости. Будучи человеком справедливым, дон Гаспар (как свидетельствуют современники) обдумывал каждый случай дважды. Заметим, что подобные качества мы находим у его сына Франсиско, тяготевшего к тщательному, неспешному размышлению и взвешиванию всех «за» и «против», прежде чем принять какое-либо решение. Заметим также, что дон Гаспар, не будучи теологом (имея, однако, за плечами университетские курсы философии, богословия и права), передал своим детям скромность, почтение к религии и уважение к наукам.

Следует сказать, что в семье дона Гаспара, где было восемь детей, «баланс профессий» нарушился. Из четверых сыновей один умер в раннем возрасте, один остался в родном доме и двое — Хуан и Франсиско — склонялись к служению Богу.

Франсиско был вторым ребенком в семье. По обычаям того времени дети воспитывались достаточно строго, но не сурово. Они росли в атмосфере большого городского дома зимой и загородной виллы — летом. Основным, если можно так сказать, «официальным источником информации» о том, что творится вокруг, был отец. В доме бывали разные люди — королевские чиновники и офицеры, священнослужители, клиенты отца, многочисленные родственники, служившие в армии и во флоте, бывавшие в заморских провинциях и много рассказывавшие о событиях в окружающем мире.

Образование, которое получил Франсиско в детские годы, можно считать основательным. Вместе с братьями он посещал начальные классы в Гранадском университете и к тринадцати годам в совершенстве овладел латинским языком, сформировав собственный стиль письма, сохранившийся на всю жизнь. Некоторые исследователи называют этот стиль педантичным, аккуратным, другие (более страстные, с нашей точки зрения) — элегантным, изящным. Во всяком случае, тексты Суареса оказываются вполне читаемыми и достаточно понятными даже в наши дни. Помимо латинской грамматики Франсиско изучал риторику, входившую в «тривиальную» программу обучения⁴⁶.

Нужно заметить, что учеба давалась мальчику с большим трудом. Он вынужден был тратить часы, чтобы выучить то, что его брат Хуан,

⁴⁶Напомним, что в тривиум, т. е. в программу первого уровня обучения, согласно средневековой традиции, входили грамматика, риторика и диалектика (логика). В составе квадривиума были арифметика, геометрия, музыка и астрономия.

считавшийся самым одаренным в классе, схватывал на лету. Родители, дон Гаспар и донья Антония, наблюдавшие за развитием своих детей, склонялись к мысли, что Франсиско вряд ли достигнет больших высот в карьере. Они готовили его к религиозной жизни, полагая, что из него, тем не менее, может получиться неплохой священник. К такому же мнению склонялись их родственники (как по линии матери, так и по линии отца).

Была и материальная причина, оказавшая влияние на выбор родителей. Когда Франсиско исполнилось десять лет, он получил (благодаря другу семьи, архиепископу Гранады) небольшую бенефицию, собственный доход, который причитался ему в случае избрания церковной карьеры.

Важно, что мысли родителей относительно будущего их сына были созвучны настроению самого Франсиско. Он не просто склонялся к духовной жизни, он жаждал ее. Более того, мальчик внимательно прислушивался к разговорам об иезуитах, деятельность которых неоднозначно оценивалась в Гранаде. Сильное впечатление произвел на Франсиско бывавший в доме андалусийский суперитор иезуитов Педро Наварро. Однако настоящий переворот в мировоззрении Франсиско произошел после того, как он услышал блестящие проповеди иезуита Хуана Рамиреса, приехавшего в Гранаду для объяснения доктрины Игناسио Лойолы. Рамирес очень живо, образно и логично описывал цели Общества Иисуса, которые в общем сводились к возрождению интеллектуальной и духовной силы католицизма, рассказывал об устройстве ордена и о жизни братьев, о миссиях и коллегиях ордена. Суарес был очарован его проповедями и рассказами. Более того, он всерьез увлекся идеями иезуитов, полагавших, что только святость и интеллект, созерцание и действие, образованность каждого иезуита и могучая воля общества как единого организма могут обеспечить католической вере процветание.

Вскоре, осенью 1561 г., судьба Франсиско и его брата Хуана определилась. Родные сочли, что они готовы к тому, чтобы вступить на самостоятельный путь. Отец принял решение отправить сыновей для продолжения образования в Саламанку. И это не был случайный выбор.

Следует сказать, что в начале 60-х годов университетское образование в Испании (и в Португалии) переживало подъем, который был особенно заметным в университетах Алкаль-де-Энарес, Коимбры и Саламанки.

Саламанкский университет, основанный в начале XIII в., был наи-

более древним и именитым и входил в десятку ведущих университетов Европы. Достаточно сказать, что в его аудиториях учились Сервантес, Лопе де Вега, Тирсо де Молина, Кальдерон, Кеведо, из его стен вышли такие религиозные деятели, богословы и философы, как Игнасио Лойола, Мельчор Кано, Хуан Мариана. Основанный в 1212 г. королем Леона Альфонсо IX, университет неизменно пользовался поддержкой монархов. В XV в. новый импульс его развитию придали папа Бенедикт XIII⁴⁷, а также Фердинанд и Изабелла, существенно помогавшие университету деньгами и обеспечивавшие ему необходимые привилегии. Можно сказать, что их католические величества действовали в русле традиции, согласно которой испанские монархи даже в худшие для страны годы стремились поддерживать университеты, видя в них будущее страны и отстаивая национальный и королевский престиж⁴⁸.

В тот год, когда двое братьев Суаресов отправились в Саламанку, старинный университет находился в расцвете, оправдывая свой девиз: «Первая во всех науках Саламанка учит»⁴⁹. В стенах его 43 коллегий учились около 6800 студентов; при университете находились 38 монастырей и монастырских домов различных орденов и конгрегаций⁵⁰.

Два брата, старшему из которых, Хуану, было около пятнадцати лет, а младшему, Франсиско, тринадцать с половиной, выехали из дома на одном муле серой масти. Тот же мул и привез их в Саламанку. Интересно, что дон Гаспар отправил Хуана и Франсиско в Саламанкский университет, чтобы они учили право, рассудив, что право должно быть основой для деятельности в любой области. Тем самым он давал им возможность оглядеться, оставляя за ними определенную свободу в выборе жизненного пути. Итак, в ноябре 1561 г. Хуан записался на курс гражданского, а Франсиско — на курс канонического, т. е. церковного, права. Известно, что спустя год или полтора старший брат покинул Саламанку и вернулся домой, чтобы продолжить образование в Гранадском университете. Что же касается Суареса, то,

⁴⁷ «Схизматический папа» Бенедикт XIII (1394–1417), кардинал Педро де Луна, избранный в Авиньоне, не признаваемый Францией, низложенный двумя соборами, вынужден был оставить папский престол и поселиться на родине, в Испании. Тем не менее, его вклад в развитие университета в Саламанке оказался весьма весомым.

⁴⁸ Gomez Robledo I. El origen del poder político según Francisco Suárez. Mexico, 1948. P. 40–41.

⁴⁹ «Princeps omnium scientiarum Salamanca docet».

⁵⁰ Для сравнения заметим, что в лучшие годы университет в Алкале не имел и трети от числа саламанкских студентов (Gomez Robledo I. Op. cit. P. 40; Fichter J. H. Op. cit. P. 37–41).

с трудом выдержав вступительные экзамены, он в течение трех лет упорно «учил каноны», прежде чем решился предпринять попытку вступления в орден иезуитов. Этому серьезному решению способствовали не только убеждения, сформированные Суаресом в детстве, но и атмосфера духовного подъема, царившая в те годы в университете. Дело в том, что, хотя Общество Иисуса не имело в Саламанке собственной коллегии⁵¹, блестящие проповеди иезуитов, богословские дискуссии, в которых иезуиты часто оказывались победителями, активное участие в университетской жизни заметно влияли на студентов. Суарес вновь встретился в Саламанке с отцом Хуаном Рамиресом и вновь был увлечен его идеями⁵².

Решив посвятить себя служению Богу, Суарес избирает лучший, по его мнению, путь для этого, а именно вступление в орден, прямо провозгласивший весьма амбициозную цель — восстановление некогда утраченного интеллектуального уровня католической церкви «к вящей славе божьей». Следует сказать, что этот путь был заведомо самым трудным. Только очень серьезно настроенные люди, стремившиеся не просто служить церкви, но реформировать ее изнутри, не только учиться и учить, но менять сами принципы образования, задумывались о вступлении в Общество. Строгость жизни иезуитов, абсолютное повиновение старшим, готовность служить всюду, где только это может понадобиться ордену, и в том качестве, в котором это будет необходимо, соблюдение множества других правил требовали, с одной стороны, полного самоотречения, а с другой — заставляли иерархов ордена подвергать желающих самому строгому отбору.

Итак, Суарес, который (особенно если учесть его происхождение и обеспеченность) мог поступить в любой другой орден или монастырь, решил добиваться чести быть членом братства Иисуса.

Ректор иезуитского дома в Саламанке отец Бартоломе Фернандес допустил к испытаниям пятьдесят молодых людей. Отказать в приеме пришлось лишь одному — Суаресу. Из трех основных критериев, которыми руководствовались экзаменаторы, Суарес удовлетворял только первому — моральной чистоте. Он не имел порочных привычек и иных препятствий такого рода. Что же касалось остальных критериев: интеллектуального и физического развития (ведь иезуит должен

⁵¹Иезуитская коллегия в Саламанке появилась лишь в 1595 г.

⁵²В частности, речь шла о том, что в наши дни называется «гуманизацией и гуманитаризацией образования». Иезуиты, и Рамирес в частности, предлагали большее внимание уделять гуманитарным дисциплинам, изучению античной классики, по возможности индивидуально подходить к учащимся.

быть крепок духом, т. е. умом и волей, а также телом), — то уравновешенный и скромный юноша поразил отцов-иезуитов своей крайней неразвитостью. Отец Фернандес с сожалением сообщил Суаресу, что тот совершенно не обладает качествами, нужными будущему novice или семинаристу.

Как выяснилось вскоре, отец ректор ошибался, полагая, что кандидат слаб духом и телом. Поскольку после такого решения оставаться в Саламанке было для Суареса невозможно, он отправился в Вальядолид, где находилась резиденция отца Хуана Суареса, только что назначенного руководить вновь созданной иезуитской провинцией. Провинциал, к которому направился Суарес, не являлся его родственником. Это было простое совпадение фамилий. Тем не менее он выслушал просьбу молодого человека и попросил экзаменаторов в Вальядолиде провести испытание еще раз. Выводы беседовавших с кандидатом полностью совпали с заключением саламанкских иезуитов: неразвитый ум и слабое здоровье делают юношу негодным к вступлению в орден.

Однако Франсиско проявляет поразительное упорство. Он остается в Вальядолиде и в течение нескольких дней стоит у входа в резиденцию провинциала, не давая забыть о своем деле. И Хуан Суарес принимает решение, которое определит судьбу молодого человека. Понимая, что для потомка одного из лучших родов Испании невозможно вернуться в Саламанку без положительного решения, а отправиться домой — значит навлечь на себя позор, он решает, что столь упрямое желание должно быть вознаграждено: отец Суарес пишет письмо в Саламанку, в котором настоятельно просит отца Фернандеса дать молодому человеку шанс.

И вновь юноша на муле въезжает в Саламанку. Он так спешит, что даже не заезжает домой в Гранаду, хотя знает, что, став novice, он должен быть готов к любому повороту в своей жизни. Он смиренно надеется выдержать любые трудности, ожидающие его впереди. И хотя отец Фернандес сильно сомневается в том, что юноша принесет ордену большую пользу, решение провинциала, хотя бы и изложенное в форме просьбы, подлежит безусловному исполнению.

Настойчивость Суареса приносит свои плоды: 16 июня 1564 г. его принимают в иезуитской резиденции, а в специальной грамоте, датированной 28 июня 1564 г. и подписанной ректором Фернандесом, говорится, что Суарес вступает в орден в качестве novice с отказом от собственного имущества и дохода. Под этой припиской Франсиско Суарес ставит свою аккуратную подпись.

Вступление в орден знаменовало лишь первый шаг на пути духовного и интеллектуального восхождения Суареса. Более того, направление этого пути не было очевидным. Дело в том, что при принятии в орден иерархи оценивали нравственные, интеллектуальные и физические качества кандидатов для того, чтобы сразу наметить перспективы будущих иезуитов. Как правило, вновь принятых делили на две группы: в первую включали более склонных и подготовленных к священнической и преподавательской деятельности, во вторую же определяли тех, которые, получив статус «братьев», займут хозяйственные должности, станут выполнять административные поручения, помогать в священнослужении и вести тому подобную работу. Для последних, после шестимесячного предварительного послушания, был обязателен новициат (послушничество), в ходе которого братья предавались духовным упражнениям⁵³ и изучению гуманитарных наук («свободных искусств»). Послушничество завершалось принятием так называемых «простых обетов»: бедности, целомудрия, послушания.

Для тех, кто готовил себя к священству или преподаванию, путь был более трудным, многоступенчатым и, как правило, занимал не менее десяти лет. После предварительного послушничества, в ходе которого вновь принятый в Общество иезуит изучал «Конституции» ордена⁵⁴, следовал новициат с теми же духовными упражнениями, изучением «свободных искусств» и «простыми обетами» по завершении курса. Но на этом обучение не заканчивалось. Следующим этапом был юниорат, включавший изучение философии в университетских, не обязательно иезуитских, коллегиях. Затем следовали несколько лет проповедничества или преподавательской работы; рукоположение в священнический сан; изучение богословия, к чему нередко добавлялись право, языки, математика (причем как по теологии, так и по

⁵³В основе этих упражнений лежит разработанная Лойолой система нравственного совершенствования. «Под именем духовных упражнений, – говорит Лойола, – разумеется всякий способ испытания совести, размышления, созерцания, молитвы словесной и мысленной и других духовных действий. . . Ибо как телесным упражнением являются: гуляние, хождение, бегание, так и всякий способ, каким душа готовится и располагается для своего освобождения от всех неупорядоченных влечений и, коль скоро они будут уничтожены, для поиска и обретения воли божьей относительно устройства своей жизни и для спасения своей души, называется *духовным упражнением*» (Лойола И. Духовные упражнения. См. Приложения в кн.: Андреев А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI – начало XIX в. М., 1998. С. 118).

⁵⁴Loyola I. The Constitutions of the Society of Jesus / Translated, with introduction and commentary by G. E. Ganss. St. Louis, 1970.

философии братья нередко получали магистерские и докторские степени). После этого обычно шел год высшей подготовки, «третий» уровень («tertius», поэтому иезуитов, находящихся на этой стадии, называли терциариями) и, наконец, торжественные обеты и обет послушания папе, после которого иезуит становился полноправным членом Общества, абсолютно послушным любому предписанию не только понтифика, но и иерархов ордена во главе с его генералом. Говоря словами Лойолы, иезуит должен был уподобиться «посоху в руках старца»⁵⁵.

Следует заметить, однако, что разработанная иезуитами «программа подготовки кадров»⁵⁶, при кажущейся громоздкости, была весьма гибкой. Она учитывала и уровень образования, и социальный статус, и способности поступающих в орден братьев. Это было большим преимуществом иезуитского образования; одним из примеров успешности такой системы стал Суарес.

Суарес, как это и было положено, начал с низшей ступени в иерархии ордена, получив статус новиция, не имеющего отличий («indifferens»). Ему ничего не обещали, за исключением кельи и права «жить для господа вместе с другими братьями». Другими словами, было неясно, к какой из двух групп послушников Суарес будет причислен. Для прохождения предварительного послушничества Суареса отправили в город Медина дель Кампо неподалеку от Саламанки, где в резиденции Общества он провел около четырех месяцев, знакомясь с порядком жизни ордена.

Удачей для него было то, что посетившему резиденцию провинциалу Хуану Суаресу (который сыграл столь важную роль в жизни

⁵⁵Четвертый обет символизировал особенное («великое») смирение ордена вообще и полное самоотречение каждого иезуита в отдельности. Это было торжественное, публичное обещание немедленно и безответно повиноваться всему, что прикажет папа. С момента принесения обета иезуит провозглашал себя христовым воином, «никогда не оставляющим своего меча» и готовым к любым миссиям и заданиям во славу церкви и для распространения религии.

⁵⁶В программе 60-х годов XVI в. уже угадывались контуры внушительного памятника педагогической мысли иезуитов — «Ratio Studiorum», представлявшего собой свод учебных планов и подробных инструкций для преподавателей и учащихся иезуитских школы и университетов. Эта работа иезуитов привела к созданию весьма успешной системы образования, акцент в которой делался на формирование интеллектуальной и духовной элиты во всех слоях общества (Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu. Т. 1–4 // Monumenta Germaniae Paedagogica. В. 2, 5, 9, 16. Berlin, 1887–1894; см. об этом также: Шмонин Д. В. «Ratio Studiorum» и парадоксы иезуитского образования // Записки Горного института. СПб., 2002. Т. 152. С. 266–268).

молодого человека) Франсиско был представлен в числе «среднеуспевающих» послушников. Последнее, а также просьбы самого Суареса, мечтавшего стать священником, сыграли свою роль. В октябре 1564 г. Суарес вновь возвращается в Саламанку, и, поскольку до этого он в течение трех лет изучал право и гуманитарные науки, его определяют на философский факультет.

Разумеется, учеба в университете составляет лишь часть его занятий; основной задачей становится духовное самосовершенствование, предписанное иезуитам Лойолой. Религиозная жизнь Суареса находится на попечении его духовных наставников: Альфонсо Родригеса, Бартоломе Фернандеса, Мартина Гутьерреса и старого друга Суареса, знакомого ему еще по жизни в Гранаде, Хуана Рамиреса. Заметим, что о лучших духовных наставниках молодому иезуиту трудно было мечтать. Они помогли (каждый по-своему и в разное время, поскольку их служба не ограничивалась Саламанкой) Суаресу сохранить уверенность в правильности избранного пути, особенно в минуты, когда он наиболее остро чувствовал свою неспособность к занятиям.

В самом деле, учеба в университете приводила Суареса в уныние. Курс философии Аристотеля был слишком сложен для него. Он не справлялся с заданиями, не успевал охватить материал, читавшийся лектором, не мог участвовать в студенческих диспутах, в общем, был самым слабым учащимся в классе⁵⁷. Нужно сказать, что его профессор, отец Андрес Мартинес, был исключением среди университетских преподавателей, которые любят обычно только сильных студентов. Нередко он сам объяснял Суаресу наиболее трудные места в текстах Аристотеля и Фомы, а также назначил ему в репетиторы прекрасно успевающего студента, попросив того в вечернее время повторять с Суаресом весь материал, пройденный за день. Известно, что однажды Суарес обратился к отцу Гутьерресу за советом. Он всерьез раздумывал над собственным будущим. С одной стороны, он хотел быть священником, причем не мыслил себе жизни вне Общества Иисуса. С другой стороны, крайне низкая академическая успеваемость не давала ему возможности даже думать об успешной карьере в ордене, где основой для продвижения были активность и интеллект. Совет мудрого иезуита был внешне прост: вернуться к книгам и при этом молиться не только Богу, но и пресвятой деве Марии. Гутьеррес напомнил Суаресу старый принцип: «Ora et labora»⁵⁸. Труд и молитва —

⁵⁷ Нередко исследователи даже проводят параллель с успеваемостью Фомы Аквинского, как известно, получившего позорную кличку «тупоголовый бык».

⁵⁸ Молись и трудись (лат.)

вот что должно было прояснить его будущее.

Исследователи по-разному объясняют произошедшую с Суаресом метаморфозу, напоминая сказочный сюжет о превращении гадкого утенка в прекрасного лебедя. В трудах агиографического толка рассказывается о внезапной перемене, случившейся в один день. Суарес, как обычно, после занятий пошел в комнату к своему репетитору; тот после объяснения трудных мест попросил повторить материал, и Суарес, который всегда путался и сбивался в пересказе самых простых вещей, вдруг изложил всю тему с такой ясностью и точностью, что поверг своего учителя в изумление. Более того, за этим последовал рассказ о том, что профессор опустил на лекции, и анализ трудностей, о которых в курсе даже не упоминалось. В общем, это была речь не слабого студента, а преподавателя, читавшего лекцию.

Трудно судить, насколько большую роль в этом превращении сыграли молитвы, которые ежедневно возносил Богородице Суарес, и столь ли одномоментным был описанный переход. Суарес страстно желал достичь в изучении философии уровня своих товарищей и постепенно выработал собственную методику подготовки к занятиям. Он старался прочитывать материал лекции еще до того, как слышал ее от профессора. Более того, он заставлял себя знакомиться с источниками, на которые ссылался лектор, самостоятельно сопоставляя мнения философов и анализируя выводы, следовавшие из дискуссии. Другими словами, в неспособном студенте, который продолжал казаться несообразительным в классе и не готовым к быстрой реакции на встречный вопрос во время диспута, обнаружились качества основательного и глубокого исследователя, умеющего работать с текстом.

Эта перемена произошла в 1565 г. В семнадцать лет Суарес был последним учеником в классе, а год спустя, в августе 1566 г., принимая три «простых обета», он точно знал, что не станет обузой для Общества.

В последующие четыре года, с 1566 по 1570, когда Суарес изучал курс теологии, демонстрируя заметные успехи, в жизни Испании назревали существенные изменения. Нарастало напряжение внутри огромной империи и вокруг нее: монархия Филиппа II вступила в борьбу со склонными к мятежу нидерландскими провинциями⁵⁹, продолжала экспансию в Италии, вмешательство во внутритропическую и религиозную ситуацию во Франции, фактически завершила конкисту Центральной, большей части Южной и части Северной Амери-

⁵⁹См.: История Европы: В 8 т. Т. 3: От Средневековья к Новому времени (конец XV — первая половина XVII в.). М., 1993. С. 187–196.

ки⁶⁰. По сути дела, эти годы, как и одно-два последующих десятилетия, стали пиком активности, точкой наивысшего роста испанского государства, после которого вместе с консервацией проблем и противоречий в экономической и социальной жизни медленно начался необратимый процесс упадка.

В те же годы католическая церковь, которую возглавил папа Пий V, усиливала «перестройку крепкого здания», т. е. внутреннюю реформу церкви, что требовало развития католической доктрины. Эту работу, как мы уже говорили выше, возглавили доминиканские доктора, с которых началась вторая схоластика, вершиной которой суждено было спустя два десятилетия стать Суаресу.

Тем временем в семье Суаресов произошли печальные события. В 1567 г. умерла донья Антония, а спустя три года скончался и дон Гаспар. Суарес с разрешения ректора прервал занятия и осенью 1570 г. приехал в Гранаду, чтобы уладить имущественные дела. При этом он проявил себя как скромный и разумный человек. Основная часть наследства по взаимному согласию перешла старшему брату Хуану, который становился главным в роду Суаресов; при помощи Франсиско сестры были устроены в монастырь св. Павла, а младшего брата, Гаспара, которому было около двенадцати, он взял с собой в Саламанку и определил в одну из коллегий. Все это было важными и непростыми делами, потому что в последние годы жизни отца материальное положение семьи заметно ухудшилось. Взвешенные решения Франсиско оказались оптимальными для сохранения достоинства благородного рода. Ректор иезуитов в Гранаде, наблюдавший за тем, как ведет себя Суарес, отметил безупречную скромность и благоразумие, с которыми Суарес действовал при разрешении домашних проблем⁶¹.

Следует сказать, что блестящие академические успехи и духовный прогресс Суареса не раз становились предметом обсуждения между иерархами ордена. Не более года (после завершения своих печальных дел дома) провел он в Саламанке, продолжая изучать богословие, как вдруг ему последовало указание отправиться в Сеговию для преподавания философии в недавно открывшейся иезуитской коллегии. Нужно заметить, что это решение, согласованное с генералом орде-

⁶⁰ Указ. соч. С. 228–235; см. также: *Альтамира-и-Кревеа Р.* История Испании: В 2 т. М., 1951. Т. 2; *Прескотт В.* История царствования Филиппа II, короля испанского: В 2 т. СПб., 1858. Т. 2.

⁶¹ Заметим, что для Общества Суарес взял лишь 400 дукатов из причитавшейся ему части наследства, передав остальное Хуану, который был семейным человеком и становился хранителем родительского дома.

на Франсиско Боржиа, стало не только экстраординарным событием в жизни самого Суареса, но и исключительным в масштабах ордена, поскольку нарушало порядок, установленный Лойолой⁶². Нужно заметить, что в аттестации (данной тем же ректором Гутьерресом, который несколькими годами ранее посоветовал Суаресу быть благочестивым, трудолюбивым и не терять надежду) говорилось, что Суарес является хорошим кандидатом, имеющим талант, среднее здоровье и способности к преподаванию.

Обратим внимание на еще один момент. Обычно молодым преподавателям-иезуитам поручались младшие курсы, где нужно было вести занятия по риторике и грамматике. Суаресу же сразу поручили читать философию. В декабре того же 1571 г. он дал торжественные обеты, включая обет повиновения папе, и стал полноправным членом Общества Иисуса. Вскоре сбылась и другая мечта Суареса: он был рукоположен в сан священника. Свою первую мессу он отслужил в Сеговии 25 марта 1572 г.

4.3. МУДРОСТЬ И БЛАГОЧЕСТИЕ (ПОРТРЕТ ФИЛОСОФА)

В Сеговии, где с сентября 1571 г. стал работать Суарес, открылся его педагогический талант. Суарес оказался прекрасным преподавателем, его лекции отличались четкостью, вдумчивостью, неторопливостью и основательностью в толковании предмета⁶³. Он не был «звездой» массовых проповедей и публичных диспутов. Но в студенческой аудитории (в том числе, по мнению самих учащихся)⁶⁴ ему не было равных. Он следовал лучшему, что мог дать схоластический метод обучения, но в то же время демонстрировал самостоятельность, причем не только в порядке изложения материала, но и в его интерпретациях. Это было чрезвычайно редким в университетской жизни того времени, когда обычной считалась практика в буквальном смысле *чтения* лекций профессором, причем отклонение от текста не предполагалось (даже возражения, опровержения и выводы воспроизводились по конспекту).

⁶²Напомним, что согласно «Конституциям» Общества иезуит мог претендовать на преподавательскую деятельность лишь после завершения полного (шестилетнего) курса теологии.

⁶³*De Scorraile R.* Op. cit. P. 138.

⁶⁴*Fichter J.H.* Op. cit. P. 103–104.

Суарес был убежден, что подобный стиль преподавания не соответствует главной задаче образования — формированию самостоятельно мыслящих людей. Эта мысль, которая два десятилетия спустя нашла воплощение в иезуитском «Ratio Studiorum» и получила повсеместное распространение, в начале 70-х годов встретила серьезное сопротивление среди коллег Суареса в Сеговии. Преподаватели, творчество которых не выходило за рамки составления «гlossариев», «компендиумов» и переписывания в текст собственных лекций «комментариев на сентенции», были обеспокоены педагогическими новациями молодого профессора-иезуита. На фоне интереса студентов к лекциям Суареса и его весьма открытых высказываний о содержании философских и богословских курсов, а также о методике их преподавания последовали требования назначить разбирательство и отстранить Суареса от чтения лекций⁶⁵. К счастью, дело было поручено все тому же отцу Хуану Суаресу, который незадолго до этого вновь был назначен иезуитским провинциалом в Вальядолиде. Разобравшись в сути дела и выслушав как выводы назначенной для расследования комиссии, так и самого Франсиско Суареса, провинциал поддержал последнего и дал разрешение на продолжение лекций.

И все же последовала вторая волна доносов, после которой Суарес решил сам обратиться в резиденцию генерала ордена. В конце 1573 г. он попросил разрешения на приезд в Рим для продолжения занятий теологией. Вместо этого, однако, пришло указание о переводе Суареса в Вальядолид, где незадолго до того орден основал коллегию св. Амбросия при местном университете. В коллегии имелось вакантное место профессора теологии, на которое и был назначен Суарес, прибывший в Вальядолид к сентябрю 1574 г.

Заметим, что годы работы Суареса в Сеговии были наполнены не только спорами о методике преподавания и ответами на запросы проверяющих инстанций, но и интенсивными исследованиями. Читая курс философии, он готовил тексты лекций, основанные на собственных комментариях практически ко всем основным сочинениям Аристотеля⁶⁶. Наиболее важным произведением, написанным в период 1571–1574 гг., стали «Комментарии на книги Аристотеля “О душе”»⁶⁷. Можно сказать, что базовые принципы философии Суареса, включая

⁶⁵ *Ibid.* P. 105–106.

⁶⁶ *Castellote S.* Introducción // *Suarez F.* De anima. Edición bilingüe: En 3 vols. Madrid, 1979–1991. T. 1. P. XXXVIII.

⁶⁷ Эти труды, за исключением «О душе» (который был опубликован в 1622 г., уже после смерти Суареса), остались неизданными.

тесно связанные между собой онтологию, теорию познания, психологию, антропологию, физику (философию природы), в основном сложились именно в это время. И если метафизика Суареса в систематическом изложении увидела свет лишь через два с лишним десятилетия, в 1597 г., то о его теории познания мы судим по произведению, написанному в Сеговии.

Пребывание в Вальядолиде стало следующим — также весьма насыщенным и успешным — этапом в жизни Суареса. Ему поручают не только чтение теологии; в течение года он занимает должность префекта наук (аналогичную обязанностям заведующего учебной частью или проректора), который следит за процессом обучения, успеваемостью, председательствует на студенческих диспутах и т. п. Кроме того, в 1575–1576 гг. он читает лекции по теологии в Сеговии (на этот раз в течение всего нескольких месяцев) и в Авилае, откуда осенью 1576 г. возвращается в Вальядолид⁶⁸.

Следующие четыре года Суарес безвыездно проводит в Вальядолиде, где продолжает преподавать теологию. Как и в Сеговии, эта работа сопровождается глубоким исследованием предмета. Поэтому, помимо чтения лекций, Суарес пишет комментарии к I части «Суммы теологии» Аквината, свое первое крупное богословское произведение, в котором апробируется новый *метод* комментирования текстов — «know how» второй схоластики.

Мы говорим о методе критического истолкования текста, при котором происходит превращение предмета исследования в объект, когда текст становится скорее поводом, чем причиной обращения автора к некоей проблеме. «Сумма» Фомы Аквинского в комментариях Суареса предстает в качестве обширного материала, дающего пищу для самостоятельной работы ума, а не как источник раз и навсегда изреченной истины, к которому приникает комментатор, стремящийся пояснить суть, не замутнив этой истины. То, что подобная роль не устраивает Суареса, мы постараемся показать также на примере его метафизики. Здесь же обратим внимание на то, что идея не только «носила в воздухе», но и обретала в ту пору первые примеры удачного воплощения. Мы говорим о том, что Суарес хотя и считается наиболее глубоким мыслителем в известном ряду философов католической Контрреформации, но он явно не является хронологически первым среди них. Вспомним Фонсеку, чье «Наставление по диалектике», о котором мы говорили выше, увидело свет как раз в 1575 г. Известно,

⁶⁸Cronología de la vida de Suárez // Razón y Fe. 1948. Número extraordinario. P. 13.

что Суарес ценил «португальского Аристотеля», отдавая должное как содержанию, так и форме его трудов. Влияние Фонсеки на Суареса уже замечено исследователями⁶⁹. Отметим, что в высокой оценке философского учения своего португальского собрата по ордену Суарес не был одинок. Научное и педагогическое значение «Наставления» Фонсеки было в полной мере признано в большинстве европейских университетов. О популярности трактата свидетельствуют его многократные переиздания в различных странах⁷⁰. В иезуитских учебных заведениях «Наставление» было узаконено в качестве официального учебного пособия, на что прямо указывает «Ratio studiorum»: «В течение первого года (профессор философии) объясняет логику на всем протяжении первого семестра, меньше используя диктовку, но в большей мере растолковывая наиболее важные пункты так, как они изложены Толедо и Фонсекой»⁷¹.

Обратимся к тем чертам и свойствам сочинения Фонсеки, которые оказали столь сильное воздействие на Суареса.

Трактат по логике поражал современников не только изяществом латинского перевода «Органона», ясным и доступным изложением его содержания, но и комментариями, в которых использовался практически весь материал средневековой логики⁷². При этом «диалектика» Аристотеля представляла не столько в «обновленном», сколько в «исправленном и дополненном» виде. Большое число ссылок на тексты Стагирита⁷³ не должно обманывать читателя. Фонсека мыслит оригинально и независимо, отнюдь не следуя Аристотелю там, где имеет собственное мнение. Об этом свидетельствуют специальные исследования, в ходе которых постранично сравнивались соответствующие тексты «двух» Аристотелей — настоящего и «португальского»⁷⁴. И хо-

⁶⁹ *Carvalho J. Pedro da Fonseca, precursor de Suárez na renovação de Metafísica // Revista Filosófica. [Coimbra], 1951. N 2; Elorduy E. Inlujo de Fonseca en Suarez // Revista Portuguesa de Filosofia. 1955. N 11; Iturrios J. Fuentes de la Metafísica de Suárez // Pensamiento. 1948. N 4.*

⁷⁰ «*Institutionum Dialecticarum, libri VIII*» за первые 70 лет (1564–1625) переиздавались более 50 раз и были приняты в качестве учебного пособия в европейских странах, в Америке и даже на Дальнем Востоке (благодаря иезуитским миссиям). «Введение» («*Isagoge*») выдержало в 1591–1625 гг. 18 изданий.

⁷¹ *Ferreira G. J. Pedro da Fonseca: Sixteenth Century Portuguese Philosopher // International Philosophical Quarterly. 1966. Vol. 6. N 4. P. 633.*

⁷² Фонсека прекрасно знал как античную, так и схоластическую логику, о чем свидетельствуют ссылки и имена в именном указателе его труда.

⁷³ Фонсека ссылается на Аристотеля около 600 раз, в том числе делает более 450 ссылок на «Органон».

⁷⁴ *Ferreira G. J. Op. cit. P. 635. Nota 9.*

тя в основном Фонсека следует порядку изложения логики в комментируемом тексте, по многим вопросам он идет гораздо дальше, формулируя правила там, где Аристотель ограничивался примерами, и собирая в единое целое разрозненные суждения. Такой подход спустя несколько лет будет закреплен в «Ratio Studiorum»: «В важных вопросах (профессор философии) не будет отклоняться от Аристотеля, за исключением того, когда будет касаться доктрины, противоречащей тому, что единодушно принято в школах, или противоречащей истине»⁷⁵.

Наиболее важным произведением Фонсеки с точки зрения метафизики являются, напомним, его «Комментарии к книгам “Метафизики” Аристотеля Стагирита»⁷⁶, составляющие четыре тома in quarto.

Текст организован следующим образом. На протяжении всех четырех томов каждый разворот представляет собой билингву: слева на странице греческий текст, справа — латинский перевод. Текст Аристотеля дается по книгам и главам, по окончании каждой книги следует комментарий «посредством вопросов» (per modum quaestionis)⁷⁷.

В комментарии, который также выдержан в схоластическом духе, собственно и выражается философская мысль Фонсеки. Выявить ее не просто. Фонсека движется медленно, преодолевая путь от частного вопроса вначале, через изложение в нескольких разделах (sectio) всевозможных мнений, к собственным утверждениям. По ходу дела проясняются значения терминов и понятий, приводятся подтверждения и опровержения высказываний самого Фонсеки. При этом среди ссылок на авторитетные мнения почетное место занимает Фома Аквинский. Именно таким путем вырабатывается в самом начале «Комментариев» точка зрения на предмет метафизики, или первой философии. После того как последовательно рассмотрены и отвергнуты мнения о том, что предметом метафизики является Бог, единичные вещи-субстанции, бытие, выражаемое в категориях, Фонсека высказы-

⁷⁵Ibid. P. 634. Необходимо заметить, что в некоторых случаях отход Фонсеки, вместе со всей схоластической логикой, от Аристотеля не означает движения вперед. Так, Фонсека смешивает логику и диалектику. Это понятия, о которых у самого Аристотеля говорится не вполне четко. Однако появляется понимание диалектики как способа исследования, прокладывающего путь к началам мышления (см.: *Аристотель*. Тописка. Кн. 1. Гл. 3; гл. 18 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 351, 371).

⁷⁶*Fonseca P.* Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani... In *Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros: En 4 vols.* Coloniae, 1604.

⁷⁷Этой традиции изменяют лишь комментарии на 13-ю и 14-ю книги, которые Фонсека не успел завершить.

вает суждение о том, что первый и адекватный предмет этой высшей науки есть бытие, общее для Бога и творений⁷⁸.

Подобный строй мысли характерен для Фонсеки, когда он излагает более детально учение о бытии, аналогичности и однозначности бытия, о сущности и существовании, о формальном и объективном понятии бытия, о субстанции и акциденциях, о сущих разума и т. д.⁷⁹

Вернемся к вопросу о влиянии Фонсеки на Суареса и напомним, что первый том «Комментария» вышел в свет в 1577 г., когда Суарес работал над первой частью «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Это было ровно на 20 лет раньше, чем были опубликованы первым изданием «Метафизические рассуждения» самого Суареса. Напомним также, что влияние метафизического сочинения Фонсеки на «Рассуждения» признается исследователями несомненным. Но, на наш взгляд, важно уточнить, в чем именно проявлялось это влияние и какой характер оно имело⁸⁰.

Итак, Суарес вальядолидского периода (1576–1580) преподает богословие, усиленно работает над «Суммой» Аквината, оттачивая стиль и формируя метод изложения собственных концепций. Нужно сказать, что стремление дать новое прочтение томистской теологии, хотя и не встречало поддержки в среде «ординарных профессоров» в университетах, оказывалось близким по духу решениям Тридентского собора и настроению, царившему вокруг папского престола. Богословский фундамент, выстроенный в XIII столетии святым Фомой, нуждался в ремонте. Без замазывания трещин, замены пришедших в негодность фрагментов и удаления многовековых наслоений невозможно было думать о реконструкции всего «крепкого здания» церковного учения, включавшего, помимо богословия, философию, этику и право.

Работа, которую делал в те годы Суарес, была необходима и в педагогических целях. В те годы студенты университетов находились,

⁷⁸ *Fonseca P. Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani... In Libro IV.* — Само по себе утверждение о том, что бытие является адекватным предметом метафизики, выглядит вполне естественно. Но понимание бытия как некой общей природы для Бога и творений вызывает справедливые сомнения в ортодоксальной приверженности Фонсеки доктрине Фомы Аквинского.

⁷⁹ *Fonseca P. Op. cit.*

⁸⁰ Прямым свидетельством как влияния Фонсеки на Суареса, так и преемственности в философском творчестве двух крупнейших представителей второй схоластики, является индекс цитирования. «Метафизические рассуждения» Суареса содержат более 100 цитат из «Комментария» Фонсеки. Причем в основном это не формальные ссылки, призванные показать эрудицию автора или «верность» авторитету. Большинство их носят принципиальный и содержательный характер.

с одной стороны, перед необходимостью изучения «Суммы», которую Тридентский собор рекомендовал как наиболее полный компендиум христианской теологии, с другой стороны, сталкивались с банальной нехваткой книг, которые к тому же изобиловали типографскими ошибками и приходили в негодность за годы использования сменяющимися друг друга поколениями студентов. В этих условиях лектор часто оказывался посредником между мыслью Аквината и восприятием студента, и от качества работы профессора зависело многое.

Суарес, читавший, говоря современным языком, авторский курс теологии, старался не просто комментировать слова, но и развивать мысли Фомы, приспособлявая их к решению современных ему задач и подкрепляя ими собственные суждения. «Труд Фомы можно было бы назвать местом, от которого отталкивался Суарес, и в то же время надежным и твердым основанием, на которое он всегда мог встать для доказательства или проверки своих собственных тезисов»⁸¹.

Если говорить о положении Суареса в академических кругах Вальядолида, то его характеризовала подозрительность со стороны большого числа коллег-теологов и некоторых иерархов ордена. Проверившие его комиссии находили неудовлетворительным уровень чтения лекций; Суарес отвечал, что упреки не имеют оснований, поскольку сводятся к констатации простого факта: его курс отличается от того, что читают другие профессора, его методы работы со студентами необычны. Живой стиль, свежие мысли, оригинальные комментарии — все это далеко выходило за рамки общепринятого. Когда дело доходило до теоретических вопросов, он с легкостью доказывал, что его лекции не вступают в противоречие с принципами томизма. Если речь шла о самом преподавании, то Суарес пытался объяснить, что от традиции, когда занятия представляли собой медленную диктовку с последующим воспроизведением слово в слово усваиваемой доктрины, пора отказываться. Он выступал за большую свободу как для преподавателя, так и для студентов: орден, церковь, страна нуждались в людях не просто образованных, но и творчески мыслящих, способных к самостоятельным суждениям, оценкам и действиям.

Суарес стал предшественником нового типа профессоров теологии и философии. Он не стремился поразить студентов своей эрудицией, театрально произносимыми фразами, запутанными логическими построениями. В то же время он не стремился к искусственному возрождению сократического или подобных приемов. Суарес просто реали-

⁸¹ *Fichter J. H.* Op. cit. P. 78–79.

зовывал цель, которая должна быть у каждого успешного учителя, — вложить знания в умы студентов, почувствовать «обратную связь», убедиться в том, что учение понято, продумано, усвоено.

Отвечая на замечания, предъявленные ему при очередной проверке, Суарес направил генералу ордена письмо, в котором попросил об экспертизе его лекций и вновь выразил желание приехать в Рим, чтобы совершенствоваться в теологии там, где, по его мнению, были сосредоточены лучшие умы Общества Иисуса.

Ответ генерала Суаресу неизвестен, но так или иначе его лекции и методы их преподавания получили полную поддержку. Руководителям ордена в Вальядолиде было приказано оставить Суареса в покое, а сам он вскоре был вызван в Рим, чтобы продемонстрировать свое педагогическое мастерство в главной иезуитской школе — Григорианском университете. Последующие пять лет Суарес провел в «вечном городе» — центре католического мира.

В Риме Суарес был принят как талантливый преподаватель и многообещающий теолог. На его лекции в иезуитской коллегии приходил (отнюдь не в порядке надзора) сам понтифик. Полагают даже, что папа Григорий, основатель этого учебного заведения, которое и получило в его честь название Григорианского университета, доверил Суаресу чтение первой лекции по теологии при открытии коллегии⁸². Здесь же Суарес получил поддержку нового генерала Общества Клавудио Аквавивы, стремившегося к расширению влияния ордена и видевшего залог успеха его деятельности в развитии образования.

Римская коллегия на глазах превращалась в ведущий методический центр иезуитской педагогики. Здесь обучались немногим более сотни студентов, отобранных из разных провинций ордена. Вместе с целым рядом молодых, но уже известных профессоров, лекции им — и весьма успешно — читал и Суарес⁸³. При этом он основывался не только на текстах Фомы, но и анализировал многие другие источники, в том числе более поздние, а также современных ему авторов.

Невозможно обойти вопрос об участии Суареса в работе над «*Ratio Studiorum*». Суарес был одним из тех, кто создавал педагогическую систему иезуитов, отстаивая на практике новые методы преподавания. В Риме он участвовал в дискуссиях по поводу содержания пробного,

⁸² *De Scorraille R. Op. cit. P. 171–172.*

⁸³ «Хронология жизни Суареса» свидетельствует, в частности, что в 1582–1583 гг. он читал курс «О благодати», что сделало его одним из участников полемики между иезуитами и доминиканцами о свободе воли и божественном предопределении.

предварительного варианта «Ratio», который должен был состоять из двух частей. Первая была призвана определить общие принципы преподавания теологии, с рассмотрением всех трудных и спорных моментов, во второй должны были содержаться подробные правила и инструкции по организации занятий гуманитарными науками, философией и теологией. Этот вариант вышел в свет в 1586 г. ограниченным тиражом и был разослан в некоторые (далеко не во все) учебные заведения ордена. В сопроводительном письме ректорам и профессорам предлагалось не просто перестроить учебный процесс по новым правилам, но и прислать в течение пяти-шести месяцев свои отзывы. Возвратившись в 1585 г. в Испанию, Суарес принял участие в апробации нового свода педагогических правил уже как профессор иезуитской коллегии в Алкале, где он получил должность лектора теологии. Вместе с коллегами он подготовил и отправил в Рим свои замечания и рекомендации. Одна из рекомендаций вновь обращала внимание на методiku преподавания теологии. Суарес (как и его единомышленник, отец Флоренсия, также подписавший это письмо) полагал, что главным критерием успешности обучения служит ясность изложения материала лектором и понимание его студентами, а не рабское следование текста студенческого конспекта словам профессора. Интересно, что во многом благодаря молодым профессорам, таким как Суарес, в полном и официальном варианте «Ratio», утвержденном в 1599 г.⁸⁴, смогли соединиться две, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. С одной стороны, вся система образования (и вся школьно-университетская жизнь) была унифицирована и кодифицирована⁸⁵; с другой стороны, преподавателю предоставлялась предельная свобода в педагогической работе.

В нашу задачу не входит полное и подробное описание жизни Франсиско Суареса (тем более, эта работа уже выполнена весьма скрупулезно); речь идет о портрете *философа*, поэтому мы вправе прямо перейти к наиболее важной для нас теме — обращению Суареса к философии как таковой и формированию собственной метафизической системы. Это происходит в наиболее спокойный и плодотворный период в жизни Суареса (1593–1597), который он проводит в Саламанке.

Суарес был счастлив в городе, который стал для него родным за время учебы и где его любили и почитали. Не было никакого срав-

⁸⁴Это была третья редакция, которой предшествовал вариант 1591 г., также разосланный Аквавивой по коллегиям и обсужденный профессорами.

⁸⁵Специальными инструкциями регламентировалось все, от поведения на занятиях и на отдыхе до тонкости приготовления различных блюд.

нения с предшествующими восьмью годами в Алкале, где Суарес, занимая первую кафедру теологии, не только был вовлечен в богословские и педагогические споры, но и вынужден был участвовать в интригах, поскольку эти «прелести общественной жизни», главным образом, разворачивались вокруг него и по его поводу.

Начнем с того, что переезд из Рима в Алкалу в 1585 г. имел вынужденный характер. В Риме у Суареса (который с детства обладал слабым здоровьем) обнаружилась болезнь легких. В архивах ордена сохранился медицинский документ, датированный 1584 г., где о Суаресе говорится как о болезненном человеке, испытывающим мучительные боли в груди («*laborat dolore pectoris*»)⁸⁶. Судя по всему, болезнь впервые дала о себе знать еще во время напряженной работы в Сеговии. В Риме усилению болезни немало способствовал влажный климат (город, как известно, расположен на берегах Тибра, в трех десятках километров от морского побережья). Суаресу, во-первых, было предписано уменьшение нагрузки: ему посоветовали сосредоточиться на чем-нибудь одном, а не взваливать на себя непосильную ношу и преподавателя, и писателя одновременно. Во-вторых, стало ясно, что для выздоровления ему необходим сухой воздух испанского плоскогорья.

Для замещения должности профессора теологии был вызван соотечественник Суареса Габриэль Васкес — талантливый проповедник и преподаватель, читавший теологию в иезуитской коллегии Алкалы. Суаресу же было предложено отправиться в Алкалу и занять там место Васкеса.

Мы уже говорили о педагогической и методической работе, которую вел Суарес в Алкале. Его активность не нравилась многим, но серьезные неприятности начались, когда в 1591 г. из Италии возвратился Васкес. Несмотря на то что генерал Аквавива распорядился подготовкой богословских трудов заняться Васкесу, а за Суаресом оставить преподавание теологии, большинство профессоров и студентов желали видеть за кафедрой именно Васкеса.

Значительная часть жизни Васкеса (Gabriel Vázquez, или Vásquez, 1549–1604) была связана с Алкалой. Там он закончил коллегию свободных искусств (1571), вступил в Общество Иисуса (1569), изучал теологию (1571–1572) и одновременно вел занятия по философии (читая курс по аристотелевским книгам «О душе»). В последующие годы Васкес получил известность, преподавая этику и теологию в иезу-

⁸⁶ Fichter J.H. Op. cit. P. 128.

итских коллегиях Оканьи (1575–1577), Мадрида (1577–1580) и вновь в Алкале (1580–1585). Возвращение Васкеса из Рима в 1591 г. было триумфальным. Он был популярен; его хорошо знали; яркий, афористичный стиль его лекций приводил публику в восторг⁸⁷. Васкес смотрелся более выигрышно на фоне Суареса, который не был создан для страстных проповедей при большом стечении народа. В общем, все это, а также некоторые черты характера Васкеса создали вокруг Суареса весьма напряженную и нервную обстановку.

Васкес выполнил волю генерала и занялся приведением в порядок собственных трудов по теологии и философии, но при этом ему ничто не мешало поддерживать усилия преподавателей и студентов, которые требовали его возвращения на кафедру. Спустя год после вынужденного сосуществования двух известных теологов-иезуитов в одной коллегии отец инспектор пожаловался Аквавиве, что мир и покой в Алкале утрачены и что это, по всей видимости, лишь начало больших неприятностей.

Что касается Суареса, то атмосфера нападков, интриг, в которой, судя по всему, неплохо чувствовал себя Васкес, его не привлекала и не устраивала. Это была борьба за место, а не за идею, поэтому Суарес сам написал письмо генералу с просьбой подобрать ему другое место, дав тем самым «удовлетворение местным патриархам». «Если Ваше высокопреподобие наградит их тем, кого так желают, — говорилось в письме Аквавиве, — их счастье будет огромным»⁸⁸. Однако еще до того, как генерал принял свое решение, вопрос о замещении кафедры теологии приобрел иной характер: у Суареса резко обострилась болезнь легких, и он вынужден был оставить преподавание.

⁸⁷ *Abellán J.L.* Op. cit. P. 580–583; см. также: *Lapierre M.J.* The Noethical Theory of Gabriel Vasquez, Jesuit Philosopher and Theologian (1549–1604). Lewiston; Queenston; Lampeter, 1999; *Шмонин Д.В.* О философии иезуитов, или «Три крупицы золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141–152. — Нужно заметить, что Васкес известен своими двухтомными комментариями к «Сумме теологии». Комментарии, увидевшие свет позднее, в 1595 и 1599 г., выдержаны в традиционном стиле, в них описываются мнения Фомы, даются противоположные толкования этих мнений, высказываются и доказываются собственные, опровергаются чужие точки зрения, все это завершается тщательно отточенными формулировками выводов. Кроме того, уже после смерти Васкеса были опубликованы его морально-теологические и метафизические произведения, в которых излагаются «классические» для схоластики вопросы о понятии бытия, о сущности и существовании, о проблеме души и тела, о познавательных способностях человека, о свободе воли и божественном предопределении, о характере естественного закона и т. д.

⁸⁸ Отрывок из письма Суареса, как и некоторые моменты «внутренней борьбы» в коллегии, приводит Джозеф Фичтер: *Fichter J. H.* Op. cit. P. 168–169.

Последовавшее вскоре разрешение отправиться в Саламанку, чтобы не преподавать, но «лишь» писать труды по теологии, стало для Суареса настоящим подарком. Он устал и от напряженной аудиторной работы, и от «подковерной» академической борьбы, и от споров на методические темы, и (об этом мы еще не упоминали) от трудностей, связанных с публикацией собственных теологических сочинений.

Нужно сказать, что в период своей жизни в Алкале Суарес впервые публикует свои произведения — теологические трактаты «О воплощении» («De incarnatione», 1590) и «О чудесах жизни Христа» («De misteriis vitae Christi», 1592). Этому предшествовала непростая подготовительная работа.

Во-первых, дело было в самом авторе, точнее, в его невероятной требовательности к собственному тексту. Заметим, что в 1590 г. Суаресу исполнилось 42 года, возраст не столь уж молодой для первой публикации. Он, по его собственным словам, на протяжении значительного времени серьезно сомневался, следует ли печатать текст лекций, которые предназначались для устного чтения студентам. Более того, он опасался, что на фоне «ученых людей, которые говорили или писали» на эту богословскую тему, его работа может показаться слабой и недостаточной, а недруги, не желающие простить даже крохотной ошибки или недочета, набросятся на нее с яростной критикой⁸⁹. Поддерживаемый друзьями, уверявшими его в несомненной пользе издания, особенно для студентов-богословов, Суарес, наконец, принял положительное решение.

Во-вторых, решившись на публикацию, Суарес столкнулся с техническими проблемами. Крайне трудно было найти необходимые для набора и печатания книги типографские материалы. Еще более сложным оказался поиск издателей, готовых и способных к весьма сложной, кропотливой работе⁹⁰. Страна находилась в глубокой депрессии после гибели «непобедимой армады» (1588). Дело заключалось не только в катастрофическом состоянии финансов, но и в тяжелейшем моральном унижении, которое испытывали подданные его католического величества Филиппа II. Над Испанией, казалось, опустились сумерки, в которых вряд ли еще угадывался грядущий закат могущественной империи.

В-третьих, в соответствии с порядком, заведенным еще при Лойоле, труды иезуитов, предназначенные к опубликованию, обязаны были пройти не только королевскую, но и внутреннюю цензуру. Более

⁸⁹ Fichter J.H. Op. cit. P. 150.

⁹⁰ Ibid. P. 149.

точно указание на прямой запрет издавать что-либо без одобрения генерала ордена содержалось в «Конституциях» Общества. На практике цензура осуществлялась провинциалами, точнее, специальными комиссиями, состоявшими из нескольких прелатов, имевших докторские степени. Первый трактат Суареса (с учетом значительного числа профессоров, которые не скрывали своего недоброжелательного отношения к самостоятельным и глубоким лекциям их коллеги) было решено подвергнуть цензуре непосредственно в Риме. Генерал Аквавива, прочитав рукопись, высоко оценил ее, заметив, что трактат ни в коей мере не уронит репутацию Суареса как блестящего лектора⁹¹. Решение было принято в декабре 1588 г., но книга увидела свет лишь полтора года спустя.

Трактат о воплощении Христа вызвал, как и предполагал Суарес, множество критических откликов. Не меньшим, однако, оказалось и число сторонников, ожидавших продолжения (трактат «О чудесах жизни Христа», вышедший двумя годами позднее, по существу и являлся дополнением к трактату «О воплощении»), а также требовавших переиздания, которое последовало в 1595 г.

Для нас важно, что Суарес в своих первых теологических произведениях успешно применяет схоластические приемы аргументации, апеллирующие к разуму и рациональным объяснениям даже там, где прежде обходились без них. Благодаря этому трактаты оказались полезными не только студентам, но и проповедникам, более уверенно и доказательно объяснявшим прихожанам суть таинств и библейских сюжетов. Даже Васкес, который, как мы знаем, весьма критически воспринимал Суареса, отдавал ему должное, заявив, что тот «сослужил выдающуюся службу священной науке, когда использовал схоластический метод и подчинил строгой теологической критике все вопросы, относящиеся к жизни и славе пресвятой девы Марии. . .»⁹².

Что же касается Саламанки, то *alma mater* встретила Суареса почти королевскими почестями. Профессора и студенты ожидали его у городских ворот и составили торжественную процессию; ему предо-

⁹¹*Ibid.* P. 150. — В дальнейшем Аквавива внимательно следил за литературными трудами Суареса и неоднократно справлялся у кастильского провинциала об ожидаемых «новинках». Это было особенно важным, поскольку число пишущих среди иезуитов чрезмерно возросло, и в Риме были склонны скорее ограничивать, чем поощрять появление новых имен и трактатов. Исключение делалось для Суареса и Васкеса; от этой «политики сдерживания» пострадал даже такой выдающийся иезуит, как Луис де Молина, с невероятным трудом пробиравшийся сквозь цензурные комиссии.

⁹²*Fichter J. H.* Op. cit. P. 155.

ставили все необходимое для работы; но главное, его теперь окружали друзья, а не оппоненты, готовые наброситься на каждое слово, сказанное или написанное им. Это была его мечта: уйти от излишней публичности, получить собственный кабинет, где хватило бы места для рукописей и книг. Горячий прием и восторженные ожидания произвели сильное впечатление на Суареса; он, вопреки нездоровью и собственным планам, не мог отказать аудитории и решился на чтение лекций в 1593/94 учебном году. Но, начиная со следующего года, он полностью отдается литературному труду, и результаты следуют незамедлительно. Уже в 1595 г. в свет выходит второе, исправленное, дополненное (и, добавим, ожидаемое читателями) издание трактата «О воплощении». Почти в то же время Суарес публикует в одной книге «De sacramentis» (1595) три новых трактата, посвященных таинствам крещения, конфирмации и причащения⁹³. Эти труды последовательно продолжают два прежних комментария к третьей части «Суммы теологии» Аквината, работу над которыми Суарес будет продолжать долгие годы, а издание этих богословских сочинений затянется до 50-х годов XVII в., когда самого автора уже не будет в живых.

В эти же годы у Суареса появляется настойчивый интерес к метафизике. О том, почему на первый план выходит написание большого труда, в котором давался бы очерк всей философии, лучше всего говорит сам автор: «Поскольку невозможно стать хорошим теологом, не овладев сначала твердыми основаниями метафизики, я всегда полагал важным, прежде чем писать богословские комментарии (часть из которых увидела свет, другую же часть я стараюсь как можно скорее, с Божьей помощью, завершить), выполнить труд, который теперь, христианский читатель, передаю тебе в руки. . . »⁹⁴.

Суарес прямо говорит о том, что в его голове уже давно созрело убеждение в необходимости знания метафизики всякому, кто задумается об изучении теологии. Поэтому сразу, как только он отправил в типографию комментарии к «Сумме», о которых мы упоминали, его взгляд обратился к аристотелевской «Метафизике» — неисчерпаемому для схоластики философскому источнику. Суарес видит перед собой важную задачу: предоставить или, точнее, вернуть (это его

⁹³ Doyle J.P. Suárez on the truth of the proposition «This is my body» // The Modern Schoolman. 2000. Vol. 77. P. 145–163.

⁹⁴ Suarez F. Disputationes Metaphysicae. Ad lectorem. — Этот фрагмент есть в русском переводе, выполненном М. Р. Бургете: Суарес Ф. Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1-й раздел первого рассуждения «О природе первой философии или метафизики» // Историко-философский ежегодник-87. М., 1987. С. 218–242.

собственное выражение) метафизической науке ее почетное место в человеческом познании. Разумеется, речь идет о христианской философии, которую принято было называть естественной теологией; в связи с этим остается неизблемой ее цель — интеллектуальная поддержка теологии откровения.

Другими словами, теология как знание или слово о Боге должна опираться на истины человеческого разума, познанные в естественном свете, т. е. постигнутые рациональным, логическим путем. Бог есть бытие в его наивысшем смысле, поэтому мы не можем и не должны отказываться от максимально полного его познания, ограничивая себя лишь истинами откровения. Тем более, что за границами такого познания остается созданный Богом мир. Из всех наук о Боге и мире наиболее значимой оказывается метафизика (естественная теология), которую также называют первой философией. Добавим, что и само рациональное познание заслуживает того, чтобы стать предметом исследования.

Метафизика (а не физика или этика) становится первой наукой, поскольку она ближе всех других дисциплин подходит к познанию божественных вещей, а также потому, что объясняет и утверждает рациональные основания, поддерживающие любую науку. Метафизические вопросы, замечает Суарес, настолько тесно переплетаются с вопросами теологии, что трудно отделить их друг от друга. Но еще сложнее рассматривать их вместе, смешивая возвышенное с земным, божественное с человеческим. Вот почему, по мнению Суареса, следовало бы создать специальный труд по философии, «... расположив в нем все метафизические рассуждения в соответствии с таким методом, который наиболее подходил бы для понимания и скорейшего познания как данных рассуждений, так и мудрости откровения»⁹⁵.

«Метафизические рассуждения» («Disputationes metaphysicae») — а именно так назвал Суарес свой главный философский труд — сложились на основе «философских заметок по богословским вопросам»⁹⁶ и материалов курса, читавшегося им в 70-е годы в Сеговии. Полное название этого произведения выглядит так: «Метафизические рассуждения, в которых упорядоченно передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля»⁹⁷. Первое издание увидело свет в са-

⁹⁵ Suarez F. Op. cit. Prooemium; Суарес Ф. Указ соч. С. 221.

⁹⁶ Ibid; Там же. С. 220.

⁹⁷ «Metaphysicarum Disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate dis-

ламанкской типографии братьев Рено в 1597 г. Обратим внимание лишь на некоторые черты этого произведения, характеризующие его автора.

Итак, «Метафизические рассуждения» задуманы и выполнены как комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Тем не менее (и мы совершенно согласны с многочисленными исследователями, писавшими об этом) «... Суарес не подчиняется порядку аристотелевских книг и отказывается от традиционной формы комментария. Он впервые вплотную подходит к изложению вопросов, упорядоченных в виде систематического трактата, открывая серию *философских курсов*⁹⁸, которые после него получают распространение в последующие столетия. «Disputationes metaphysicae» представляют собой самостоятельные трактаты, каждый из них — с различными разделами и подразделами»⁹⁹.

Суарес воспринимает метафизику как ядро философии, со сложившейся в Средние века прочной структурой, внутренней логикой, методами исследования, законами жанра, стилистическими правилами и системой категорий.

Изучение того, как изменялся — от мыслителя к мыслителю, от века к веку — подход к вопросу о роли метафизики для богословия (и, более широко, для религии¹⁰⁰), выходит за рамки нашей работы. Для нас важно, что Суарес, чьи сочинения пронизаны религиозным духом, уже в самом начале «Метафизических рассуждений» говорит о потребности, которую испытывает теология «в человеческих размышлениях»: без метафизики неизбежно поколеблется знание истин откровения¹⁰¹. Заметим, что даже одно это высказывание позволяет судить о Суаресе (при том, повторим, что он остается последовательным католиком и богословом) как о самостоятельной величине в философии. Как это было с ним и в богословских спорах, и в педагогических дискуссиях Суарес мыслит оригинально и независимо,

putantur». В названии говорится о *двенадцати книгах*, поскольку Суарес видит логическое завершение «Метафизики» в учении о перводвигателе, полагая книги 13 и 14 позднейшими вставками, которые к тому же изобилуют повторами.

⁹⁸ Имеется в виду, что Суарес отходит от традиционных средневековых комментариев, сумм, тезисов и вопросов, осваивая новый для философии жанр систематического произведения (*cursus philosophicus*) на определенную тему с четкой внутренней структурой и разделенного на связанные между собой трактаты.

⁹⁹ Fraile G. Historia de la filosofia española. Madrid, 1971. P. 365.

¹⁰⁰ По замечанию А. Н. Уайтхеда, каждое значительное религиозное движение («...от Фомы — к Лютеру, Кальвину, Суаресу, от Суареса — к Лейбницу и Локку») сопровождалось «стремлением найти для него высшее разумное оправдание». См.: Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 418.

¹⁰¹ Suarez F. Op. cit. Prooemium; Suarez Ф. Указ соч. С. 221.

уважая авторитеты, но соглашаясь с ними лишь тогда, когда это не идет вразрез с его собственным учением¹⁰².

Обратимся к сюжету, который добавит еще один штрих к портрету Суареса.

В Саламанке весной 1596 г. философ продолжал кропотливую работу — редакцию своих «Метафизических рассуждений». Целые дни он проводил в кабинете, за столом, заваленным собственными рукописями и книгами, по которым ему приходилось сверять многочисленные цитаты и сноски. В один из таких дней в кабинет вошел отец ректор и, держа в руках внушительного вида бумагу, воскликнул¹⁰³:

— Отец мой! Письмо короля, нашего государя!

— Нашего короля, дона Фелипе? Мне? — с волнением переспросил Суарес.

— Мне его переслал отец инспектор. Прочитайте письмо, отец, и вы все поймете¹⁰⁴.

В письме, о котором идет речь, Филипп объявлял инспектору коллегий ордена иезуитов отцу Гарсиа де Аларкону свое настоятельное желание видеть профессором освободившейся «первой кафедры теологии» в Университете Коимбры лучшего представителя Общества — отца Франсиско Суареса¹⁰⁵.

¹⁰²Можно сравнить суждения Суареса о роли философии с соответствующими суждениями двух наиболее крупных фигур средневековой мысли — Фомы Аквината и Дунса Скота. Так, согласно Фоме Аквинскому, право на существование имеют только самые необходимые рациональные доказательства; злоупотребление ими ведет лишь к оперированию с диалектическими вероятностями, а не с истинами (см.: Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 38–40). Необходимо отказаться от излишних рассуждений, чтобы «... католическая вера не казалась лишенной оснований, а являлась проистекающей из глубоких учений Божьих» (Там же. С. 37). В еще большей степени сужал сферу рационального познания Иоанн Дунс Скот (Там же. С. 41).

¹⁰³Так описывает этот момент испанский писатель, публицист Адро Хавьер, автор научно-популярной биографии Суареса (*Xavier A. Francisco Suárez en la España de su erosa*. P. 241–285).

¹⁰⁴Мы не можем быть уверенными в достоверности слов, произнесенных в ту минуту отцом ректором и отцом Суаресом (*Ibid.* P. 241), однако письмо, а точнее, письма короля Филиппа II по поводу Суареса существовали, и их текст сохранился.

¹⁰⁵Филипп писал, что «первая кафедра» теологического факультета в университете Коимбры свободна, и в этом месте невозможно найти человека, который смог бы занять ее. Полный текст письма см: *Descamps A. I., S. J. Vida del venerable Padre Francisco Suarez, de la Compacía de Jesùs: En 2 partes. Perpiñan, 1671–1672. Parte 2. Cap. 9.*

Здесь следует сделать небольшое отступление, объясняющее некоторую странность ситуации.

Биографы Суареса сходятся во мнении, что инициатором назначения Суареса на должность профессора главной теологической кафедры ведущего университета Португалии (которая в тот момент, напомним, была частью испанского государства) был сам король, прекрасно разбиравшийся в религиозных делах своей страны и вникавший даже в частные университетские проблемы. Как свидетельствует историческая литература, Филипп II, причем не только в последние годы своей жизни, старался сделать как можно больше для развития образования. Он открывал коллегии и университеты в Испании, выделял значительные суммы на обучение английских и ирландских студентов-католиков в различных странах Европы. При этом особое внимание король обращал на иезуитские школы и университеты, поскольку видел в членах Общества Иисуса своих единомышленников, стремившихся к возрождению католической учености, а значит, интеллектуальной мощи римской церкви.

Коимбрский университет был в то время, наряду с университетом в Саламанке, одним из самых важных учебных заведений на Пиренейском полуострове. При нем имелась иезуитская коллегия свободных искусств, но сам университет сохранял свои привилегии королевского, т. е. нецерковного, учреждения. В течение нескольких десятилетий «первую кафедру теологии» там занимали профессора-доминиканцы. И вот, когда по выходе в отставку пожилого доминиканца Антонио де Санто Доминго, место ведущего лектора теологии освободилось, Филипп решил назначить туда иезуита, причем именно Суареса.

Университет, не имея возможности сохранить «доминиканскую династию» теологов, попытался самостоятельно выбрать ей преемника. Профессора теологического факультета всерьез подумывали о Луисе де Молине. Испанец по происхождению, Молина большую часть своей жизни провел в Португалии, учился, а затем и преподавал в Коимбре и Эворе. Он был хорошо известен и популярен. И хотя в упоминавшейся нами полемике «De auxiliis» Молина резко критиковал доминиканцев во главе с Доминго Баньесом¹⁰⁶, мнение профессоров теологического факультета в выборе между Молиной и Суаресом не было единым¹⁰⁷. В любом случае достаточно трудно установить

¹⁰⁶ См.: Шмонин Д. В. Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли // Verbum. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 39–51.

¹⁰⁷ Fichter J. H. Op. cit. P. 204.

истинные мотивы и предпочтения коимбрских докторов. Важно другое: вряд ли этот выбор осуществлялся без влияния короля, а Филипп лучше знал Суареса и как потомка славного рода, чьи предки добросовестно служили кастильским королям, и как превосходного теолога, и как человека, способного высказать мудрую мысль и подать толковый совет¹⁰⁸.

Суарес попытался отказаться от предложенной ему должности. Он попросил иерархов ордена почтительно довести до Филиппа, что он не хотел бы прерывать свою писательскую работу, что в Коимбре нет хорошей типографии и он не сможет печатать там свои труды, что почтенный университет в состоянии заместить освободившуюся кафедру, а если королю угодно видеть на этом посту иезуита, то есть Луис де Молина, прекрасный проповедник и полемист, который к тому же желал бы получить вакантное место.

Ответ последовал очень быстро¹⁰⁹, и в нем чувствовалась решимость монарха довести начатое им дело до конца. Филипп сообщал отцу инспектору (через которого шла переписка), что он будет «*признателен*», если тот сослужит своему королю небольшую службу, а именно: немедленно отправит Суареса в Коимбрский университет.

Суарес оставил свои труды и отправился в путь, но не в Коимбру, а в Толедо, где в тот момент находился королевский двор. С одной стороны, он не мог ослушаться короля, с другой — ему казалось, что карьера профессора со всеми ее «плюсами» и «минусами» для него завершилась. Философ был уверен в том, что наилучшим для него было бы сосредоточиться на писательской деятельности. Слабое здоровье не давало ему надежды на успешное совмещение чтения лекций и написания книг. Суарес полагал, что, если ему удастся получить аудиенцию его величества, он сумеет убедить короля в нецелесообразности задуманного им назначения. Суарес был принят и заслушан королем. Более того, Филипп согласился — хотя это и шло вразрез с его собственными планами — с доводами философа и позволил ему вернуться в Саламанку, пожелав божьего благословения его теологическим трудам.

Но, к сожалению, ситуации не суждено было разрешиться удачным для Суареса образом. Король так и не назначил на пустующую

¹⁰⁸Известно, что Филипп через своих посланцев в разное время несколько раз интересовался мнением Суареса по религиозным, а может быть, и по политическим вопросам.

¹⁰⁹В самом деле, временной зазор между королевскими посланиями очень мал: первое письмо было подписано Филиппом 13 мая, а второе — 27 мая 1596 г.

кафедру Молину, поскольку тот казался ему слишком вовлеченным в богословские споры, и повелел временно вернуться на этот пост престарелому профессору Доминго. Тот вновь было начал читать теологию, но внезапно умер в конце 1596 г. Зная это, Суарес не должен был очень удивиться, когда получил в феврале следующего года копию третьего королевского письма, предписывающего ему отбыть в Коимбру для чтения лекций. По мнению Филиппа, никто более ни в Португалии, ни в Испании, ни среди доминиканцев, ни среди иезуитов не подходил на эту роль в Коимбском университете.

Заметим, что король в письме давал понять, что помнит все возражения, приводимые Суаресом во время их встречи. Поскольку речь шла о здоровье, то он предлагал Суаресу выбрать наиболее удобные часы занятий и не читать никаких других курсов, кроме теологии. Это предложение, однако, не могло быть принято Суаресом. Дело в том, что по традиции лектор «первой кафедры теологии» обязан был ежедневно читать *первую утреннюю* лекцию, начинавшуюся в 6.30 летом и в 7.30 зимой. Ведь смысл ее и состоял в том, что наиболее опытный и умудренный профессор задавал определенный тон всему учебному дню в университете, а также демонстрировал уровень, которому должны были следовать остальные профессора. Было бы против правил и здравого смысла носить титул «первого», уступая первую лекцию другому преподавателю.

Понимая, что дальнейшие дискуссии невозможны, Суарес постарался как можно дольше затянуть отъезд, углубившись в работу над своей метафизикой, но полностью подготовить «Метафизические рассуждения» к печати не смог. 28 марта 1597 г. король написал четвертое (!) письмо, в котором просил «...передать отцу Суаресу благодарности, которые тот полностью заслужил, и сказать ему, чтобы тот незамедлительно отправлялся в Коимбру, не дожидаясь выхода в свет его трудов». «Он легко найдет кого-нибудь, — продолжал Филипп, — в коллегии в Саламанке, кто смог бы доделать эту работу для него»¹¹⁰.

Это было прямое указание короля, поэтому Суарес, взяв с собой самое необходимое, отправился в Португалию, где, однако, у него возникли некоторые трудности. Во-первых, почти на месяц его задержал португальский провинциал ордена, удивившийся тому, что столь известный профессор не имеет степени доктора теологии. В самом деле, за все предшествующие годы Суарес ни разу никого не просил о присуждении ему докторской степени, хотя выдержал не одну публичную

¹¹⁰ Fichter J.H. Op. cit. P. 209.

защиту (достаточно вспомнить его выступление в Римской коллегии в присутствии папы, которое, кстати, так и называлось: *dissertatio* — изыскание). Его переводили с места на место, поручали преподавание различных курсов, не заботясь об отсутствии академических регалий; он получал почетные титулы от пап и благодарности от генералов ордена¹¹¹; его трактаты были необычайно популярны, но... португальский прелат был всерьез обеспокоен возможными трудностями, которые могли возникнуть в Коимбре у преподавателя без докторской степени¹¹². После раздумий провинциал своей властью (!) присудил Суаресу степень доктора теологии (по совокупности трудов — как сказали бы в наше время) и, дав несколько несущественных рекомендаций, отправил его в Коимбру.

Но это не облегчило Суаресу вступление в должность. Напомним, что Коимбрский университет имел статус светского учебного заведения. Поэтому степень, полученная Суаресом, с точки зрения университетского устава выглядела неубедительно. Его не допустили к преподаванию без официальной публичной защиты. В результате 49-летний профессор, испытывавший органическое неприятие бумажной волокиты, должен был отправиться в другой португальский город, Эвору, чтобы в местном университете защитить свое право именоваться доктором и получить кафедру, занять которую не особенно стремился. Защита (4 июня 1597 г.), на которой он выступил и как философ, и как богослов, прошла успешно, и Суарес достаточно равнодушно принял мантию¹¹³, которой другие добивались с пылом и трепетом.

Нужно сказать, что Коимбра довольно скоро оценила и приняла Суареса. Студенты девяти коллегий университета с восторгом и вниманием слушали его лекции; нередко в лекционном зале собиралась и городская публика. По воспоминаниям слушателей, Суарес излагал материал спокойно и уверенно, не пользуясь книгами и конспектами даже для того, чтобы привести цитату; говорил достаточно медленно, чтобы аудитория могла следовать его мысли. Студенты платили ему любовью и признательностью (его попросили стать духовным наставником молодых иезуитов в Коимбре), португальские коллеги — уважением. Несмотря на более насыщенное расписание, Суарес вновь, как и в Саламанке, погрузился в писательскую работу.

¹¹¹Suárez, Francisco // Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Madrid; Bilbao; Barcelona, 1926. Т. 57. P. 1415.

¹¹²Заметим, что докторская степень в то время в испанских и португальских университетах присуждалась довольно редко и ценилась весьма высоко.

¹¹³Fichter J. H. Op. cit. P. 210.

4.4. ЗАЩИТА ВЕРЫ

Дальнейшая жизнь Суареса внешне укладывается в несколько строк «Хронологии жизни...», составленной авторами юбилейного выпуска журнала «Расон и фе»¹¹⁴: со времени защиты докторской диссертации в июне 1597 г. и до ноября 1615 г., времени официально-го выхода в отставку в возрасте 67 лет, Суарес занимает должность профессора первой кафедры теологии Коимбрского университета. На самом деле, философ, помимо преподавания, интенсивно работает над своими сочинениями и выполняет множество «общественных» поручений ордена и церкви. Оставаясь профессором в Коимбре, Суарес неоднократно покидает ее пределы. Так, в июле 1603 г. он выезжает в Вальядолид и Мадрид; в 1604 г. предпринимает путешествие в Рим, откуда возвращается в январе 1606 г., но до октября живет в Лиссабоне. В 1609 г., во время процесса по делу св. Тересы де Хесус, Суарес пребывает в Мадриде; вообще его часто привлекают в качестве судьи, консультанта, эксперта к участию в различных слушаниях, дискуссиях, спорах.

Дальнейший (после выхода в свет «Метафизических рассуждений» в 1597 г.) порядок публикации Суаресом своих трудов выглядит следующим образом. В 1599 г. в Мадриде публикуется том «Малых теологических произведений». Остальные прижизненные издания выпускаются Суаресом в Коимбре: в 1602 г. — «О таинствах» (часть 2-я), в 1603 г. — «О наказаниях». В то время, когда в типографии шла работа над этими книгами, Суарес читал (в рамках все той же теологии) лекции по праву; материалы этого курса к 1612 г. оформились в обширный труд, сделавший Суаресу имя в философии права, «О законах и Боге-законодателе» (Коимбра, 1612). Помимо этого следует упомянуть и другие произведения, вышедшие из-под пера Суареса: «О Боге, едином и троичном» (1606), «О достоинстве и положении религии» (1608–1609), «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты» (1613).

Обратимся к философскому творчеству Суареса в этот поздний период его деятельности. Начать следует с «Малых теологических произведений»¹¹⁵, представляющих Суареса не просто как философа, но и как идеолога Контрреформации, участвующего в одной из самых известных морально-философских дискуссий конца XVI — нача-

¹¹⁴Cronología de la vida de Suárez // Razón y Fe. 1948. Núm. extraordinario. P. 14–15.

¹¹⁵Буквально название книги следовало бы перевести как «Различные небольшие теологические произведения» («Varia opuscula theologica»).

ла XVII в., — в полемике между иезуитами и доминиканцами о свободе воли человека и божественном предопределении.

Суарес поддержал доктрину Луиса де Молины, изложенную последним в труде «Согласие свободной воли с дарами благодати, божественным предзнанием, предведением, предопределением и осуждением». Дополнением к молинистской доктрине служит изложенная Суаресом в «Малых теологических произведениях» собственная трактовка божественного влияния на жизнь и поступки человека. Суарес считал, что благодать имеет характер, согласованный с индивидуальными способностями человека. Другими словами, Бог учитывает склонность характера, темперамент индивида, а также место, время и другие обстоятельства, определяющие ситуацию выбора¹¹⁶.

«Малые теологические произведения»¹¹⁷ состоят из шести трактатов, последовательно рассматривающих основные темы дискуссии:

- влияние Бога на действия сотворенных им вещей;
- знание его (Бога) о последних;
- благодать (Gratia) и действенная помощь (auxilium) Бога сотворенным сущим;
- собственная свобода Бога творить и знать все существующее и могущее существовать;
- проблема свободы воли и ответственности человека;
- рассуждения о божественной справедливости.

Наиболее значимым из шести произведений, вошедших в книгу¹¹⁸, считается «Сочинение о совместном действии и действенной помощи Бога» (третий по счету трактат)¹¹⁹. На наш взгляд, не меньший интерес представляет рассматриваемая Суаресом в четвертом трактате гносеологическая сторона проблемы, которую можно выразить в вопросе, предопределены ли будущие события, которые являются результатами выбора человека (и которые он воспринимает как случайные). Поэтому моральную доктрину, как мы помним, подкрепляет концепция среднего знания, которую принимали иезуиты, прежде все-

¹¹⁶Эта позиция вызвала критику Баньеса (представленную поначалу анонимно), так что Суаресу пришлось написать еще один небольшой «Богословский трактат» («Tractatus theologicus»), увидевший свет, однако, лишь после смерти Суареса, в 1655 г.

¹¹⁷См., например, издание, хранящееся в Российской национальной библиотеке: Francisci Suarez. . . Varia opuscula theologica. Moguntiae, 1600.

¹¹⁸Fichter J. H. Op. cit. P. 222.

¹¹⁹«Opusculum de concursu et efficaci auxilio Dei».

го Молина и Суарес¹²⁰, и стремились опровергнуть доминиканцы во главе с Баньесом.

Помимо «борьбы за свободу воли» Суаресу пришлось вступить в межконфессиональную полемику, получившую, прямо скажем, большой политический резонанс. Речь идет о споре между папой Павлом V и английским королем Яковом I. Яков, верный реформаторско-абсолютистской политике своих венценосных предшественников, издал эдикт, в котором утверждалась абсолютная власть короны в светских и духовных делах. В ответ папа направил британским католикам послание, разрешающее им не исполнять королевский эдикт. Одновременно кардинал Беллармино (иезуит и коллега Суареса по преподаванию в Григорианском университете) направил британскому архиепископу Джорджу Блеквеллу письмо, разъясняющее позицию Рима и критикующее шаги короля Якова. Король написал анонимную апологию своему эдикту; Беллармино ответил новым письмом, собственной апологией; все это приобрело характер широкой публичности. Участие Суареса в этих событиях заключалось в написании упоминавшегося нами выше трактата «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты».

В трактате, который состоит из шести книг, Суарес анализирует пункты расхождения между католиками и английскими протестантами, стремясь показать ошибочность доктрины последних. В 1-й книге прямо говорится о еретическом характере англиканства; во 2-й книге автор защищает католическую трактовку спорных пунктов¹²¹; 3-я книга посвящена обоснованию превосходства власти папы над светской властью монархов, 4-я — защите церковного иммунитета, 5-я отвечает на недружелюбные выпады британского короля в адрес папы (Яков объявил понтифика антихристом), а 6-я книга собственно и посвящена главному: в ней Суарес опровергает формулу Якова об абсолютной верности подданных короне и требует соблюдения прав английских католиков.

«Защита веры. . .» произвела сильное впечатление на короля Якова (который знал заранее от своих агентов в Испании, что Суарес пишет эту книгу, и получил ее сразу, как только она увидела свет). После заседания оксфордских экспертов книгу в Англии не только запретили, но и приговорили к аутодафе перед собором св. Павла в Лондоне.

¹²⁰Здесь мы приводим общую позицию, которую разделяли иезуиты.

¹²¹Суарес последовательно отстаивает дух и букву католических таинств, мессы, культа святых, образов, реликвий и т. п.

Вот как описал получение этого известия иезуитами в Коимбре литератор, тонкий ценитель иронии и тоже иезуит Бальтасар Грасиан¹²²: «Столь же святой, сколь остроумный, отец Себастьян де Баррадас из ордена Иисусова, услышав, что на лондонской площади сожгли назидательную, ученую, мудрую книгу отца Франсиско Суареса, который написал «Против короля Англии», обернулся к отцу Суаресу и утешил его стихом Овидия, обращенным к книге:

*Так, без хозяина в путь отправляешься, малый мой свиток,
В Град. . .*

находчиво приспособив его к случаю тем, что изменил последнее слово:

*Так, без хозяина в путь отправляешься, малый мой свиток,
В Огнь. . . ».*

Нам кажется, что сквозь напускную печаль на лице отца Баррадаса, выразившего сочувствие знаменитому собрату по ордену, светилась лукавая улыбка. «Малый свиток» — обширный 900-страничный полемический трактат Суареса достиг своей цели: об успехе свидетельствовало полученное из Лондона известие о сожжении книги. Кроме того, и это еще более приятно, трактат отправился в огненный путь *без хозяина*, который, указав королю Якову I на его ошибки, мог бы и сам вполне рассчитывать на *весьма горячий* прием в Британии. Однако отец Суарес был рядом и, вздохнув в ответ на утешение, возможно, принялся обдумывать очередной «вопрос» нового сочинения во славу святой матери церкви. . .

Оставляя иронию, отметим тот факт, что «Защита веры» была осуждена также и Парижским парламентом, в то время как в Италии и Испании получила высочайшие оценки. Именно в благодарность за этот трактат папа Павел V впервые назвал Суареса (причем сделал это в личном послании) *доктором превосходным и благочестивым*¹²³.

Собственно «теоретическую значимость» имеет, на наш взгляд, опровержение тезиса о непосредственном божественном происхождении власти светских монархов. Суарес выдвигает теорию утверждения светской власти на основе естественного права. Согласно этой теории, легитимация светской власти происходит по воле людей, благодаря человеческим учреждениям и зависит от конкретных исторических условий. Божественный характер власти «вообще» означает

¹²²См.: Грасиан Б. Остроумие, или искусство изощренного ума // Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977. С. 388–389.

¹²³«Doctor Eximius et Pius».

лишь то, что все виды права восходят к вечному закону, установленному творцом; монарх не вправе апеллировать к Богу, поскольку получил свою корону от людей и выполняет свои обязанности перед народом.

Из этого следует тезис о суверенитете народа, который может показаться парадоксальным, особенно если учесть, что он был высказан иезуитом в эпоху Контрреформации в абсолютистской Испании¹²⁴. На наш взгляд, речь идет о последовательной позиции, характерной для Суареса и свойственной другим крупным мыслителям-иезуитам конца XVI — начала XVII в., в которой фактически формулируются фундаментальные положения либерально-демократических концепций Нового времени¹²⁵.

Теория естественного права Суареса нашла свое полное выражение в главном философско-юридическом сочинении философа «О законах и о Боге-законодателе», опубликованном годом ранее (Коимбра, 1612)¹²⁶. Официальная церковь важнейшей заслугой Суареса в этой области считает преодоление антиномии таинства и права, которое создает новые возможности взаимных отношений между каноническим правом и другими формами права¹²⁷. Единство происхождения права было выражено Суаресом в формуле: «Право божественное, или же естественное, или же позитивное»¹²⁸.

Один из ключевых моментов в философии права Суареса состоит в согласованности системы законов, в основе которых лежит вечный божественный закон, который, по сути, представляет собой не что иное, как смысловое выражение принципа творения Богом мира¹²⁹.

¹²⁴Что касается Испании, то в силу уникального единства ее религиозно-политической структуры власть короля никогда не воспринималась как нечто противостоящее церкви; защита церкви означала защиту устоев католической империи; поэтому труд Суареса получил поддержку при дворе нового монарха Филиппа III.

¹²⁵Позволим себе напомнить нашу точку зрения по поводу общей направленности второй схоластики на осознание многообразия и динамичности сотворенного Богом мира, господства в нем индивидуальных вещей и индивидуальных отношений. В социальном и морально-правовом отношениях это означает приверженность Суареса и его коллег идеям, которые позднее будут названы либерально-демократическими (буржуазными) принципами.

¹²⁶*Suárez F. Tractatus de legibus. Edición crítica bilingue: En 8 vols / Corpus Hispanorum de pace. Madrid, 1971–1981.*

¹²⁷См.: *Джесроза Л. Каноническое право в католической церкви. М., 1996. С. 22–24.*

¹²⁸«*Ius divinum, sive naturale, sive positivum*». Эта формула впоследствии вошла в Кодекс канонического права (1917), в § 1 канона XXVII (см.: *Джесроза Л. Указ. соч. С. 24*).

¹²⁹Согласно Суаресу, человеческое гражданское право восходит к божественно-

Другими словами, вечный закон — это мысль творца о творении, имеющая назначение высшего законодательного акта для всего сотворенного мира, а естественный закон — попытка человека представить и выразить разумные основания мира, заложенные в человеческой природе¹³⁰. Естественный закон в общем выражает первые принципы морали.

Оставив глубинные основания юстиции (и как справедливости, и как правосудия) за Богом, Суарес сосредоточивается на роли человека в формировании общества и законов, полагая, что изначальное, *естественное* состояние людей может быть описано одним словом: свобода. Никто по природе своей не является слугой другого человека; однако стремление к лучшей жизни толкает человека на путь социализации. Первым этапом на этом пути является семья, вторым — общественное объединение, основанное на договорных отношениях (Суарес использует два слова: *pactus* и *consensus*) между равными людьми. Это «первый договор» — необходимый «промежуточный» этап, который завершается осознанием невозможности всем и на равных правах постоянно регулировать жизнь общества. После этого на сцене появляется фигура правителя, которому общество делегирует власть, заключая с ним «второй договор»¹³¹.

Схема выглядит достаточно просто и эффектно. Бог является источником власти, народ — ее субъектом, а монарх (монархия, по Суаресу, есть наиболее справедливая и разумная форма правления) обязан обеспечить твердую власть при соблюдении условий договора, т. е. — прав людей¹³².

му естественному праву, в то время как каноническое право непосредственно происходит от божественного позитивного права. Это означало, во-первых, прямую зависимость человеческого гражданского права от права естественного и, во-вторых, приоритет церковных законодателей над законодателями светскими. Схему зависимости законов друг от друга («правовую лестницу») см. в цитировавшемся нами очерке Х. Л. Абеляна (*Abellán J.L. Op. cit. P. 624*).

¹³⁰Что же касается человеческих законов (гражданских или канонических), то, по мнению Суареса, это вполне рукотворные и, следовательно, изменяемые нормы. Вообще закон — абстракция, результат деятельности человеческого разума, поэтому и действие законов должно ограничиваться сферой разума человека.

¹³¹Суарес выделяет несколько способов заключения такого политического договора: свободные выборы, общественное согласие, наследование, дарение, война и т. д. (*Ibid. P. 627*).

¹³²При перерождении монархии (если монарх превращается в несправедливого тирана) общественный договор теряет силу, а власть — легитимность. Таким образом, оправдывается неповиновение народа правителю при четко оговоренных условиях: правитель нарушает условия договора или неспособен к сохранению договора.

«О законах» и «Защита веры...» являются последними произведениями Суареса, которые увидели свет при его жизни. Сказанное не означает, однако, что после 1613 г. он отошел от писательских и преподавательских дел, хотя, как свидетельствует «Хронология жизни», в годы его работы над этими книгами в аудитории его замещали другие теологи. В 1613–1614 гг. Суарес читает курс «О вере», а в следующем учебном году «О неверии и ересях». В ноябре 1615 г. *превосходный доктор* покидает кафедру, получив скромную, но вполне достаточную пенсию. Он выходит в отставку как профессор, но работает над рукописями, которые требуют обработки и подготовки к печати.

Последней такой рукописью стали «Комментарии на книги Аристотеля “О душе”». Материалы, представлявшие собой комментарии на корпус аристотелевских сочинений о природе, включая книги «Физики» и «О душе», оставались незавершенными и неизданными в течение всей жизни Суареса.

Примерно за год до смерти Суарес начал переработку рукописи, стремясь превратить ее в законченное систематическое произведение, подобное «Метафизическим рассуждениям». Серьезность, с которой Суарес отнесся к этой работе, понятна: «Комментарии на книги “О душе”» должны были стать основанием его философско-теологической системы.

Суарес предполагал, не внося принципиальных изменений в текст, уточнить его содержание и структуру. Первоначальная структура была традиционной: текст делился на рассуждения, рассуждения — на вопросы, вопросы — на пункты. «Комментарии на книги “О душе”» включали четырнадцать рассуждений. Суарес предполагал заменить рассуждения книгами, а вопросы главами, что, с одной стороны, более соответствовало структуре произведения, которому были посвящены комментарии, т. е. аристотелевскому трактату «О душе», а с другой стороны, видимо, казалось Суаресу более современным. Не следует, на наш взгляд, говорить о прямом воздействии некоего «духа нового времени», или «новых веяний в философской литературе» на пожилого профессора-иезуита (хотя, как известно, иезуиты очень чутко относились ко всему новому). Очевидно, однако, что Суарес видел свою задачу в определенной «адаптации» текста, в его приближении к читателю первой четверти XVII в. Одновременно он стремился придать заверченный вид учению, которое, как мы заметили выше, должно было стать основополагающим для всей его системы.

Философ отдавал себе отчет в трудности этой работы, а также в том, что ему вряд ли удастся выполнить намеченное полностью:

«Я вижу, что уже слишком стар, — писал Суарес в январе 1617 г. в Рим генералу ордена, — чтобы иметь возможность закончить труды, которые начал, и оставить завершённой философию, которая согласовывалась бы с моей теологией»¹³³.

Биографы отмечают, что в последний год своей жизни превосходный доктор старался посвящать все свое время двум главным делам: молитве и работе над рукописями. Летом 1617 г. он приехал в Лиссабон, чтобы соединить отдых с работой в иезуитском доме. Он привез рукописи «О душе», но по просьбе папского нунция вынужден был вновь включиться в публичную дискуссию (на этот раз в спор по поводу юрисдикции церковного и королевского судов в Португалии) и даже написал на этот счет специальную записку¹³⁴.

Воскресенье 10 сентября было последним рабочим днем Суареса. Когда наступили сумерки, он отложил перо и погрузился в размышления об аргументах в пользу бессмертия души — теме 12-й главы первой книги «О душе». Но уже утром в понедельник у него начался жар, он более не вставал с постели и, несмотря на старания врачей (среди которых был даже личный лекарь короля) и заботу братьев, ему становилось все хуже. Умер Суарес две недели спустя, 25 сентября 1617 г.

Записаны слова, которые были произнесены им незадолго до смерти. Он, ожидавший смерти и готовый к ней, отчетливо прошептал: «Никогда не думал, что смерть будет так сладка»¹³⁵.

4.5. OPERA VARIA

Первыми опубликованными произведениями Суареса стали трактаты «De verbo incarnato» («О воплощенном слове», 1590, 2-е издание в 1595), «De misteriis vitae Christi» («О чудесах жизни Христовой», 1592) и «De sacramentis» («О таинствах», 1592), открывшие серию

¹³³Отрывок из письма от 10 января 1617 г., адресованного генералу ордена иезуитов (1615–1646) отцу Муциу Вителлески (Vitelleschi), цитируется по: *Suarez F. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima: En 3 vols. Madrid, 1978. Vol. 1. P. XL. Nota 11.* Заметим, что Суарес успел исправить лишь первое рассуждение, превратив четыре его вопроса в двенадцать глав первой книги. Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти.

¹³⁴*Fichter J.H.* Op. cit. P. 330–331.

¹³⁵«Pensaba que éste era el fin. . . Nunca hubiera creído que fuera tan dulce el morir» (*Elorduy E. Fama de sanctidad de Suárez // Razón y Fe. 1948. Núm. extraordinario. P. 83.*)

комментариев к «Сумме теологии» Фомы Аквинского¹³⁶.

Значительная часть трудов Суареса не увидела свет при его жизни. Отчасти виной была высокая требовательность автора к своим работам, о которой мы упоминали выше, отчасти — недостаток времени и не слишком крепкое здоровье. Известно, что в последние годы жизни философ стремился завершить начатое, переделать то, что его не устраивало, подготовить к печати лекционные курсы различных лет. Ученики и коллеги, братья по ордену, бережно сохранили все подготовленные к публикации рукописи, разрозненные материалы и черновики, и работа по изданию наследия Суареса была продолжена.

Опубликованы трактаты «De gratia» («О благодати», Коимбра, 1619), в Лионе вышли «De angelis» («Об ангелах», 1620), «De opere sex dierum et De anima» («О трудах шести дней (творения)» и «О душе», а также «De fide, spe et charitate» («О вере, надежде и милосердии», 1621), продолжение «De virtute et statu religionis» («О достоинстве и положении религии», 1624–1625), «De ultimo fine, De voluntario, etc.» («О последней цели человека», «О свободной воле... и др.», 1628) и неопубликованная прежде часть «De gratia» (1651). Последним вышло в свет произведение «De vera intelligentia auxilii efficacis» («Об истинном понимании действенной (божественной) помощи», Лион, 1655). Переиздания произведений Суареса в XVII–XVIII вв. позволяют судить (да и то лишь косвенно, отчасти) о степени востребованности его философских, теологических, морально-правовых сочинений¹³⁷.

Самым известным и наиболее полным собранием сочинений Суареса по настоящее время остается парижское издание Вивеса (Francisco Suarez. Opera omnia. Paris: Ludovicus Vives, 1856–1878)¹³⁸.

¹³⁶ Их публикация завершилась лишь после смерти Суареса, в основном, в «Полном собрании сочинений».

¹³⁷ *Sommervogel C.* Biblioteque de la Compagnie de Jesus. Vol. I. Brussels; Paris, 1890. Cols. 221–222.

¹³⁸ R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia. Editio nova. Parisiis, apud Ludovicum Vives, bibliopolam editorem. Собрание сочинений состоит из 28 прекрасно изданных томов. В томах 1–26 опубликованы произведения философа, в двух последних содержится справочный аппарат, подготовленный редакцией. Том 1 начинается с краткого (14 страниц) описания жизни автора. Основное содержание тома (более 800 страниц) составляют три трактата о Боге. Том 2 включает в себя более чем тысячестраничный, в восьми книгах, трактат «Об ангелах». В 3-й том входят произведения, посвященные проблеме творения, том 4 содержит трактаты о человеке. В томах 5 и 6, по 600 страниц каждый, опубликовано главное сочинение Суареса в области права и социальной философии «О законах», в томах 7–11 под общим названием «О благодати» помещены комментарии к различным частям и фрагментам «Суммы теологии» Фомы Аквината. Последующие тома продолжают серию комментариев к «Сумме теологии». Том 12 включает трактаты «О вере»,

Формально произведения Суареса можно разделить на три «серии»:

1. Комментарии к св. Фоме — труды, написанные в форме комментариев к различным частям «Суммы теологии» и рассуждений на соответствующие этим частям и пунктам темы. К 1-й части «Суммы» (в принятых сокращениях Ia) Суарес написал трактаты «О божественной сущности и ее атрибутах», «О божественном предопределении», «О чуде пресвятой Троицы» (все три опубликованы под общим заглавием «О Боге, едином и троичном»); «Об ангелах», «О трудах шести дней», «О душе» (также помещены в одном томе под заглавием «О Боге, создателе всего сотворенного»). Ко 2-й части «Суммы» (точнее, к разделу 2 этой части — Ia Paе) относятся сочинения «О последней цели человека», «О свободной воле и безволии», «О добре и зле в человеческих деяниях», «О пороках и грехах» (опубликованы вместе в Лионе в 1628 г.); кроме того, с той же Ia Paе связаны трактат «О законах и Боге-Законодателе» и два других произведения, написанные в связи с дискуссией о божественной поддержке («De auxiliis»), в которой Суарес выступил на стороне молинистов, защищая оптимальную, с точки зрения иезуитов, свободу воли человека: «О благодати», «Об истинном понимании действительной (божественной) помощи». Части Pa Paе посвящены труды «О вере, надежде и милосердии» и четырехтомные комментарии под общим заглавием «О достоинстве и величии религии». Не осталась без внимания Суареса и 3-я часть «Суммы» — см. трактаты «О таинствах» (два тома) и «Об осуждениях».

2. Полемические богословские трактаты, написанные Суаресом «по заказу» Рима на темы наиболее серьезных религиозных споров того времени: «О церковном иммунитете, нарушенном венецианцами»¹³⁹ и «Защита католической апостольской веры против заблуждений англиканской секты». Первый трактат был направлен против

«О надежде» и «О милосердии», тома 13–16 имеют общее заглавие «О религии», тома 17–19 — «О воплощении», тома 20–22 — «О таинствах», том 23 — «Об осуждениях». В томе 24 опубликовано полемическое сочинение «Защита католической веры. . . ». Тома 25 и 26 представляют особый интерес для тех, кого привлекает метафизика Суареса, поскольку именно в этих томах содержатся «Метафизические рассуждения». Мы, в нашей работе, будем постоянно обращаться к тексту «Рассуждений». Два последних тома, содержащих указатели к собранию сочинений, репринтно переизданы в Брюсселе в 1963 г. Заметим, что каждый том содержит предметный указатель (Index rerum), составленный самим автором, что весьма облегчает чтение трактатов.

¹³⁹ «De immunitate ecclesiastica a venetis violata». Это произведение увидело свет лишь в 1859 г., в томе неизданных произведений Суареса: Francisci Suarezii opuscula sex inedita. Bruxelles et Paris, 1859.

правительства Венецианской республики и отстаивал папские привилегии в отношениях с Венецией¹⁴⁰. Второе произведение, как мы отмечали выше, получило не только одобрение папского престола, но и «высшую оценку» британского монарха, «вразумлению» и критике которого оно и было посвящено.

3. Философские произведения. Комментарии Суареса, посвященные «Сумме теологии» Фомы, по общему признанию исследователей, имеют богатое философское содержание. Среди них особо следует выделить уже упоминавшиеся трактаты «О законах» (социальная философия и философия права) и «О душе» (используя более современные деления, можно отнести этот трактат к философско-антропологическим и психологическим произведениям). Но единственным, хотя и состоящим из пятидесяти четырех трактатов, собственно философским произведением Суареса остаются «Метафизические рассуждения».

Философия Суареса никогда не была (за исключением, быть может, начала XVII в.) сверхпопулярной, вызывавшей восторги читающей публики. Тем не менее на протяжении нескольких столетий, вплоть до наших дней, она вызывает ровный, устойчивый интерес философов и исследователей, в качестве основания для постановки фундаментальных философских вопросов предпочитающих неспешный, обстоятельный рационализм традиционной метафизики. Но если до середины XX в. философское сообщество довольствовалось изданием Вивеса, то во второй половине столетия возникла потребность в переизданиях важнейших произведений Суареса и переводах их на новые языки.

Важное начало — публикация отдельных рассуждений из «*Disputationes metaphysicae*» — было положено американским издательством «Маркетт юниверсити пресс»¹⁴¹. Первым в переводе на английский оно выпустило рассуждение VII «О разных родах различий» (1947)¹⁴². В последующие годы в английских переводах вы-

¹⁴⁰Интересно, что именно после этого трактата папа Павел V назвал Суареса замечательным и благочестивым теологом, что породило почетный титул «*доктора прехвосходного и благочестивого*».

¹⁴¹Отдельно в 1954 г. вышел перевод фрагмента богословского сочинения Суареса: *Suarez F. The dignity and virginity of the Mother of God: Disputation I, V, VI / Translated by Richard J. O'Brien. West Baden Springs, Indiana: West Baden College, 1954.*

¹⁴²*Suarez F. On various kinds of distinctions (Disputationes metaphysicae, Disputatio VII, De variis distinctionum generibus) / Translation from the Latin, with an introduction by Cyril Vollert. Milwaukee, Marquette University Press, 1947.*

шли: рассуждение IV «О формальном и универсальном единстве» (1964)¹⁴³; рассуждение V «Об индивидуальном единстве и его принципе» (1982)¹⁴⁴; рассуждение XXXI «О сущности конечного бытия как такового, о его бытии и о различии между ними» (1983)¹⁴⁵; рассуждения X, XI, избранные фрагменты из XXIII рассуждения и других трудов (1989)¹⁴⁶; рассуждение LIV «О сущих разума» (1995)¹⁴⁷; рассуждение XV «О формальной причине субстанции» (2000)¹⁴⁸ и рассуждения XX, XXI и XXII, посвященные соответственно проблемам творения, сохранения и совместного действия (2000)¹⁴⁹.

Следует отдать должное испанским исследователям, которые, как им, впрочем, и следовало, заняли достойное место в этом ряду (правда, не без десятилетней паузы после пышных юбилейных торжеств 1948 г.). В 1960–1966 гг. в свет вышла семитомная билингва — «Метафизические рассуждения» на испанском языке с параллельным латинским текстом. Это издание, предпринятое мадридским издательством «Гредос»¹⁵⁰, сделало метафизику Суареса более доступной и известной. Одновременно с этим «Метафизические рассуждения» на латинском языке были переизданы в Германии в 1965 г.¹⁵¹

В 60-е годы были также осуществлены переводы других трудов

¹⁴³ Suarez F. On individuation: Metaphysical disputation V, individual unity and its principle / Translated from the Latin with introduction, notes, glossary, and bibliography by Jorge J. R. Gracia. Milwaukee: Marquette University Press, 1982.

¹⁴⁴ Suarez F. On the essence of finite being as such, on the existence of that essence, and their distinction / Translated from Latin, with an introduction by Norman J. Wells. Milwaukee: Marquette University Press, 1983.

¹⁴⁵ Suarez F. On formal and universal unity; De unitate formali et universali [by] Francisco Suarez / Translated from Latin, with introduction by J. F. Ross. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.

¹⁴⁶ Suarez F. Disputationes metaphysicae. Selections / Translation with introduction, notes, and glossary [by] Jorge J. E. Gracia, Douglas Davis. Munchen; Hamgen; Wien: Philosophia Verlag, 1989.

¹⁴⁷ Suarez F. On being of reason (De entibus rationis). Metaphysical disputation LIV / Translated from the Latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.

¹⁴⁸ Suarez F. On the formal cause of substance: metaphysical disputation XV / Translated by John Kronen and Jeremiah Reedy. Milwaukee: Marquette University Press, 2000.

¹⁴⁹ Suarez F. On creation, conservation, and concurrence: Metaphysical disputations XX, XXI and XXII / Translated by Alfred J. Freddoso. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

¹⁵⁰ Suarez F. Disputaciones metafisicas: Edicion y traduccion de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon. Madrid: Editorial Gredos, 1960–1966.

¹⁵¹ Suarez F. Disputationes metaphysicae. Hildesheim: G. Olms, 1965.

Суареса. На английский язык перевели большие разделы философско-правовых и теологических трактатов¹⁵², на испанский — полностью трактаты «О защите католической веры»¹⁵³ и «О законах»¹⁵⁴. Предпринимались и издания на латыни¹⁵⁵. В 70-е годы работа была продолжена 8-томным двуязычным латинско-испанским изданием «De legibus»¹⁵⁶.

Суареса переводят и на другие европейские языки: итальянский, французский, португальский¹⁵⁷. Первый перевод Суареса на русский язык — введение к «Метафизическим рассуждениям» и 1-й раздел I рассуждения, посвященный предмету метафизики — был опубликован в 1987 г.¹⁵⁸ Затем, после десятилетнего перерыва, последовали публикации фрагментов V рассуждения (1998)¹⁵⁹, XXXI-го и других рассуждений¹⁶⁰, вставить переводы Вдовиной, а также фрагмента введения к трактату «О душе» (2001)¹⁶¹.



¹⁵² *Suarez F.* Selections from three works of Francisco Suarez, S. J.: De legibus ac Deo legislatore, 1612; Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errors, 1613; De tripilici virtute theologiae fide, spe, et charitate, 1621. New York: Ocena publications, 1964.

¹⁵³ *Suarez F.* Defensa de la fe católica y apostólica contra los errorers del anglicanismo: Version Española por Jose Ramón Eguillor Muniozguren; Instituto de estudios políticos. Madrid, 1970–1971.

¹⁵⁴ *Suarez F.* Tratado de las leyes y de Dios legislador: En 6 vols. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1967.

¹⁵⁵ E.g.: *Suarez F.* Lectiones de fide anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuseriptorum editit Carolus Deuringer / Facultad de filosofia. Universidad de Granada. Granada, 1967.

¹⁵⁶ *Suarez F.* Tractatus de legibus. Edicion crítica bilingue / por Luciano Perena et al. / Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1971.

¹⁵⁷ E.g.: *Suarez F.* Disputazioni metafisiche I-III / Traduzione di Constantino Espo-sito. Milano: Rusconi, 1996.

¹⁵⁸ *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Введение и I раздел первого рассуждения «О предмете первой философии» / Пер. и вступ. статья М. Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

¹⁵⁹ *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждение V «Об индивидуальном единстве и принципе индивидуации» (фрагмент) / Пер. Т. В. Антонова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1998. Вып. 2 (№ 13).

¹⁶⁰ См. список избранной библиографии (с. 266–267).

¹⁶¹ *Суарес Ф.* О душе. Введение (фрагмент) / Пер. Д. В. Шмониной // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001.



Глава 5

ПОРЯДОК МЕТАФИЗИКИ

5.1. ГЛАВНАЯ НАУКА

Наследие Суареса обладает достаточно редкой чертой — внутренним единством при обширности и многообразии входящих в него частей. Согласованность, о которой писал сам философ в упомянутом нами выше письме 1617 г., между теологией, с одной стороны, и «науками» (о бытии, о познании, о морали, о праве и т. п.), с другой стороны, на наш взгляд, обеспечивается не только христианским мировоззрением автора, но и тем философским рационализмом, которым проникнуто все его мышление. Именно поэтому мы говорим о философско-теологическом синтезе, основой которого является высшая рациональная наука — метафизика.

Заметим, что метафизика для Суареса — не описание «застывшей» «иерархии сущих»; это панорама динамичного мира, его элементов и связей с точки зрения сущности, природы, причин, смысла. Метафизика — главная наука, она «выше» и «дальше» физики (т. е. философии природы, психологии, антропологии и других наук о частных свойствах вещей). Однако «трансфизичность» этой философской науки заключается в первую очередь не в превосходстве предмета — хотя сущее, взятое в наибольшей абстракции, разумеется, является наиболее почтенным предметом, — а в превосходстве метода, которым познается предмет, а также угла, под которым он познается. Метафизика, таким образом, помимо прочего, оказывается методом, точнее, методологией рационального познания реальности. Это познание представляет собой способ согласования бытия и мышления о бытии, который исходит из оптимистической установки: разум дан человеку, чтобы познавать мир, следовательно, мир должен быть познаваемым.

Рассмотрим порядок сущего, каким его представляет автор «Метафизических рассуждений»¹. Вновь подчеркнем, что «Рассуждения»

¹Напомним полное название этого труда: «Метафизические рассуждения, в ко-

скорее формально, чем содержательно являются комментариями к аристотелевской «Метафизике». Поэтому уже в предисловии «Предмет и план всей книги. К читателю»² Суарес высказывает предположение, что чтение его трактата вызовет у вдумчивого читателя необходимость «... сравнить эту науку с книгами Аристотеля — не только для того, чтобы постичь, какие принципы великого философа лежат в ее основе, но и для того, чтобы с ее помощью легче и отчетливее понять самого Аристотеля...»³.

Дело в том, что, хотя сочинение задумано и выполнено как комментарий к «Метафизике», Суарес считает необходимым следовать «общему порядку», а не «букве» учения Аристотеля. Он дает понять, что наиболее важным для него является систематическое исследование главных метафизических понятий и вопросов. Понятно, что такой подход предполагает более свободное обращение с текстом, чем мог бы позволить себе средневековый комментатор. Суарес анализирует и сравнивает мнения Аристотеля, содержащиеся в разных книгах, главах и фрагментах, разбирает суждения средневековых авторов, высказывает собственные мысли.

Тем не менее Суарес делает все, чтобы связь «его науки» с исследуемым текстом не становилась слишком тонкой и формальной. Читатели, которые хотят сопоставить его текст с текстом Аристотеля, должны, по мнению Суареса, иметь такую возможность⁴.

Для решения этой задачи автор помещает перед началом своего трактата «Подробный указатель к метафизике Аристотеля». Во-первых, полагает Суарес, внимательному читателю «Указатель» «поможет легко... понять и запомнить все то, что Аристотель рассматривает в книгах “Метафизики”»⁵. Во-вторых, он позволит постоянно держать в поле зрения все те вопросы, которые обычно возникают при их толковании⁶.

Помимо того что «Указатель» действительно показывает связь метафизики Суареса с аристотелевской «первой философией», он удачно иллюстрирует исследовательскую установку, метод и стиль мышления самого Суареса.

торых упорядоченно передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля».

² Suarez F. Disputationes metaphysicae. Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Разбор книг «Метафизики» происходит по следующей схеме. После заголовка с номером книги (например, «Liber primus Metaphysicae») дается краткое введение, описывающее ее структуру и основную тему. Далее обзор идет по главам («Capita»), которым Суарес присваивает «технические» или «смысловые» названия (например, «Impugnantur veterum opiniones» — «Опровергаются прежние мнения» или «De substantia secunda seu universal» — «О второй или универсальной субстанции»). Если в последующей главе продолжается обсуждение той же темы, то в подзаголовке ставится «De eadem re» — «О том же»). Внутри глав Суарес выделяет вопросы («Quaesti»). По окончании изложения каждого вопроса Суарес указывает номера раздела и рассуждения, где читатель может найти мнение самого автора по этой проблеме⁷.

Интересно, что некоторые вопросы лишь формулируются, другие сопровождаются достаточно подробными пояснениями, в которых находится место и цитатам из средневековых философов. Основная цель, которой стремится достичь Суарес, — демонстрация сути затруднения и важности данного вопроса. Определяя основную тему комментируемой книги и главы, Суарес выносит ее в своем «Указателе» в подзаголовок. Подзаголовок 6-й главы 7-й книги, например, выглядит следующим образом: «An “quod quid est” sit idem cum “eo cuius est”» — «Тождественны ли сущность (суть бытия) вещи и сама вещь»⁸. Далее, основные положения главы выделяются и формулируются в виде вопросов, которым часто сопутствуют небольшие комментарии. Вопросы ставятся так, чтобы высвечивать мысли, которые в большей мере интересуют Суареса. Комментарии к главе, если он имеется, выдержан, как правило, в том же духе.

Следует заметить, однако, что отсутствие пространного комментария в «Указателе» не свидетельствует о малой значимости того или иного вопроса. Существуют проблемы, которые лишь упоминаются в «Указателе», но в тексте самих «Рассуждений» Суарес исследует

⁷ «В каком смысле говорится Аристотелем, что все действия имеют своим объектом единичные [вещи]. Рассуждение XXXIV, раздел 9». Ср. с мыслью Аристотеля в 1-й главе 1-й книги о том, что «всякое... действие относится к единичному» (*Аристотель*. Метафизика. 981a.15 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 1. С. 66).

⁸ DM. Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis. Напомним, что в соответствующей главе Аристотель приводит доводы в пользу того, что первая сущность и соответствующая ей единичная вещь суть одно и то же, если вещь берется сама по себе, без привходящих, случайных свойств. См.: *Аристотель*. Метафизика. 1031a 15–1032a 10 // Там же. Т. 1. С. 195–197.

их детально и глубоко. Это связано с тем, что метафизику конца XVI в. интересует многое из того, что не проявлялось в аристотелевской «первой философии» в явной форме.

Так, например, LI рассуждение Суареса посвящено проблеме пространства (*spatium*). У Аристотеля, как известно, понятие «пространство» не встречается, он оперирует словом «топос» (место), которое обозначает ближайшую границу конкретного тела («место объемлет вещь»), отвечает на вопрос «где?», а в предельном смысле означает то, «что включает в себя все остальные места». Для нас в данном случае содержательная сторона проблемы не имеет принципиального значения. Важно другое: Аристотель подробно разбирает «топологию» не в «Метафизике», а в «Физике». Суарес же в «Рассуждениях», являющихся комментариями именно к «Метафизике», разрабатывает целую теорию пространства, спокойно помещая в поле своего исследования и другие доступные ему произведения Аристотеля⁹.

С нашей точки зрения, «Указатель» следует рассматривать как введение в метафизическую доктрину самого Суареса. Эта тщательно выполненная текстологическая работа органично смотрится в корпусе «Рассуждений» и позволяет сделать первый шаг к пониманию философского синтеза *превосходного доктора*, оказавшего серьезное влияние на становление новоевропейской философии и формирование современной нам мыслительной парадигмы.

Следующим шагом к пониманию метафизики Суареса будет рассмотрение схемы «Метафизических рассуждений», которую автор представляет в «Указателе рассуждений и разделов, содержащихся в этой книге»¹⁰. Именно это развернутое содержание разумнее всего использовать для знакомства с *порядком* изложения метафизики, характерным для Суареса.

«Disputationes metaphysicae» состоят из пятидесяти четырех рассуждений.

В первом рассуждении определяется, что адекватным предметом

⁹Проблема пространства в трактовке Суареса заслуживает отдельного анализа. Заметим только, что средневековая схоластика переняла аристотелевский термин «место». Фома Аквинский, например, ставил вопросы: «Можно ли определить тело по объемлющему его месту? Есть ли место у Вселенной?». Суарес в «Метафизических рассуждениях», разбирая различные мнения, принимает позицию, отличную и от аристотелевской, и от позиции средневековых философов. Для Суареса существует не только «*spatium reale*», пространство, непосредственно связанное с телами, материей, протяжением и т. п. (что затем, буквально следуя Суаресу, примет Декарт), но и «*spatium imaginarium*», воображаемое, идеальное пространство, где обитает Бог (DM. LI. 3–6).

¹⁰«Index disputationum et sectionum quae in hoc opere continentur».

метафизики является *сущее как таковое*. Во втором даются формальное и объективное понятия бытия, обосновывается необходимость этих понятий, исследуется их содержание. Затем излагаются всеобщие свойства (атрибуты) бытия, так называемые *passiones entis*. Атрибутов бытия традиционно выделяется три: единство, истина и благо. В целом они определяются в третьем рассуждении, после чего Суарес исследует их более детально. О всеобщем, или трансцендентальном единстве говорится в IV рассуждении. Индивидуальному бытию и проблеме индивидуации посвящено V рассуждение, затем (рассуждения VI–VII) обсуждаются формальный и универсальный уровни единства бытия. Истине и благу как атрибутам бытия посвящены VIII–XI рассуждения. Далее Суарес переходит к разработке учения о причинности (рассуждения XII–XXV)¹¹. Вслед за учением об атрибутах и причинах бытия следует рассмотрение классов или родов бытия, т. е. дается определенная «иерархия сущих» с делением на бытие божественное, бесконечное, его сущность, существование, атрибуты (рассуждения XXVII–XXX) и бытие конечное, сотворенное. В XXXII–XXXVII рассуждениях говорится о духовной и материальной субстанциях, об акциденциях и их статусе, понятие бытия рассматривается под углом зрения аристотелевских категорий. Далее осмысливаются вопросы континуальности и дискретности (XL–XLI), потенции и акта (XLII), времени и длительности (XL), места и местоположения (LI) и т. д. Наконец, в последнем, пятьдесят четвертом, рассуждении обсуждается проблема «сущих разума»¹², хотя последние, по мнению Суареса, являются лишь косвенным, побочным предметом для метафизики.

¹¹Причины делятся на внутренние и внешние. К внутренним относятся материальные и формальные, среди которых имеются причины как *per se*, так и *per accidens*. Дальше исследуются в связи с сотворенными (вторыми) причинами проблемы свободы и необходимости, в связи с первой причиной — акт творения. Д. В. Джохадзе и Н. И. Стяжкин по этому поводу считают, что «ветвистому» «древу причин» Суарес не находит применения (см.: *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской философии. Тбилиси, 1981. С. 135). С этим можно согласиться, если понимать «Метафизические рассуждения» как изолированное произведение. Однако в «Ad Lectorem» Суарес говорит, что предпринятое им исследование расчищает почву для глубокого понимания теологических проблем (важнейшая из которых — креационистская), которые связаны с иерархией причин Суареса самым тесным образом.

¹²Речь идет об объектах человеческого разума — об образах, понятиях, идеях, мыслях, существующих в сознании человека, которым может ничего не соответствовать во внешней реальности (*Doyle J. P.* Suarez on Beings of Reason and Truth // *Vivarium*. 1987. Vol. 25. N 1. P. 121–160; 1988. Vol. 26. N 1. P. 51–72).

Существуют различные варианты схематизации метафизической доктрины Суареса. Обычно ее делят на три части: собственно онтологию (рассуждения II–XXI), «естественную теологию» (XXVIII–XXX) и «метафизику конечного бытия» (XXXI–LIII).

Для того чтобы читатель смог получить более наглядное представление о структуре «Рассуждений», приведем (с небольшими изменениями) детальную схему из «Истории испанской философии» Гильермо Фрайле¹³:

Введение: Предмет метафизики: реальное сущее (рассуждение I).

I. Трансцендентальное бытие: Понятие сущего (II).

1. Всеобщие свойства бытия («*passiones entis*»).

1.1. В общем: атрибуты и первые принципы (III).

1.2. В частности:

1.2.1. Единство: общее или трансцендентальное (IV); индивидуальное, принцип индивидуации (V); формальное и универсальное (VI); различия (VII).

1.2.2. Истина: логическая и онтологическая (VIII); ложь (IX).

1.2.3. Благо: трансцендентальное (X); зло (XI).

2. Первые принципы или причины бытия.

2.1. В общем (XII).

2.2. В частности:

2.2.1. Внутренние причины: материальная субстанциальная (XIII), материальная акцидентальная (XIV), формальная субстанциальная (XV), формальная акцидентальная (XVI).

2.2.2. Внешние причины: действующие причины в общем (XVII); действующие причины, в частности вторые или сотворенные причины; ближайшая причина (XVIII); необходимая и свободная причины (XIX); первая или несотворенная причина; творение (XX); сохранение (XXI); содействие (XXII). Целевая причина в общем (XXIII), в частности последняя целевая причина (XXIV), образцовая причина (XXV), причины и следствия (XXVI), сравнение причин между собой (XXVII).

II. Классы бытия (XXVIII).

1. Бесконечное сущее; его существование (XXIX); его сущность и атрибуты (XXX).

¹³ Fráile G. Historia de la filosofía española (Desde la época romana hasta fines del siglo XVII). Madrid, 1971. P. 365.

2. Конечное сотворенное сущее, его сущность и существование (XXXI); субстанция и акциденции в общем (XXXII).
 - 2.1. Субстанция (XXXIII). Первая сущность, или подлежащее (XXXIV), духовная субстанция (XXXV), материальная субстанция (XXXVI).
 - 2.2. Акциденция (XXXVII), ее сравнение с субстанцией (XXXVIII), разделение акциденций (XXXIX), непрерывное количество (XL), дискретное количество (XLI), качество (XLII), потенция и акт (XLIII), состояние (XLIV), противоположности качеств (XLV), сила качеств (XLVI), отношение (XLVII), действие (XLVIII), страдание (XLIX), время и длительность (L), пространство и протяженность (LI), положение (LII), внешние свойства (LIII).

III. Приложение: Сущие разума (LIV).

Современный французский исследователь Жан-Франсуа Куртин¹⁴ выстраивает схему иначе:

Сущее (бытие, *ens*) как таковое (рассуждение I).

1. Природа сущего (II): единство понятия сущего, его отношения с различными классами сущего и с единичными вещами.
2. Свойства сущего: единство, истина, благо (рассуждения IV–VI; VIII–IX; XI–XII).
3. Причинность.
 - 3.1. Материальная причина (XIII–XIV).
 - 3.2. Формальная причина (XV–XVI).
 - 3.3. Действующая причина (XVII–XXII).
 - 3.4. Целевая причина (XXIII–XXIV).
 - 3.5. Образцовая причина (XXV).
4. Виды сущего.
 - 4.1. Бесконечное бытие или Бог (XXIX–XXX).
 - 4.2. Конечное бытие (XXXI).
 - 4.2.1. Акциденции: качество, количество, отношение и т. д. (XXXVIII–LIII).
5. Королларий «сущие разума» (LIV)¹⁵.

Представленные схемы удачно, на наш взгляд, дополняет редактор испанского издания «Метафизических рассуждений» Серхио Рабаде Ромео, который рассматривает метафизику Суареса как двуединый процесс осмысления бытия, внешне напоминающий гераклитовские

¹⁴ Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique. Paris, 1990. P. 227.

¹⁵ Графически на схеме Ж.-Ф. Куртина королларий «сущие разума» расположен на последнем месте, внизу, но стрелка к нему идет непосредственно от «природы сущего».

пути «вверх» и «вниз»¹⁶: первый начинается с эмпирического восприятия единичного бытия (назовем его «этой вещью») и через исследование сущности «этой вещи» и ее причин восходит к первой причине — Богу, т. е. к самодостаточному существу (*ens a se*).

Противоположным является «путь нисхождения» от сущего в целом, через осмысление его всеобщих свойств, к причинам и классам «бытия по причастию» (миру «этих вещей»), которые определяются внешними и внутренними причинами.

Как известно, любые схемы, стремясь сделать более понятным и наглядным описываемый объект, волей-неволей упрощают, обедняют его содержание. Тем не менее благодаря приведенным вариантам, выявляется общий порядок построения метафизики в «Метафизических рассуждениях». Поэтому, перед тем как перейти к более подробному описанию их содержания, нам остается лишь отметить то, что является очевидным при рассмотрении «порядка» метафизики *превосходного доктора*: хотя традиционная связь между теологией и философией пронизывает все его учение о бытии¹⁷, Суарес не ограничивает свою задачу лишь созданием «философской иллюстрации» божественного творения. Не менее важным для него является философское описание многообразного, изменчивого мира реальных сущих (*entia realia*). В этом описании Бог оказывается одним из классов бытия, среди которых, разумеется, на гораздо более скромных местах, мы встречаем и индивидуальные вещи, и живущие в нашем сознании образы этих вещей.

5.2. СУЩЕЕ КАК ПРЕДМЕТ МЕТАФИЗИКИ

Рассмотрению предмета метафизики посвящен 1-й раздел (*sectio*) I рассуждения под заголовком «Каков предмет метафизики» («*Quod sit metaphysicae objectum*»). Рассуждение в целом называется: «О природе первой философии, или метафизики». В него входят еще пять разделов, уточняющих предмет, статус и некоторые методы метафизической науки. Обстоятельно рассматривая вопрос за вопросом, Суарес приходит к следующим выводам:

1. Метафизика — самостоятельная наука, которая исследует всю

¹⁶ *Rábade Romeo S.* Introducción // Suárez F. *Disputaciones metafísicas*: En 7 vols. Madrid, 1960–1966. Vol. 1. P. 13.

¹⁷ *Abellán J.L., Gomez L.M.* El pensamiento español de Seneca a Zubiri. Madrid, 1977. P. 196–197.

«предметную область бытия», т. е. рассуждает обо всех вещах, не только существующих или имеющих способность к существованию, но даже принципиально не существующих. Это важный вывод, позволяющий Суаресу в рамках метафизики на полном основании исследовать, помимо реальных сущих и их свойств, ряд «периферийных» предметов, таких как антиподы сущего, выраженные в антонимах слова «бытие» (небытие, ложь, зло), а также объекты, существующие только в человеческом сознании («сущие разума»). При этом Суарес отграничивает от метафизики физику как науку о частных свойствах единичных вещей.

2. Философ обосновывает достоинство метафизики как первой философии, мудрости, науки наук, превосходящей все остальные науки не только достоинством предмета — сущего как такового, но и уровнем абстракции, недоступным никакому другому роду научного знания, а также совершенством рационального метода, благодаря которому разум человека созерцает истину. В этом пункте Суарес выступает как последователь схоластического аристотелизма, для которого бытие является прозрачным для рационального познания, если последнее строится на истинных основаниях и соблюдении логических процедур мышления.

3. Метафизика (цель которой, как мы уже заметили, — созерцание истины) является наиболее совершенной, умозрительной наукой, истинной мудростью, наиболее достойной и желанной для человека.

Чтобы понять принципы, которыми руководствуется Суарес, определяя предмет, цель и задачи метафизики, обратимся к рассуждению философа о предмете этой науки.

Итак, метафизика, или первая философия, принадлежит к *естественным* наукам, разумеется, не в смысле современного нам деления наук на естественные и гуманитарные, а в смысле традиционного для Средневековья различения знания, полученного благодаря «естественному свету» человеческого разума, т. е. рациональному познанию, и сверхъестественных богооткровенных истин, данных человеку непосредственно. Метафизика, занимающая первое место среди наук и находящаяся по достоинству ближе всего к теологии, оказывает ей неопределимую помощь, поскольку «... объясняет и утверждает естественные принципы, общие всем вещам и определенным образом питающие и поддерживающие любую науку»¹⁸.

В первом приближении предмет формулируется *превосходным*

¹⁸DM. Prooemium.

доктором на основе этимологии слова «метафизика», и здесь мы сталкиваемся с утверждением, что название этой науке было дано «... не Аристотелем, а его интерпретаторами, которые повторили название, данное им самим его книгам. . . о тех вещах, которые идут после наук или естественных вещей»¹⁹. Исходя из этого, в проблемное поле метафизики не попадают физические вещи, т. е. предметы чувственные и материальные, рассматриваемые с точек зрения частных наук; зато туда входят вещи божественные, отделенные от материи, а также общие основы бытия, т. е. все то, что относится к «более высокому порядку реальности».

Уточнение предмета метафизики проводится Суаресом очень тщательно. Он последовательно выдвигает шесть мнений, в которых проявляются различные особенности понимания философом бытия и возможных толкований объема этого понятия.

Первое мнение заключается в том, что адекватным предметом метафизики является сущее (*ens*) вообще, взятое в наибольшем объеме, куда попадают все *entia realia* (вещи и вообще все то, что существует реально), а также *entia rationalia* («сущие разума», о которых мы уже говорили, психические объекты, составляющие содержание человеческого сознания). Причем следует сказать, что в число реальных сущих попадает и субстанциальное бытие (*ens per se*), и бытие акцидентальное (*ens per accidens*), как то, что вытекает из природы субстанции, но не принадлежит ей, так и то, что принадлежит субстанции случайно, привходящим образом.

В качестве аргументов приводятся суждения о том, что метафизика, будучи первой из наук, в состоянии по некоему общему основанию выделить наиболее достойные вещи и включить их в свой предмет. При этом, говорит Суарес, если разуму удастся охватить все роды, виды бытия, в том числе и сущие самого разума, а также наиболее общие атрибуты (например, такие как истина, единство, множество), то такая широта будет указывать на достоинство высшей науки²⁰. Присутствие в этом ряду сущих разума объясняется их участием в обосновании реального сущего; они являются попутными объектами, попадающими в предмет первой философии благодаря связи с реаль-

¹⁹DM. I.1. Суарес, не подвергая сомнению принадлежность «Метафизики» Аристотелю, прекрасно понимал, что текст, составленный учениками философа, представляет собой разрозненные трактаты и нуждается в осмысленном комментарии.

²⁰Неоднозначность, разноуровневый характер различных слоев, родов, классов того, что объединяется понятиями *esse* и *ens*, преодолеваются с помощью аналогии бытия (это понятие берет начало у Аристотеля и выходит на первый план у Фомы Аквинского).

ным сущим. Суарес ссылается на точку зрения Аристотеля, согласно которой о противоположностях должна толковать одна и та же наука.

Второе мнение, не противореча большей части утверждений первого, говорит о сущих разума обратное. Показывается, что они не могут входить в адекватный предмет метафизики, поскольку не представляют специального интереса, а берутся в расчет только по мере надобности в связи с реальными сущими. Это мнение подтверждает за реальными сущими право входить в предмет метафизики именно в силу того, что они «обладают бытием и реальностью». При этом большое внимание уделяется обоснованию наличия в нем сущих *per accidens*. Зная об уязвимости такого положения, Суарес желает, перед тем как показать его несостоятельность, перебрать возможные аргументы в пользу сущих *per accidens*. Они участвуют в смысле сущего и его состояниях; они являются предметами частных наук и в самой общей форме включаются в предмет наидостоинейшей науки — метафизики. Однако опровержение этого мнения начинается с высказывания, аналогичного аргументу о сущих разума; в этом высказывании говорится, что сущие *per accidens* представляют интерес для первой философии лишь в той мере, в какой они проливают свет на «подлинно сущее» (*per se*); они являются лишь атрибутами, свойствами и не могут входить в предмет метафизики в силу того, что они суть лишь дополнение к множеству *per se*, что показывает Аристотель в 4-й книге «Метафизики»; они множественны, в них нет единства, достижение которого возможно лишь в разуме по несовершенной, грубой аналогии. Множественность же и говорит о том, что *per accidens* могут быть предметами различных наук, но не одной высшей науки.

Третье мнение называет Бога, понимаемого как высшее реальное бытие, в качестве адекватного предмета метафизики. Ссылка на Аристотеля помогает объяснить это мнение. Первая философия изучает первопричины вещей, поэтому она является наиболее божественной наукой, из чего следует, что бесконечное совершенство бытия — Бог — является главным и адекватным ее предметом. Все остальное попадает в предмет метафизики попутно, в связи с Богом.

Но это мнение ошибочно. Бог не может быть адекватным предметом, ибо естественная теология познает его только в явлениях, в тварных вещах; философ специально подчеркивает этим принципиальное различие между Богом и творениями. Совершенное несотворенное бытие проявляется в мире вещей лишь в малой степени, поэтому об адекватности речи идти не может. Бог — главный, но не адек-

ватный предмет метафизики. Кроме того, говорит Суарес, сущее по всеобщности высказывания с точки зрения диалектики (логики), но не по причинности и приоритету — предшествует Богу.

Нематериальное сущее, включающее в себя Бога и именующееся субстанцией, говорит четвертое мнение, является адекватным предметом метафизики. Поскольку философия изучает все субстанции, как нематериальные, так и материальные (Суарес вспоминает Аристотеля, заметившего, что частей философии столько, сколько существует родов субстанций), можно предположить, что первая философия исследует высшие роды субстанции, абстрагируясь от материальности вообще, как чувственной, так и умопостигаемой. Только нематериальная субстанция свободна в своем бытии от материи, следовательно, она и является адекватным предметом метафизики. Далее, однако, Суарес показывает, что субстанция действительно входит в предмет метафизики, но не исчерпывает его: последний должен иметь бóльший объем и более общий характер.

В пятом мнении речь идет о том, что в качестве этого предмета может оказаться сущее десяти родов. Имеются в виду, конечно, десять аристотелевских предикаментов (сущность, качество, количество, отношение и т. д.). Но названные категории, по мнению Суареса, представляют собой скорее десять различных точек зрения на сущее, благодаря которым оно описывается и которые исчерпывают основные его родовые характеристики. Философ замечает, что рассматриваемое таким образом сущее может пониматься как конечное (материальное и нематериальное) бытие, охваченное этими категориями. Однако в этом случае Бог не попадает в предмет метафизики, а мы уже знаем, что он является главным ее предметом.

Шестое мнение полагает адекватным предметом метафизики субстанцию как таковую, абстрагированную от бесконечности и конечности, материальности и нематериальности и т. п. Первая философия, таким образом, должна говорить о субстанции как о всеобъемлющем объекте и об акциденциях как о свойствах объекта. Это подчеркивается в том смысле, что именно субстанция, а не какие-либо более общие основания для нее и ее акциденций, составляет адекватный предмет метафизики, поскольку все, что выходит за рамки субстанции может быть сведено к ней по аналогии. И все же это мнение нельзя назвать истинным, потому что субстанция не содержит в себе сущее целиком, вообще; скорее, наоборот, субстанция попадает в объем понятия сущего, так как вероятнее всего, показывает философ, сущее имеет более универсальные принципы и атрибуты; тогда вполне может быть, что

адекватным атрибутом сущего будет не акциденция, но, например, единство, благо или истина.

Закончив рассмотрение шести ошибочных (или, скорее, неполных) мнений, Суарес формулирует адекватный предмет метафизики. Он делает это на основе сравнения сделанных им по каждому мнению выводов, «отсекая лишнее». В итоге в предмет метафизики входят: Бог (что следует из третьего и четвертого мнений), нематериальные субстанции (согласно четвертому, пятому и шестому мнениям), а также некоторые реальные акциденции, те, которые не принадлежат к абсолютно внешним и случайным *per accidens* (согласно опровержениям первого и второго мнений). Бог является главной целью познания первой философии. Она трактует о Боге на основании метафизических истин, «...без знания и понимания которых трудно и даже невозможно рассматривать божественные таинства с подобающим достоинством»²¹. Бог и другие нематериальные субстанции, которые входят в предмет метафизики, демонстрируют «божественные совершенства, называемые атрибутами», познаются высшей наукой в «естественном свете человеческого разума». Напомним, что такое познание необходимо, поскольку исключение знания и понимания метафизических истин или принципов может «существенно поколебать» постулаты божественной теологии.

Остается заметить, что вопрос о предмете, цели и достоинстве метафизики тесно увязан с вопросом о самом познающем разуме, о законах, механизмах взаимодействия человеческого сознания и познаваемых объектов, которые (объекты познания), по Суаресу, суть не что иное, как «эти вещи», индивидуальные сущие, предметы окружающего мира.

5.3. БОГ И ВЕЩИ

Стремление Суареса к строгому определению предмета «первой философии» не является попыткой выведения ее за рамки теологического мировоззрения. *Превосходный доктор* постоянно подчеркивает христианский характер своей философии и ее задачи — способствовать через «рациональные постижения» лучшему пониманию истин теологии. Последние, однако, лежат в основании самой метафизики и потому требуют отдельного рассмотрения.

²¹DM. Prooemium.

В первую очередь, следует сказать о теоцентрическом принципе божественного *творения из ничего* (*creatio ex nihilo*), традиционном для схоластики. Принцип творения у Суареса приобретает черты идеи непосредственного создания Богом мира во всех его проявлениях, в том числе и творения «реальных сущих» — «этих вещей».

Заметим, что из принципа креационизма вытекают два основных различия, которые проводит Суарес. Первое — разделение между бесконечным творящим и конечным сотворенным бытием, второе — разделение между бытием субстанции и бытием акциденции. Но прежде философ говорит о бытии как таковом, и здесь проявляется, с одной стороны, следование томизму, с другой — близость учению о бытии Иоанна Дунса Скота. И если Аквинат понимает бытие как Бога, иллюстрируя связь между Богом и тварным миром с помощью теокосмологической «иерархии сущих»²², то для Дунса Скота бытие — своего рода «категория категорий», или, говоря словами Хайдеггера, «постоянная черта всего предметного»: «Бытие сохраняется неизменным во всяком предмете, сколько бы он ни был дифференцирован в своей содержательной полноте. . . Оно есть, — замечает Хайдеггер, — не что иное, как условие возможности познания предметов вообще»²³. Дунс Скот стремится выйти на «метафизический» уровень «бытия как такового», отличного от многообразно-многоступенчатых иерархических проявлений «бытия чем-то», но, главное, понимая бытие как «саму предметность предметной сферы», он высвечивает познавательную сторону метафизики, что является важным для Суареса.

Итак, с одной стороны, акт творения для Суареса — богословский вопрос, требующий освещения с позиции метафизики. С другой стороны, от особенностей понимания этого вопроса зависят основополагающие положения его метафизики, одно из которых — положение о единстве бытия, об уровнях этого единства и, в первую очередь, об индивидуальном уровне единства бытия и принципе индивидуации. Следует сказать также несколько слов о концепции Бога в рамках метафизики Суареса.

«Философия Бога» в онтологическом плане специально посвяще-

²²См.: *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая. Долгопрудный, 2000. См. также: *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского // Жильсон Э. Избранное. Т. 1. М.; СПб., 2000; *Погоняйло А. Г.* Splendor veritatis (Св. Фома и Различие) // Verbum. Вып. 2. Наследие средневековья и современная культура. СПб., 2000; *Гайденко П. П.* Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западно-европейская средневековая словесность. М., 1985 и др.

²³Цит. по: *Жильсон Э.* Работы по культурологии и истории мысли. М., 1988. Вып. 2. С. 84.

ны ХХІХ и ХХХ рассуждения²⁴, в которых разворачиваются доказательства существования «первого и несотворенного сущего», а также обсуждаются божественные атрибуты. Но Бог как бесконечное сущее, как конечная цель мира, как первая и действующая причина, как, наконец, предмет первой философии появляется уже в самом начале «Метафизических рассуждений». Еще раз подчеркнем: Бог вводится Суаресом как философское и теологическое понятие, само по себе требующее определенной экспликации.

В ХХVІІІ рассуждении²⁵ Суарес описывает деление сущего на бесконечное и конечное. Из текста становится ясно, что такое деление возможно и необходимо²⁶; более того, оно является достаточным и адекватным²⁷. Что же касается принадлежности двух этих родов сущего единому, универсальному понятию «бытие» (или «сущее»), то их смысловое единство обеспечивается благодаря принципу аналогии.

Об этом следует сказать подробнее. Философ, который начинает свою «прикладную метафизику»²⁸ с разделения бытия на бесконечное и конечное, творящее и сотворенное, использует томистский прием — аналогию бытия (*analogia entis*)²⁹, берущий начало еще в аристотелевской первой философии. В общем, аналогия бытия выражает сходство предметов сотворенного мира между собой (поскольку они суть следствия из одной причины) и поясняет их связь с творцом тем, что они

²⁴Рассуждение ХХІХ «О первом и несотворенном сущем, существует ли оно» («*De primo et increato ente, an sit*»); рассуждение ХХХ «О первом сущем, или Боге, каков он» («*De primo ente seu Deo, quid sit*»).

²⁵«О разделении сущего на бесконечное и конечное» («*De divisione entis in infinitum et finitum*»).

²⁶DM. ХХVІІІ. 1.

²⁷DM. ХХVІІІ. 2.

²⁸Звучащее курьезно словосочетание «прикладная метафизика» мы используем для того, чтобы показать интерес Суареса к осмыслению всех родов, видов, классов сущего независимо от степени совершенства, превосходства или от уровня абстракции. Более того, с нашей точки зрения, в этом равном внимании к творцу и сотворенным сущностям проявляется философский настрой Суареса на исследование многообразного, динамичного мира индивидуальных сущих. Вообще, по поводу понятия «метафизика» следует сказать, что оно давно утратило строгий смысл «науки о сущем как таковом» и даже специфический смысл «антидиалектического направления» в теории познания (не говоря уже о первоначальном техническом значении — «книги, расположенные после физики»). Мы стали свидетелями неоднозначного процесса, который можно назвать, используя выражение Ю. В. Перова, «умножением метафизик» (см.: *Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность*. СПб., 2000. С. 86).

²⁹О том, что этот прием — аналогия — «не является волшебной палочкой», способной прояснить связь между Богом и вещами, см.: *Коплстон Ф. История средневековой философии*. М., 1997. С. 235–236.

причастны ему по акту творения. У Аристотеля, напомним, бытие подразделяется на десять предикаментов, первый и главный среди которых — сущность (в латинском варианте — субстанция)³⁰. Однако само бытие не входит в эти категории, оно «остается за кадром», являясь некой общей природой всего существующего, и относится к родам *аналогически*; причем Аристотель, конечно, нигде не объясняет детально эту аналогию как «принцип», это сделает значительно позднее Аквинат, которому необходимо проиллюстрировать не только то, как осуществляется вещь, переходя из потенции, пребывающей то ли в божественном разуме, то ли в специфических идеях, в актуально-конкретное состояние жизни, но и то, какова связь между всеовершеннейшим Богом и тварным миром, а также между вещами этого тварного мира.

Принцип аналогии сущего играет важную роль в учении Суареса о бытии. Поэтому, чтобы разобраться в особенностях его трактовки, нам следует с наибольшей степенью ясности представить себе, как понимал этот принцип Фома. Итак, *analogia entis* выражает сходство между вечным, совершенным бытием Бога и преходящим, несовершенным бытием тварей в мире, она дает возможность связи между бесконечным и конечным бытием, хотя между первым и вторым огромная дистанция. Проследить такую связь можно путем движения «снизу вверх», через постепенное отрицание несовершенств мира, по мере восхождения по ступенькам бытия к Богу, которому можно приписать свойства, свободные от несовершенств (зная при этом, что он неизмеримо выше любых свойств): вечность, единство, истина, могущество и т. п. В творце отсутствуют любые противоречия, нет различия между потенцией и актом, сущностью и существованием. Согласно Фоме, лишь Бог обладает действительным бытием, остальные сущие, сотворенные им, лишь *имеют* бытие, но не *суть* бытие. Они причастны бытию Бога, и чем на более высокой ступени они стоят, тем больше в них этого «бытия по причастию». А принцип аналогии, устанавливающий эту связь, в онтологии Аквината помогает, кроме того, осуществить переход от античной вечности космоса к идее творения *ex nihilo* и делает возможным включение аристотелизма (и платонизма) в структуру христианской философии. У Фомы, заметим, используется так называемая атрибутивная аналогия, когда различным объектам приписываются одинаковые свойства.

Скажем сразу, что Суарес, используя принцип аналогии бытия,

³⁰ Аристотель. Категории. 1а 25. // Аристотель. Соч. Т. 2. С. 55.

вкладывает в него несколько иной смысл. Акт творения является для Суареса ключевым моментом, нуждающимся в рациональном осмыслении, точнее, в «естественном свете». Поэтому *analogia entis* у него напрямую связана с моментом творения и понимается следующим образом: все сотворенные сущие обладают (или могут обладать) реальным существованием «по причастию», благодаря тому, что сотворены Богом. Поэтому акцент переносится с богоподобности, аналогичности Богу в большей или меньшей степени сотворенных сущих в зависимости от близости к творцу, на причастность по факту творения, по принадлежности всех сущих единой причине.

Суарес, таким образом, выражает свою идею предельно ясно: каждая конкретная вещь обладает «одинаковым количеством» бытия. Взамен томистского «готического собора», где у любого сущего есть свое место, соответствующее его уровню совершенства и степени подобия Богу, в метафизике Суареса появляется многообразный мир индивидуальных субстанций, не зажатых в средневековые иерархические структуры. Эти единичные вещи самостоятельны и равноправны между собой, поскольку в одинаковой мере наделены бытием (аналогичным божественному).

Творец, согласно этой доктрине, проявляет свою бесконечную волю, свой ум и могущество, создавая прямо и непосредственно индивидуальные вещи («вот это», «эту лошадь», «Сократа»). Поэтому Суарес и не видит смысла разрывать в онтологическом плане потенцию и акт, сущность и существование, материю и форму, поскольку реально они не существуют отдельно друг от друга и отдельно от конкретных вещей. Очень важный момент аргументации, к которому мы еще вернемся, заключается в том, что реально, по Суаресу, различаться могут только вещь и вещь, а ни акт, ни потенция вещами не являются. Вещи, сущности, субстанции, обладающие реальным существованием до творения, невозможны, как невозможно, согласно подробной теории причинности (рассуждения XII–XXV), существование какого-либо нетварного бытия, за исключением самого Бога³¹. Следовательно, «... идея бесконечного или кругового процесса бытия тварных сущих отвергается Суаресом как абсурдная»³². Сотворенное бытие понимается испанским мыслителем как конечное и единичное. Соответственно проблема акта и потенции, в которой отразилась идея творения из ничего, стала важной составляющей вопроса об индивидуальном бытии и индивидуации, который, по нашему мнению, является одним из

³¹ «*Omne quod producitur ab alio producitur*» (DM. XXIX. 1.20).

³² *Abellán J.L.* Op. cit. P. 616.

ключевых в метафизике Суареса. Философ, четко противопоставляя актуальному бытию ничто, показывает, что процесс актуализации не предполагает никаких промежуточных состояний. Вообще нет никакого процесса, отличного от акта творения. Потенция же понимается им как отрицание актуальности, т. е. небытие, а акт — как реальное существование.

Следует уточнить, что до акта творения несуществующее актуально (реально) бытие пребывает в божественном разуме в виде образа (*exemplar*) потенциально (как *potentia objectiva*), что полностью согласуется с другими моментами учения Суареса о бытии. Заметим, что, в отличие от Аквината, делавшего акцент на тождество в Боге сущности и существования³³, Суарес полагает более важным то, что Бог обладает бесконечностью, причем, в первую очередь, помимо бесконечности в смысле отсутствия каких-либо ограничений, бесконечностью совершенств.

Всесовершенное существо — Бог, в своей «ипостаси» творца, не только оказывается вовлеченным как первая действующая причина (*causa prima*)³⁴ в процесс творения; ему «находится применение» во всей системе причин, берущей свое начало у Аристотеля и дополненной самим Суаресом³⁵.

Бог, согласно Суаресу, обеспечивает сохранение³⁶ и содейст-

³³ Для сравнения напомним, что у Фомы бытие — акт божественной сущности; «количество» бытия в вещи пропорционально степени ее актуальности. И если мы представим себе внушительную томистскую «иерархию сущих» в виде лестницы, которая ведет от чистого бытия через ангелов и другие нематериальные субстанции к более низким классам бытия: человеку, животным, растениям, минералам, — то на каждой «ступени бытия» определенного рода сущности совершают по воле творца переход от потенциальности к актуальному существованию. Потенция у Фомы сближается с сущностью, актуальность — с существованием. Лишь Бог, изначально осуществленный акт, *actus purus*, тождество сущности и существования, возвышается над этой иерархией.

³⁴ Напомним, что о первых и вторых причинах мы говорили, обсуждая участие Суареса в полемике между Молиной и Баньесом о свободе воли.

³⁵ К четырем аристотелевским причинам — материальной, формальной, действующей и целевой — Суарес добавляет пятую — образцовую. Как в голове мастера еще до создания вещи уже есть ее идея (образец), так и в божественном разуме присутствуют образцы всех вещей, которые сотворены (будут или могут быть сотворены) Богом. Эта своеобразная попытка соединить аристотелевские причины с платоновскими идеями имеет цель показать разумный характер творения и существования мира (см.: *Лутандин И. В.* От средневековой натурфилософии к классической новоевропейской науке // *Метафизика и идеология.* М., 1994. С. 18–31).

³⁶ «*Conservatio*». Название специального XXI рассуждения выглядит следующим образом: «О первой действующей причине и ее втором действии, которым явля-

вие³⁷ сотворенным вещам, а также является их конечной (предельной, финальной, итоговой) целевой причиной. В плане сохранения он обеспечивает неизменность отношений между материей и формой, сущностью и существованием, потенцией и актом в каждой сотворенной вещи; в плане содействия Бог определяет рамки возможного и поддерживает действия конкретного сущего. Как целевая причина Бог дает ориентир, двигаясь по направлению к которому индивид обретает спасение.

5.4. ЕДИНСТВО БЫТИЯ

Рассматривая учение Суареса, мы следуем его же методу, позволяя себе располагать материал в соответствии с нашими собственными целями и планами. Напомним, что говорил *превосходный доктор* в аналогичной ситуации, обосновывая весьма отличное от аристотелевского изложение метафизики: «... я счел более удобным и полезным, следуя порядку самого учения, рассмотреть и ясно представить читателю все то, что относится к общему предмету этой мудрости и может быть подвергнуто рассмотрению»³⁸. И, как нам известно, следование духу, а не букве «Метафизики», привело его к необходимости увязывать содержание текста Аристотеля и авторских комментариев в многограничном «Указателе».

Со своей стороны, поставив перед собой задачу описать «общий предмет» и «порядок учения» Суареса о бытии, мы движемся, руководствуясь следующей логикой: сначала была рассмотрена структура метафизики; затем предмет этой «высшей науки» (сущее как такое) и далее два главных рода сущего — Бог и сотворенные им вещи. При этом нами была нарушена логическая последовательность «Метафизических рассуждений», в которых процесс «изучения» бытия строится иначе: от общего понятия сущего, через его общие свойства и причины, к различным классам бытия и частным свойствам.

ется сохранение» («De prima causa efficienti et altera eius actione, quae est conservatio»). В трех его разделах обосновывается зависимость сотворенных вещей от первой действующей причины и устанавливается необходимость «консервирующего» действия Бога, отличного от акта творения — первого действия Бога.

³⁷ «*Concursus*», известный нам по полемике о свободе воли, рассматривается в XXII рассуждении «О первой причине и другом ее действии, представляющем собой действие, совместное со вторыми причинами» («De prima causa et alia eius actione, quae est cooperatio seu concursus cum causis secundis»).

³⁸ DM. Ad lectorem.

Далее наша цель — рассмотреть учение об индивидуальном бытии, которое, как мы уже сказали, является проблемным центром метафизики Суареса. Эта цель предполагает в качестве следующего шага раскрытие бытия через его понятие и основные свойства, обращение к одному из трех главных свойств сущего — единству.

Рассмотрение этих вопросов Суарес начинает во II рассуждении «О сущностном смысле, или о понятии сущего»³⁹, в шести разделах которого делается попытка описать бытие как таковое в предельно общем виде⁴⁰. Для этого Суарес вводит традиционные для схоластики (можно сослаться хотя бы на Каэтана)⁴¹ формальное и объективное понятия бытия. Их роль состоит в преодолении путаницы, идущей от античной философии, когда не различаются «вещи» и «слова» об этих вещах. Для Суареса очевидно, что представление о бытии может возникнуть лишь после прояснения понятия «бытие» (или «сущее»). Другими словами, он ставит своей целью проанализировать понятие сущего, основываясь на общем подходе средневековых концептуальных построений, для которых очевидной была связь между сущностью вещи, выражаемой в понятии, и бытием этой вещи. Вообще эти построения, связующие «эссенциалистскую» и «экзистенциалистскую» стороны бытия, проявлялись по-разному: и в апелляции к словам (*argumentum ex verbo*)⁴², и в создании схем взаимоотношений между сущностью и существованием, не говоря уже о тождестве Бога с бытием⁴³. Суарес подчеркивает формальный характер различения, который демонстрируется в терминах традиционной пары понятий, присутствовавшей уже у Александра Гальского⁴⁴ и Гильома Овернского⁴⁵, «бытие как причастие — бытие как имя» (*ens ut participium —*

³⁹ «De ratione essentiali seu conceptu entis».

⁴⁰ Речь идет об описании, а не об определении сущего как такового, поскольку для определения было бы необходимо, помимо видового отличия, родовое понятие, что невозможно, ибо бытие не имеет родового понятия, так как само является наиболее универсальным понятием.

⁴¹ Каэтан. О понятии сущего // Историко-философский ежегодник—91. М., 1991 (публикации перевода предпослана краткая статья М. А. Гарнцева).

⁴² Сергеев К. А., Слинин Я. А. Диалектика категориальных форм познания. Л., 1987. С. 114.

⁴³ Гайденко В. П., Смирнов Г. А. 1) Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 149; 2) Схоластический метод анализа философских проблем // История философии: Запад – Россия – Восток: В 4 кн. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1996. Кн. 1. С. 300–324.

⁴⁴ Александр Гальский (Halensis, Александр Гэльский, Александр из Хэйлза, 1170/85–1245) — английский теолог, один из основателей францисканской богословско-философской традиции.

⁴⁵ Гильом Овернский (Alvernensis, 1180/90–1249) — французский теолог, епископ

ens ut nomen).

Первое значение (*ens ut participium*) получается, когда в *ens*, причастии от глагола быть, акцентируется его «глагольность», в этом смысле сущее означает актуальное бытие, действительное существование. «Таким образом, говоря строго, глагол “быть” содержит в себе выражение своего собственного причастия, в котором и разрешается высказываемое утверждение»⁴⁶. При этом философ уточняет, что, если мы утверждаем, что Адам есть, это значит, что Адам существует во времени, среди многообразия вещей чувственного мира.

Второе значение — сущее как имя — определяет формальную сущность вещи, которая существует или способна существовать. В этом значении сущее понимается как то, что обладает определенной сущностью (природой), которая может проявляться в реальном бытии. Сущее как имя, таким образом, относится не столько к конкретным вещам, сколько к их природам, сущностям. Именно в этом смысле сущее как таковое является предметом метафизики, именно в этом смысле метафизика говорит о сущем посредством десяти предикаментов — аристотелевских категорий.

Свои рассуждения Суарес подкрепляет цитатой из св. Фомы: «... это имя, сущее, в котором определяется вещь, которой сообщается существование, между тем означает сущность вещи и разделяется на десять родов»⁴⁷.

Эту тему Суарес развивает в терминах формального и объективного понятий сущего. Формальным понятием (*conceptus formalis*) он полагает «... сам акт... или, что то же самое, слово, посредством которого интеллект познает некоторую вещь или общую природу»⁴⁸. *Conceptus formalis* есть «вербальный знак», «мысленное понятие» (*verbum mentis*), через которое разум постигает некий объект. Он называется понятием (*conceptus*), поскольку появляется как некое порождение разума (*veluti proles mentis*), и формальным, поскольку представляет собой его (разума) последнюю форму (*ultima forma mentis*), т. е. имеет «внутриразумное» происхождение, а также потому, что представляет разуму познаваемую вещь формально — с точки зрения ее формы.

Объективное понятие (*conceptus objectivus*), по Суаресу, есть вещь (или понятие), которая (или которое) имеет самостоятельный и непосредственный характер и познается или представляется посредством

Парижа, автор трактата «Божественное учение» («*Magisterium divinale*»).

⁴⁶DM. II.4.3.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸DM. II.1.1.

формального понятия⁴⁹. Пример, который приводится философом, предельно прост: если мы познаем некоего человека, то акт познания в понятии, который мы при этом осуществляем, и есть *conceptus formalis*; сам же представляемый и познаваемый человек есть *conceptus objectivus*. К слову сказать, по мнению Каэтана, понятие сущего должно быть абстрагировано от вещей настолько, чтобы указывать сразу на несколько референтов, но без однозначности; в формальном понятии, таким образом, как бы закрепляется единство сущего в объективном его различии. Таким образом, во II рассуждении сущее как таковое «пробуется» Суаресом как объект познания. Не противореча общей для средневековой философии традиции, он заявляет о себе как о познавательном оптимисте, утверждающем возможность рационального познания сущего (от Бога до акциденций сотворенной вещи). Таким образом, метафизика еще раз подтверждает свой статус самостоятельной и высшей науки, способной познать истинные свойства бытия.

Какие же свойства присущи бытию как таковому? Разговор об этом начинается в III рассуждении⁵⁰. Традиционно, начиная с теолога Филиппа Канцлера (1160/85–1236), «всеобщих свойств бытия» (*passiones entis*) насчитывалось три: единство, истина и благо⁵¹. Известна формула «конвертируемости» двух последних характеристик с самим сущим, которую воспроизводит и *превосходный доктор*: «Бытие, истина и благо взаимобратимы» (*Ens, verum et bonum sunt convertuntur*). В III рассуждении Суарес отказывается причислить к трансцендентальным свойствам сущего понятия «вещь» (*res*)⁵² и «нечто» (*aliquid*)⁵³. Тем не менее он оставляет за последними статус «синонимов», выражающих суть бытия⁵⁴.

Итак, Суарес видит в единстве одну из фундаментальных характеристик всего сущего⁵⁵. Такое решение имеет глубокие корни в античной и средневековой философии: то, что существует, уже в силу своего существования должно обладать истиной, благом (ибо ложь и зло суть лишения, т. е. атрибуты несуществования) и, что также является обязательным условием, должно быть причастно единству.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ «Об основных атрибутах и принципах сущего в целом» («*De passionibus entis in communi et principiis eius*»).

⁵¹ DM. III.2.7.

⁵² DM. III.2.4.

⁵³ DM. III.5–6.

⁵⁴ «Нечто» выступает, например, как синоним «сущего» или «единого» (*Ibid.*).

⁵⁵ DM. IV. 1.6.

В чем же заключается единство бытия? И присуще ли бытию единство?

Суарес выделяет три вида, или уровня, единства бытия: трансцендентальный⁵⁶, индивидуальный и формальный (вместе с универсальным). Они последовательно разбираются в IV, V (центральный пункт нашего исследования) и VI рассуждениях.

Трансцендентальное единство выражает мысль о неразрывной связи всех вещей и отношений, существующих в реальности, — принцип, известный с досократических времен, согласно которому мы объединяем многообразие вещей с помощью предиката существования. Поэтому говорить о трансцендентальном единстве бытия — значит отыскивать «единое во многом», общее основание для многообразного мира «этих вещей» и, кроме того, универсальное понятие, объем которого без противоречий и несовместимости вобрал бы в себя всю реальность в смысловом плане. Трансцендентальное единство — мощная метафизическая абстракция, которая служит для объяснения связи «единого» и «бытия», «единого» и «многих», иллюстрирует то, как часть, отделенная от целого, сама становится целым и т. д. Вместе с тем в реальности трансцендентальное единство отсутствует, поэтому Суарес вводит два других уровня единства: индивидуальный и формальный.

Если говорить кратко, то индивидуальное единство, по Суаресу, есть то, что конституирует индивида как такового и является собственным, уникальным для каждого существующего или способного существовать. Формальное единство принадлежит природе (сущности) индивидуальной вещи. Все индивиды одного вида принадлежат одной и той же сущности. Отсюда выводится формальное, специфическое, единство, которое, как и единство индивидуальное, реально содержится в самих вещах и определяет — на уровне спецификации — их уникальность. Заметим, что два указанных уровня единства не различаются онтологически, поскольку общая природа реально присутствует в «этих вещах» (первых сущностях, в терминах Аристотеля); различие между ними носит лишь логический, рациональный характер.

Помимо формального уровня Суарес в VI рассуждении рассматривает еще один уровень единства бытия — универсальный. В последнем, девятом, разделе («Каков принцип формального и универсального единства в вещах») он распространяет большую часть сказанного

⁵⁶Напомним, что понятие «трансцендентальный» (всеобщий) относится к поздне-латинским терминам.

по поводу формального единства на единство универсальное⁵⁷, которое понимается им как существующий в мысли результат использования общих понятий – универсалий⁵⁸. Универсальный уровень единства следует рассматривать как модификацию формального уровня, его наиболее общий вариант. К универсальному мы приходим в итоге познания; это попытка мысленного возвращения к трансцендентальному единству *post factum*, точнее, *post cognitum* — после познанного.

По мнению одного из исследователей, метафизика Суареса несет в себе некоторое «исправление» томизма путем перемещения акцентов из онтологической сферы в гносеологическую и преодоление тем самым «крайнего реализма платоновского толка»⁵⁹. С этим мнением трудно не согласиться.



⁵⁷ *Gironella P.R.* La síntesis metafísica de Suárez // *Pensamiento*. 1948. Vol. 5. Núm. extraordinario. P. 197.

⁵⁸ Речь идет о наиболее общих философских понятиях: род (*genus*), вид (*specie*) — то, что сказывается о многих вещах одного вида в ответе на вопрос «что это?»; отличительный признак (*differentia*) — то, что сказывается о многих различных по виду вещах в ответе на вопрос «каково это?»; собственный признак (*proprium*) — то, что сказывается об одном виде при ответе на вопрос «каково это?» и не относится к субстанции; привходящий (*accidens*) признак — то, что сказывается о многих видах при ответе на вопрос «каково это?» и не относится к субстанции.

⁵⁹ *Fernandes Burillio S.* Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez // *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica. 1992. Vol. 48. Núm. 190. P. 216.

Глава 6

МЕТАФИЗИКА «ЭТОЙ» ВЕЩИ

6.1. СУТЬ ВОПРОСА

Когда мы представляем себе некую единичную вещь, то обычно обнаруживаем в ней особенности или признаки, которые делают ее похожей на другие вещи. Глядя на нечто конкретное (например, на «эту лошадь»), мы сравниваем этот предмет с другими предметами (лошадьми) и находим общее понятие («лошадь»). Можно сказать, что поиск общего понятия означает в конечном итоге определение вещи, осознание ее статуса, принадлежности к некоторому классу, отличному от других классов вещей. Результатом этой работы будет, если использовать традиционные термины схоластики, описание природы или сущности, или формы вещи.

Вместе с тем возможен и противоположный путь — фокусировка нашего внимания на неповторимых, уникальных чертах вещи, делающих ее отличной от других предметов класса, которому она принадлежит. В этом случае мы постигаем (точнее, стремимся постичь) индивидуальность вещи.

Вопрос о том, что же именно делает вещь «этой вещью», сообщает ей уникальность и неповторимость, порождает проблему индивидуации. Попытки дать удовлетворительный ответ на этот вопрос или решить проблему приводят к необходимости сформулировать принцип индивидуации.

Индивидуация как понятие сама по себе требует пояснений. Буквально индивидуация — не что иное, как неделимость, невозможность дальнейшего деления (как логической операции)¹, некая последняя

¹ *Divisio* (лат.) — деление, разделение. Интересно, что понятие индивидуации поэтому содержит в себе некоторый отрицательный оттенок: это невозможность деления, неделимость. Индивид, следовательно, в первую очередь есть то, что уже не поддается дальнейшему делению на подвиды, т. е. является предельным, последним, неделимым, а уже потом, нагруженное дополнительным смыслом, становится единичным и уникальным (значения, к которым мы привыкли).

преграда, в которую упирается познающий разум. Помимо этого, однако, индивидуацию понимают как устойчивость индивидуальных вещей, как некий внутренний «стержень», содержащий в себе способность сохранения уникальности данной вещи².

С точки зрения метафизики проблему индивидуации можно представить как обсуждение целого круга вопросов о том, благодаря чему что-либо индивидуальное появляется, существует, сохраняется реально и при этом познается человеческим разумом как именно это, уникальное, отличное от всего того, что является результатами восприятия других объектов или осмысления общих понятий.

Уточним, что, по нашему убеждению, спор об индивидуации — одна из старинных проблем метафизики³, которой были посвящены дискуссии средневековых мыслителей, — оказывается при внимательном рассмотрении выходящим не только за рамки схоластической проблематики, но и за рамки метафизики как философской дисциплины. Тема индивидуации в самом широком плане и в различных своих проявлениях остается значимой для современного философского и научного знания, для современной культуры.

Прежде чем давать содержательное определение принципа индивидуации, несколько слов следует сказать о терминологическом различии между принципом и причиной. Дело в том, что в схоластике иногда говорилось не о принципе (*principium*), но о причине (*causa*) индивидуации, и за этим, казалось бы, техническим моментом скрывалось метафизическое различие. Объем понятия «причина» включался в объем понятия «принцип», т. е. всякая причина относилась к классу принципов, но не всякий принцип мог считаться причиной. Понятие причины философы обычно использовали в физическом смысле, согласно Аристотелю, трактовавшему формальную, материальную, действующую и целевую причины как источники изменения. Принципы же понимались в схоластике более широко, например, как логические законы, как предварительные основоположения (постулаты) рассуждений, наконец, как метафизические принципы. Последние, как и логические законы, оказывались связанными с вещами, принципами

² «Таинственное свойство индивидуальных конфигураций атомов сохраняться», которое не вытекает из количественных или качественных характеристик индивидуальной вещи, а является чем-то изначальным, «доопределяющим» вещь заранее (Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 76).

³ Смирин Я. А. Аристотелевский принцип индивидуации // *Verbum*. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 7–17; Светлов Р. В. Платон и проблема универсалий // *Универсум платоновской мысли: метафизика или недосказанный миф?* СПб., 1995. С. 33.

которых они являлись; в то же время подобно физическим причинам они полагались реально отличными от вещей, с которыми были связаны. Кроме того, метафизические принципы не являлись ни физическими вещами, ни понятиями нашего разума, но играли роль конституирующего начала вещей. Общепризнанными метафизическими принципами считались форма и материя, сущность и существование, субстанция и акциденция.

Философы, которые не искали причину индивидуации в физической области, весьма серьезно обосновывали различие причины и принципа. Дунс Скот, например, говорил именно о принципе индивидуации, усматривая его в специфически понимаемой «этости» вещи (*haecceitas*). Фома Аквинский, в свою очередь, идентифицировал причину индивидуации с одной из четырех аристотелевских причин (точнее, с одним из видов материи, заметим мы), поэтому он не видел принципиальной разницы между причиной и принципом⁴. Что же касается Оккама, который полагал индивидуальную вещь существующей самостоятельно (*per se*) благодаря самой себе, то для него принцип индивидуации был не более чем логической абстракцией до тех пор, пока что-либо не было индивидуализировано «в первый раз»⁵.

Уточним формулировку. Принцип индивидуации (*principium individuationis*) в средневековом смысле (само это понятие было введено в философский лексикон Фомой Аквинатом) можно охарактеризовать, во-первых, как способ, по которому конституируются (творятся) вещи; во-вторых, как то, что разграничивает данную единичную вещь и ближайшую к ней видовую сущность, и, наконец, как то, что делает вещь неповторимо своеобразной и отличной от любой другой вещи.

Вопрос об индивидуации включает в себя обсуждение различных онтологических и логико-гносеологических аспектов проблемы бытия. Поиск принципа, по которому вещь *становится*, и с точки зрения ее реального существования, и с точки зрения возможности ее познания (идентификации, определения и описания), «этой вещью», действительно является одной из основных тем схоластики, корни которой уходят к Платону и Аристотелю. В Средние века рассмотрение данной проблемы происходило на основе фундаментального положения хри-

⁴ *Solana M.* Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, según la doctrina del Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús // *Actas I.* P. 199–243; *Wuellner B.* Dictionary of scholastic philosophy. P. 17–21, 97.

⁵ *Ockam W.* Super quattuor libros sententiarum VI.2.4; 6 // *Ockam W.* Opera plurima. Farnborough, 1962; Vol. III; *Gracia J. J. E.* Introduction // *Suarez on individuation.* Milwaukee, 1982. P. 16–17.

стианской метафизики — положения о творении Богом мира из ничего (*ex nihilo*). Идею творения в той мере, в какой она попадает в «ведение» метафизики, призвано было дополнить рациональное описание того, каким способом, на какой основе и по каким причинам происходит учреждение и становление индивидов. Этот способ и получил в философии Аквината название принципа индивидуации.

Спор об индивидуации оказывается вплетенным в плотный узел важнейших метафизических дискуссий о бытии с делением его на творящее и сотворенное, бесконечное и конечное, об онтологическом статусе универсалий, об иерархии сущих, о сущности и существовании, о соотношении материи и формы, о потенции и акте и т. д. В зависимости от того или иного подхода, той или иной позиции в этом споре, который, повторим еще раз, тесно связан со множеством других метафизических дискуссий, различаются основания учений разных школ и направлений схоластической мысли.

Интересно, что когда начинают поиск «бытия как такового», то это немедленно приводит к разделению существования и сущности существующего; индивидуация конкретных вещей приобретает ощутимо «физический», «наглядно-представимый» характер и рассматривается в понятиях формы и материи, так что формальная и материальная стороны как бы «физически» определяют и обеспечивают бытие вещей тварного мира, в то время как в метафизическом плане оно (бытие) «раскладывается» на сущность и существование.

Напомним кратко, что Авиценна находит у Аристотеля ответ на вопрос о том, что делает эту вещь таковой, и этот ответ сводится к признанию индивидуализирующей роли за материей. Детальная разработка темы реального разделения сущности и существования послужила в XIII в. фундаментом томизма, переосмыслившего аристотелизм «в ключе» творения. У Аквината принципом индивидуации оказывается материя. В отличие от доминиканских докторов — а подобным образом проблему индивидуации до Фомы решали Альберт Великий, Гильом Овернский и др., — францисканцы, связанные с августинианской традицией в схоластике, полагают началом индивидуации форму. Свое, весьма отличное от традиционных, толкование принципа дает Дунс Скот, который утверждает, что ни форма, ни материя не могут выступать в качестве индивидуализирующего начала, но что существует некая «единичная природа» (*haecceitas*), являющая собой «последнюю определенность» формы, материи и их единства.

Особую позицию — к ее обсуждению мы постепенно приближаемся — занимает Суарес, который фактически подводит итог многовеко-

вому спору о том, что делает данную вещь именно такой, какова она есть.

Следует подчеркнуть, что в средневековом схоластическом рационализме основное внимание уделялось онтологической стороне проблемы. Предполагалось, что конструируемое по законам аристотелевской логики знание о природе индивидуальных вещей, выводимое из общего начала, в полной мере обеспечивает постижение этой природы. Акцент, таким образом, делался на «то, как оно есть на самом деле». Классический рационализм, как и эмпирическая традиция в философии Нового времени, определивший, по существу, современную парадигму научного мышления, в первую очередь ставил вопрос о возможности познающего разума адекватно познать то, что существует вне этого разума⁶. На первый план вышла гносеология с проблемами субъекта и достоверности познания. Разработка этой темы начинается в метафизике Суареса, которая оказала глубокое воздействие на формирование взглядов Декарта, Спинозы и Лейбница.

Видоизменение проблемы индивидуации в метафизике XVII в. (начатое еще Суаресом и проявившееся у Декарта и Спинозы) заключается, прежде всего, в том, что в новоевропейском понимании индивидуация предстает всесторонней определенностью конкретной вещи. Такая определенность индивидуальной субстанции есть не только удостоверение ее уникальности и подлинности существования, но и ее полная идентификация, а это оказывается возможным лишь при определении всех качеств вещи, выявлении всех ее связей и отношений, которые делают вещь «этой» вещью. Другими словами, принцип индивидуации здесь — наше знание об объекте, обладающее полнотой, завершенностью и истинностью. Реальная вещь не определена, пока не совершился акт индивидуации. Заметим при этом, что познание вещей, требующее бесконечных определений, уточнений, сравнений, невозможное без применения логической операции деления, и есть приближение к индивиду, что в пределе должно дать самое полное описание «этой» (уникальной, единственной) вещи.

Но предел этот реально недостижим, и не из-за «некачественного» объекта исследования, а из-за недостатков познающего разума (субъекта познания). И в этой недостижимости «сходятся» два принципа: неделимости и делимости. Первый из них — *principium individuationis* — играл очень важную роль в прежней философии: индивидуальная субстанция, конкретная вещь, монада, атом («метафизический»

⁶Мы не рассматриваем тему самоидентификации и самопознания «мыслящей вещи».

или «физический» — неважно), первая сущность есть не простое-неделимое, которое уже не поддается дальнейшей дивидуации, но — и это гораздо существеннее — то, что не исчерпывается одним, двумя, тремя, многими определениями, то, что, будучи включено в одну систему отношений, может быть включено в бесконечное множество других систем⁷.

Монадология Лейбница⁸ оказывается последней метафизической системой, в которой вопросу об индивидуации «в чистом виде» уделяется специальное внимание. Принципом индивидуации в онтологическом плане, согласно Лейбницу, является монада, точнее, заключенная в ней жизненная сила, в гносеологическом плане — это развернутое понятие бытия. Однако ученик Лейбница Христиан Вольф описывает сущее, определенное во всех отношениях⁹. Возможно, что введение категории «универсального индивида» в «Феноменологии духа» Гегеля¹⁰ стало попыткой довести до конца эту работу, т. е. эксплицитировать понятие конкретного бытия. Но постоянное стремление метафизической мысли добраться до «корней древа Порфирия» наталкивается на непреодолимую преграду: существуют индивидуальные вещи, но их познание, строго говоря, невозможно, поскольку наука возможна лишь об общем. Индивидуальное все время выступает по какой-то злой иронии как маргинальное, остающееся за пределами рассуждения всякий раз, когда мы пытаемся постичь индивида «в самой его сердцевине»¹¹. Так в разных формах вопрос этот был и остается проблемным в философии последующих эпох вплоть до нашего времени.

Проблему индивидуации в современном значении можно рассматривать как попытку осмысления комплекса познавательных действий, связывающих конкретную вещь внешнего мира с внутренним про-

⁷ Шмонин Д. В., Погоняйло А. Г. Принцип деления и принцип неделимости (Франсиско Суарес об индивидуации) // Начало. 1996. № 3–4. С. 88–98; Погоняйло А. Г. То, чем всегда было «быть» // Verbum. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII вв. СПб., 1999. С. 44–57; McCullough L. B. Leibniz's principle of individuation in his *Disputatio metaphysica de principio individui* of 1663 // *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant* / Ed. by K. F. Barber, J. J. E. Gracia. New York, 1994. P. 201–218.

⁸ Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998. С. 150.

⁹ Вольф Х. Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765. § 74.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 14.

¹¹ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 197–198.

странством нашей мысли, в котором образ вещи локализуется и становится объектом исследования. Удостоверяется наличие предмета «перед лицом сознания», он отделяется от прочих, идентифицируется как именно этот, описывается и определяется. Процесс полного и объемного определения, по существу, и есть акт индивидуации, в котором вещь предстает как именно «эта», во всем многообразии связей с другими вещами и понятиями, а также всевозможных ассоциаций. Многообразие связей и ассоциаций при этом, собственно, и дает возможность в специфичности вещи высветить ее индивидуальность, что возможно лишь на фоне рода или вида и при сопоставлении с другими индивидами. Весь вопрос в том, что считать внутренней основой индивидуальности вещи (с «объективной» точки зрения) и основой индивидуализации вещи в нашем познании (с точки зрения «познающего субъекта»). «Новые позиции философии»¹², возникшие в XX в., обрисовывают различные подходы к этой теме¹³.

Интересна в связи с этим своеобразная трактовка проблемы индивидуации, которую предлагает Бертран Рассел, в том числе в известной работе «Человеческое познание. Его сферы и границы». Собственно говоря, проблема, согласно Расселу, снимается, если по принципу метафизической экономии удалить из словаря философских категорий источник многовековой двусмысленности — понятие субстанции. Подход вряд ли может претендовать на абсолютную новизну, особенно если вспомнить борьбу философов XVII–XVIII вв. против «схоластического хлама» и призывы вроде «Физика, бойся метафизики!». Если мы, говорит Рассел, ликвидируем (вслед за Лейбницем) различие между субстанциальными и акцидентальными свойствами индивида, то дальнейшее развитие проблемы требует еще одного — весьма радикального — шага: избавления от ключевого понятия метафизики — понятия субстанции. Когда мы это сделаем, исчезнет «сущностная

¹²См., например: Юрковская Э. П. Обращение к Лейбницу и поиск новых позиций философии: Жиль Делез // Философский век: Альманах. Г. В. Лейбниц и Россия. СПб., 1996.

¹³Кроме упомянутого выше Ю. Хабермаса см., например, работы М. К. Мамардашвили (Картезианские размышления. М., 1993; Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994; Стрела познания. М., 1997, и др.) или суждения Ж. Делеза (*Делез Ж. Логика смысла*. М., 1995) о мире, который существует «внутри монад в виде серий присущих им предикатов» и представляет собой разнообразные отношения сингулярностей (С. 140). Делез, кстати, очень ценит Лейбница за то, что тот «... далеко продвинулся... вплоть до осознания и полагания индивидуального в качестве центра, вокруг которого сингулярности сворачиваются как внутри мира, так и на собственном теле индивидуальности» (Там же. С. 141).

начинка» вещи и останутся только ее качества¹⁴. Но эта радикальная операция есть пока лишь негатив, поэтому Рассел делает следующий шаг. На место субстанции с полным перечнем акциденций-предикатов он ставит событие, которое всегда единично, уникально и локализовано в пространстве-времени. Построение пространственно-временных структур идет здесь в стиле теории индивидуации Лейбница: индивид понимается как совокупность качеств, но, в отличие от монады, он есть не субстанция, а событие. Это индивидуальное событие представляет собой полный комплекс сосуществования, т. е. уникальную комбинацию всевозможных качеств и состояний. В эпистемологическом плане индивидуация фактически оказывается согласованием, корреляцией реального события и всевозможных (если они вообще возможны по отношению к данному событию во внешнем мире) реакций на него нашего восприятия — событием сознания¹⁵, которое получает название полного мгновенного опыта.

Расселовское решение интересно, оно заслуживает подробного изложения и анализа, что, к сожалению, далеко выходит за рамки данной работы. Заметим лишь, что полный комплекс сосуществования в онтологическом плане действительно чуть ли не вытекает из монадологии и логически завершает все то, что было сказано об индивидуации, а цепь полных мгновенных опытов нашего сознания способна дать нам всю информацию о мире, какую только мир сможет или пожелает нам сообщить. И все же остается некоторая неудовлетворенность от того, что сосуществующие во внешнем мире элементы приобретают, во-первых, характер случайный и, можно сказать, «обезглавленный» (в смысле отсутствия сущности, некоего центра притяжения этих элементов), во-вторых, ощутимо физический, «слишком» физический вид, что, в общем, выводит Рассела из традиционного метафизического поля индивидуации.

В свою очередь, М. К. Мамардашвили, например, полагает, что принцип индивидуации как принцип сохранения индивида не может иметь ту же природу, что и вещи, к которым он применяется¹⁶. Другими словами, основания устойчивости индивидов требуют «...какого-то дополнительного принципа или условия. В сущности, такой принцип мы уже имеем — это... принцип индивидуации, или доопреде-

¹⁴ Рассел Б. 1) История западной философии: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 486; 2) Человеческое познание. Киев, 1996. С. 312–329.

¹⁵ Пример такой корреляции содержится в главе «Пространство в психологии», где Рассел описывает схему «видения стола» (Рассел Б. Человеческое познание. С. 239–241).

¹⁶ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 76.

ленности всего, как реального события. Доопределенность, или принцип индивидуации, является неким первосинтезом сознательной жизни»¹⁷. Заметим, что эту доопределенность можно понимать и как добавление «последних штрихов» к «портрету индивида», и как указание на существующую до всяких определений первую сущность («вот это»).

В классической (от Локка до Юма, Канта и Гегеля) и постклассической философии термин «индивидуация» стал использоваться в различных смыслах; сама проблема индивидуации также вышла за границы метафизики и оказалась включенной в различные «отрасли знания» и учения. Социогуманитарные дисциплины заговорили об индивидуации, вероятно, с большей силой, чем философия науки и современное естествознание, не обращая внимания на метафизические корни вопроса. В результате первоначальная общепhilosophическая и общенаучная сущность понятия, термина, сама суть проблемы оказались скрытыми за инструментально-прикладным оформлением¹⁸. Именно о сути вечной проблемы нам и хотелось напомнить читателю перед тем, как мы приступим к рассмотрению индивидуального единства бытия и индивидуации в метафизике Суареса.

6.2. НА «СТАРОМ ПУТИ»: ЧТО ДЕЛАЕТ ВЕЩЬ «ЭТОЙ» ВЕЩЬЮ?

Напомним и уточним некоторые выводы об индивидуальном единстве бытия, являющемся проявлением бытия трансцендентального.

¹⁷Там же.

¹⁸Так, в социально-философской мысли (в широком плане, включающем философию истории, права и т. д.) понятие индивидуации выходит на первый план в рамках проблемы самостоятельности человека как социального атома, субъекта права, самостоятельного индивида с целым комплексом неотчуждаемых возможностей и обязанностей. В философской антропологии центральной темой оказывается человеческая личность, ее самоидентификация, осознание самоидентичности человеческой личности, субъекта. Кроме этого, как мы знаем, имеются индивидуальная этика, социология личности, индивидуализация обучения в теоретической педагогике и многочисленных методиках преподавания и т. п. (см., например: *Кон И. С.* Социология личности. М., 1967; *О человеческом в человеке.* М., 1991; *Человек в зеркале наук.* СПб., 1993, и множество других исследований, направленных на изучение индивидуализации в каком-либо смысле). Есть психоаналитическое учение К. Г. Юнга, в котором даже сохраняется изначальный термин. Здесь под индивидуацией понимается становление личности как процесс ассимиляции сознанием содержания индивидуального и коллективного бессознательного (*Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996).

Во-первых, индивидуальный уровень единства бытия определяет и поддерживает существование конкретных вещей. Во-вторых, этот индивидуальный уровень единства находит свое выражение в принципе индивидуации, определяющем то, что делает вещь «именно этой». В-третьих, учение об индивидуальном бытии и принципе индивидуации органически вплетено в ткань метафизики и связано (генетически и терминологически) со спорами вокруг сущности и существования, материи и формы и т. п. Более того, учение об индивидуации является (косвенным, разумеется) следствием решения вопроса о сущности и существовании и выражает, закрепляет это решение.

Итак, индивидуальная сущность как бы находится на грани физики и метафизики. Она имеет два среза, два уровня, два порядка. С одной стороны, это физическая реальность, где каждое творение есть уникальное и самодостаточное сущее, с другой — это метафизическая реальность, в которой человеческий разум в стремлении к познанию превращает физические индивиды в метафизические понятия, разделяя их для удобства подобно тому, как призма разбивает белый луч света на цвета спектра. Поэтому с точки зрения метафизики как науки о сущем и его принципах главную роль в исследовании индивидуального бытия и принципа его индивидуации играет вопрос о сущности и существовании. Эта проблема также тесно связана со спором об универсалиях и другими аспектами метафизической проблематики.

Считается, что в явном виде первое разделение сущности и существования (с «акцентом на сущность») провел Авиценна¹⁹, но все же нельзя забывать и о том, что уже Боэций сформулировал в качестве аксиоматического положение: «Различны бытие и то, что существует»²⁰. Однако «физически» индивид возможен, прежде всего, как нечто материальное и оформленное, т. е. имеющее «наполнитель» (материю) и «оболочку» (форму). И в зависимости от того, каков онтологический статус сущности и как она соотносится с существованием в соответствии с позицией автора конкретной схоластической системы, принцип индивидуации выражается так или иначе в понятиях (или с участием понятий) формы и материи²¹. Таким образом, со стороны

¹⁹ *Доброхотов А. Л.* Трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности» // Историко-философский ежегодник—88. М., 1988. С. 228–229.

²⁰ «Diversum est esse et id quod est» // *Boethius. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (в русском переводе см.: *Боэций. Каким образом субстанции могут быть благими. . .* // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 162).

²¹ Естественно, традиция использования понятий адресует нас к Аристотелю. В учении о четырех причинах, излагаемом в «Метафизике», Аристотель говорит, что

материи и формы принцип индивидуации, можно сказать, выражает конкретную связь между материальным субстратом и духовной (формальной) сущностью.

Толкование принципа индивидуации в средневековой метафизике гилеморфично, однако этот гилеморфизм уже в высокой схоластике приобретает все более иллюстративно-метафорический, а отчасти даже внешний характер, поскольку от Фомы к Дунсу Скоту, Оккаму (и далее к Суаресу) двухэлементная схема индивидуации становится все менее эффективной в пояснении того, благодаря чему вещь становится «именно этой», тем более, что, как выясняется, сначала нужно установить, *что* есть «это нечто», различить, например, что медь для данного предмета есть материя, а шарообразность — форма и т. д. Тем не менее рассмотрим учения, на которые опирался Суарес в решении вопроса об индивидуации. Доктрины Фомы Аквинского и Дунса Скота традиционно относятся к «старому пути» (*via antiqua*) в схоластике; метафизика Оккама же положила начало «новому пути» (*via moderna*) в развитии схоластической метафизики.

Обратимся к интересующим нас пунктам учения св. Фомы, которому Суарес (хотя и с весьма существенными отступлениями) стремится следовать. Как известно, согласно Аквинату, в предметах сотворенного мира сущность имеет независимый от актуального существования характер и отвечает на вопрос, что это (*quid sit*). Существование же отвечает на вопрос, существует ли это (*an sit*). В трактате «О сущем и сущности» Фома замечает, что лишь в Боге «сущность есть само его бытие», в то время как сущности сотворенных субстанций нетождественны их существованию²². Он разделяет бытие на сущие *per se* и сущие *per accidens*, следуя традиции деления бытия по сущности и по причастию. Сущее как таковое, в собственном смысле, в себе и для

всякая вещь состоит из материи и формы; в категориях материи и формы описывается процесс становления — переход потенции к акту, к завершенности (*ενεργεια*) конкретной сущности, ибо начало движения в природе вещей и есть суть их бытия. В «Физике» как бы мимоходом вводится термин «материя», который понимается как то, что лежит в основе всякого возникновения, становления, изменения, как субстрат. Здесь же говорится о лишенности — категории, которую иногда выпускают из виду (но только не Суарес) и которая понимается как отсутствие формы до становления. Что же касается формы, то это необходимое дополнение субстрату-материи, чтобы преодолеть лишенность и образовать вещь или сущность. См.: *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* 1) Диалектика категориальных форм познания. Л., 1987. С. 8 и далее; 2) *Природа и разум: Античная парадигма*. Л., 1991. С. 51 и далее.

²² *Фома Аквинский*. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник—88. М., 1988. С. 246, 247.

себя (*ens per se*) полагается в порядке существования с помощью субстанции (сущности) и девяти акцидентальных родов-категорий²³. При этом, говорит Аквинат, «... сущность должна выражать нечто общее всем вещам (*natura*) посредством (различения) которых мы относим различные сущие (*diversa entis*) к различным родам и видам. ...»²⁴. У Фомы мы находим все имена сущности, передающие различные оттенки ее значения, которые мы видели у Аристотеля (в латинском варианте *quidditas, quod quid erat esse, forma, natura, essentia, etc.*). Сущее, таким образом, понимается как субстанция и — аналогично — как акциденция.

Итак, сущность и существование как бы определяют бытие с двух сторон: существование есть акт, в котором реально воплощается сущность. «Общий корень» (по выражению П. П. Гайденко) у сущности и существования не мешает Фоме провести четкое онтологическое различие между ними. Напротив, это различие позволяет Аквинату «построить» иерархию сущих по принципу аналогии бытия.

Однако реальный разрыв между «сутью бытия» и «бытием сущности» приводит к необходимости выяснить, как в томизме осуществляется «приход» сущности к существованию, точнее, каким образом конституируются индивидуальные предметы. И эту проблему невозможно рассматривать без обращения к отношению между материей и формой, взаимосвязь которых и проявляется в принципе индивидуации. Как показывает Фома во второй главе трактата «О сущем и сущности», сущности сложных составных сущих — вещей материального мира — являются композициями формы и материи. Материя «чувственно» существует лишь в формальной определенности (без формы она некий субстрат, природа, потенция до актуализации). Форма, говорит св. Фома, есть причина бытия как такового, а материя — принцип его индивидуации. Причем индивидуализирующим началом у Аквината оказывается не первоматерия, которая в силу своей неопределенности не в состоянии ничего определить, а так называемая «означенная», уже определенная материя, а именно, определенная количественно (*materia quantitate signata*): «И поэтому следует знать, что принципом индивидуации является не всякая материя, понимаемая каким угодно образом, но только означенная материя (*materia signata*), которая

²³ При этом Фома, как это потом сделает и Суарес, показывает разницу между онтологическим и понятийным способами полагания сущего на примере Аристотеля, «... который распространил (благодаря аналогии) понятие сущего даже на лишенности» (Суарес).

²⁴ Фома Аквинский. Указ. соч. С. 231.

рассматривается в определенных измерениях. Между тем в определении человека – поскольку он есть человек – мы не предполагаем такой материи, но она предполагалась бы в определении Сократа, если бы Сократ имел определение. В определении же человека предполагается неозначенная материя (*materia non signata*), ведь здесь мыслится не «эта кость» и «эта плоть», но кость и плоть вообще, т. е. неозначенная материя человека²⁵. Дополняя свое описание принципа индивидуации, Фома замечает, что «... всякая вещь получает индивидуальное бытие из материи и определяется в род и вид благодаря своей форме»²⁶. Не умаляя оригинальности учения о сущности и существовании и обоснования принципа индивидуации в томизме, отметим, что подобным образом проблему индивидуации решал еще Аверроэс (который, правда, не проводил онтологического различия между сущностью и существованием)²⁷. У Фомы, однако, существование не есть случайное дополнение к сущности вещи, поскольку без существования вещь остается лишь в возможности (в потенции) и не может реализоваться в полной мере – в актуальном бытии²⁸. Этот пункт очень ценит Суарес, выступая против Авиценны, принижавшего значение существования; он полагает, что существование отличается от сущности тем, что является не субстанциальным, а акцидентальным предикатом²⁹.

Вторая точка зрения, которую учитывает Суарес, принадлежит *тонкому доктору* – Иоанну Дунсу Скоту. И поскольку обычно Дунса Скота причисляют к августинианской традиции³⁰, следует предварить изложение его мнения небольшим общим замечанием.

У одного из предшественников Дунса Скота по части указанной традиции, Бонавентуры, принципом индивидуации является форма, определяющая материю, в результате чего и образуется индивидуальная сущность, «это нечто» (*hoc aliquid*). Об этом мы уже упоминали

²⁵ Там же. С. 233–234.

²⁶ Там же. С. 250.

²⁷ *Ибн Рошд*. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 416.

²⁸ Об этом говорит Э. Жильсон, предостерегая от излишне прямолинейного понимания принципа индивидуации у Фомы. У Аквината можно найти вполне четкое указание на то, что всякое сущее обладает существованием и индивидуацией согласно одному и тому же (*Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. С. 303. Прим. 134).

²⁹ ДМ. II.4.2; *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 120.

³⁰ См., например, *Гарнцев М. А.* От Бонавентуры к Дунсу Скоту. К характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в. // Средние века. М., 1988. Вып. 51. С. 94–115.

в предшествующем пункте нашей работы. Подобную формулировку переносят без должного осмысления на философию Дунса Скота. В частности, это делает Б. Рассел в своей «Истории западной философии»³¹. Более точным было бы указание на то, что, согласно Дунсу Скоту, в сотворенных вещах присутствует «формальное» или «модальное» — не «реальное», как у Фомы, — различие между сущностью и существованием, в соответствии с которым существование есть модус сущности³².

Как разъясняет нам «Кембриджская история поздней средневековой философии», «... Дунс Скот... квалифицировал различие сущности и существования в тварных вещах как промежуточное между чисто логическими и реальными различиями; вместе с тем важным признаком сотворенности конечных субстанций, включая духовную, он считал соединение в них положительного и отрицательного моментов, которые были соотнесены с обладанием данной степенью бытия и лишенностью большей ее степени»³³.

Такое решение вытекает из некоторых особенностей учения о бытии Дунса Скота. Одним из ключевых в онтологии философа является понятие однозначности бытия. Это понятие восходит к аристотелевским «Категориям», где появляется идея синонимичности вещей (не слов): сущности «синонимны», если в одинаковом смысле им соответствуют одинаковые названия³⁴. Это означает, что бытие в одинаковом смысле относится ко всему сущему, включая Бога. В предельном плане основание бытия лежит в бесконечности бытия Бога. Вспомним слова Хайдеггера о метафизике Скота («Бытие сохраняется неизменным во всяком предмете») и отметим, что такая трактовка прямо противоречит томизму, где глагол *быть*, употребляемый по отношению к творцу и по отношению к сотворенному миру, обозначает разные вещи.

Дунс Скот развивает мысль Авиценны о том, что нужно прежде всего обращаться к наиболее общему, а наиболее общим для любого знания о любом сущем будет фиксация его существования: прежде

³¹ «Дунс Скот утверждал, что... поскольку нет различия между существованием и сущностью, принцип индивидуации... должен заключаться в форме, а не в материи» (Рассел Б. История западной философии: В 2 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 486).

³² Modus как онтологический термин для Скота есть способ, конкретный вариант существования.

³³ The Cambridge history of Later Medieval philosophy. Cambridge, 1982. P. 406.

³⁴ Ср. с понятием «синонимов сущего», которое, в свою очередь, появляется у Суареса и распространяется на «вещь» и «ничто».

чем сказать, что Сократ есть человек, мы должны сказать, что Сократ есть. Бытие в этом смысле — первая познаваемая черта сущего, оно одинаково и в Боге, и в тварях. Иногда замечают, что принцип однозначности бытия противопоставляется томистскому принципу аналогии. Это не вполне удачное противопоставление, поскольку Дунс Скот лишь обозначает единое метафизическое основание всего, что существует, но не заменяет этим «стягиванием», сведением единства универсума к бесконечности божественной природы ту иерархичность различных родов бытия, которую по принципу аналогии выстраивает Фома. Аналогичность начинается, когда однозначность уже установлена, т. е. мы можем отыскивать ему соответствующее место в упорядоченности бытия после того, как скажем, что он существует.

Что касается материи и формы, то относительно первой Дунс Скот придерживается мнения, восходящего к Авиценне. Согласно этому мнению, материя может существовать отдельно от формы, поскольку Бог способен «сформировать» «бесформенную» материю. Реальность (актуальность именно в смысле факта существования) не зависит от формы; такое мнение не согласуется с традиционным тезисом, что форма придает бытие материи (не будем путать это с принципом индивидуации, которым у Фомы является означенная материя). Дунс Скот утверждает, что форма влияет на качество вещи, но не на ее бытие. Материя же у него является активной положительной сущностью, а не чистой потенцией, как у Суареса³⁵.

Принцип индивидуации в метафизике Дунса Скота не исчерпывается, точнее, не выражается гилеморфическими характеристиками. С самого начала ясно, что материя не может быть этим принципом в силу ее общности. Но и форма не устраивает шотландского схоластика, хотя она и влияет на качество (напомним, что категория качества у Аристотеля следует сразу за сущностью), поскольку раскрывает лишь одну грань бытия.

Дунс Скот в своем учении о бытии движется от общего, неопределенного *esse* — самой общей категории — к конкретному, индивидуальному, от первоматерии, обладающей минимумом бытия, — к конкретному сущему, обладающему максимумом бытия в максимальной мере, от *quidditas* как «чтойности» — к *haecceitas* как «этости». В *haecceitas* и заключается принцип индивидуации.

Haecceitas — важнейший термин философии Дунса Скота, который восходит к аристотелевской «вот этой именно вещи» и означа-

³⁵ *Fráile G.* Op. cit. P. 370.

ет предельную реальность сущего, заключенную в индивидуальной вещи. По части формального словообразования это понятие выразительно, хотя и выглядит несколько прямолинейно произведенным от указательного местоимения *haec*; Оккам, вероятно, справедливо критиковал философов, которые, неправильно используя понятия аристотелевской философии, не умеют ими обходиться и вводят поэтому *haecceitas*, образованное от *haec*, *abitas* — от *ab*³⁶, *aditas* — от *ad*³⁷ и т. п. Однако тот смысл, который философ вкладывает в понятие «этость», заставляет скорее думать о содержании, чем об удачности словесного выражения. «Этость» выступает у него в качестве единства «этой вот» материи, «этой вот» формы в «этом вот» составном сущем (композиуме): «*haecceitas est singularitas*» (единичность); «*haecceitas est numero haec essentialiter*» (нумерическое единство данной вещи). *Quidditas* нельзя свести к *haecceitas*, хотя первая и «проявляется» во второй; сущность несоизмерима с существованием в силу смысловых и функциональных, а не онтологических различий; но все же «чтойности» существуют отдельно, хотя и формально-отдельно, поскольку — упрек номиналистам — если бы общее реально не существовало, все науки превратились бы в логику.

Разграничение видовой сущности и конкретного воплощения этой сущности в существовании, разделение «чтойности» и «этости» имеют формальный или модальный характер; ведь и то, и другое воплощается в одной соединенной вещи, и модус при этом — конкретный способ бытия. Именно в этом смысле можно согласиться с мнением Рассела, что форма у Дунса Скота и есть принцип индивидуации. Но такое утверждение не будет точным, как не будет точным и расселовское же утверждение о тождестве сущности и существования в скотизме. Именно *haecceitas* как сумма или совокупность содержания и характеристик индивидуального бытия будет, по Дунсу Скоту, принципом индивидуации. Заметим, что индивидуальная субстанция есть составное сущее, ей не свойственна простота, она составлена, сложно и всесторонне ограничена (это объясняется в «Оксфордском сочинении»³⁸). Она, тем не менее, обладает самым реальным бытием, таким же, каким обладает и Бог, правда, в несравнимо меньшей мере, чем Бог; а все, что расположено между творцом и индивидами, таким полным реальным, актуальным бытием не обладает. Причем индивидуальная субстанция понимается как «нередуцируемое последнее»,

³⁶ от (лат.)

³⁷ к (лат.)

³⁸ *Duns Scotus I. Opus Oxoniense. II. 3.5.1.*

познание которого рациональным путем невозможно. Формулировка «этости», таким образом, позволяет Дунсу Скоту обойтись без того, что появится уже у Суареса, — без интеллектуальной интуиции.

Итак, исходя из учения Дунса Скота (об однозначности бытия и формальном различии сущности и существования), сделаем вывод, что в его учении принципом индивидуации является *haecceitas* (*этость*) как совокупная определенность вещи, собственно и делающая ее «этой».

Сразу заметим, что Суарес отказывается принять оба изложенных мнения. Он отрицает реальный характер различия сущности и существования, на чем настаивает Фома, но его также не устраивает позиция Дунса Скота. Суарес принимает третье из разбираемых им мнений, которое он приписывает Александру Гальскому (1170/80–1245) и номиналистам: сущность и существование становятся различными только в разуме (*tantum ratione*). При этом он делает важное замечание о том, что строгому рассмотрению разума подлежат лишь «реальные сущие»; другими словами, хотя различение есть действие интеллекта, исследуемый предмет либо должен существовать в действительности, либо иметь «способность» к такому существованию (*aptitudo ad existendum*). Это ограничение придает смысл мыслительной операции различения сущности и существования (*distinctio rationis*) и обеспечивает ей необходимую основу в реальности (*fundamentum in re*)³⁹.

В «Сумме теологии» Александра Гальского проблема сущности и существования излагается в терминах *quo est — quod est*, причем подчеркивается несоизмеримость творящего и сотворенного бытия. Лишь в Боге *quod est*, т. е. «первая сущность», и *quo est* как бытие (*esse*) идентичны, в любой же сотворенной вещи *quo est* и *quod est* различ-

³⁹Обращение Суареса к Александру Гальскому, одному из основателей францисканской школы, требует особого внимания, поскольку сходство их позиций не столь очевидно. Александр, обсуждая проблему сущности и существования, опирается на уже сложившуюся в XII–XIII вв. терминологию. Так, Гильом Овернский (1180–1249), товарищ Александра по Парижскому университету, использует целый ряд сходных пар понятий: *esse — quod est, quo est — quod est, ens ut nomen — ens ut participium* (которая потом встречается у Суареса), *ens necessarium — ens possibile*; список могла бы завершить оппозиция *esse — essentia*. В трактате «О божественном могуществе» («Magisterium Divinale») Гильом пишет, что «... простое (сущее) имеет как нечто единое свое *esse* и свое *quod est*. Это то же самое, что сказать, что в этом истинно простое... нет различия *quod est* и *quo est* или *esse*» (*De Universo*. II.2.8). Под истинно простым понимается Бог; любое же сотворенное сущее «...является составленным каким-либо образом из *quod est* и *quo est* или из своего *esse*».

ны. А именно это и утверждает Фома, выводя отсюда свою «аналогию сущего»: «бытие» сказывается о Боге и о твари не идентично и не различно, но аналогично, так что слово «быть» меняет свой смысл в зависимости от того, кому или чему приписывается бытие, Богу или твари⁴⁰.

Симпатии Суареса к номинализму, однако, заставляют нас обратиться к соответствующим моментам учения Ульяма Оккама.

6.3. СЛЕД ОТ «БРИТВЫ»

Достаточно частым в историко-философской литературе является упоминание о том, что Суарес в своем учении о бытии и возможностях его познания не только «отошел от Фомы» и «пошел дальше Дунса Скота», но вплотную приблизился к оккамизму, от которого его метафизику отделяет тонкая, иногда призрачная, граница. Правда, когда говорят о близости метафизики Суареса номиналистским учениям, часто ограничиваются лишь общими замечаниями. Такой подход объясняется тем, что вопрос этот в свое время рассматривался специально и весьма обстоятельными авторами. Мы также ограничимся краткими замечаниями, которые, однако, должны пояснить некоторые основные моменты отечественному читателю, незнакомому с трудами исследователей, опубликованными полвека назад небольшими тиражами в испанских университетских изданиях⁴¹.

Напомним, что университет в Саламанке, в котором Суарес изучал философию и теологию, не избежал, в силу тесных связей с Парижским университетом, определенного влияния номиналистов. Тем не менее, на вопрос о том, находился ли Суарес под прямым воздействием преподавателей-номиналистов в пору своего ученичества в Саламанке в 1561 г. и последующие годы, следовало бы ответить, что если

⁴⁰ Следует заметить, что, вероятно, здесь сказывается некоторая размытость понятий. У Александра *esse*, значение которого практически совпадает с *quo est*, не есть «бытие» Фомы Аквинского как первая ступень творения; скорее, *esse* — *quo est* Александр истолковывает как всеобщую сущность, универсальную природу (*essentia*). И внешне совпадающее с томистским различием *quod est* — *quo est* у Александра как бы «не покидает пределов сущности», оказывается чисто логическим, понятийным различием сущности и существования. Вот на этот «интеллектуализм» Александра и близких ему мыслителей и ориентируется, по видимому, Суарес.

⁴¹ *Alejandro J. M.* La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista / Universidad Pontificia Comillas. Santander, 1948; *Fernandez C.* Metafísica del conocimiento en Suárez. Madrid, 1954.

прямое влияние и наблюдалось — ведь будущий философ поначалу участвовал (на правах зрителя, конечно) в многочисленных диспутах, составлявших существенную часть университетской жизни, — то оно прекратилось вместе с его вступлением в Общество Иисуса. Иезуиты тщательно оберегали своих новичиев от подобного воздействия; философию им преподавали известные и уважаемые томисты — доминиканские доктора. Суарес, например, учился у отца Мансио из томистской школы св. Эстебана в Саламанке⁴².

Тем не менее влияние номиналистской философской традиции на метафизику Суареса заметно. Суарес демонстрирует несомненное знание трудов Оккама и применяет это знание весьма успешно. Это обстоятельство заставляет нас обратиться к оккамизму, точнее, лишь к двум вопросам в философии Уильяма Оккама, имеющим для нас принципиальное значение, — механизму познания индивидуального и онтологическому статусу «этих» вещей.

Теория познания Оккама представляет собой, по большому счету, отрицание традиционных положений схоластики, которые мы, имея в виду спор об универсалиях, привычно называем реализмом. Номинализм как оппозиция реализму Фомы, Дунса Скота и целого ряда известных схоластиков (от крайнего реализма платоновского толка до концептуализма, который, однако, часто рассматривают отдельно) редуцирует все содержание универсального к области знаков, имен.

Оккам выделяет два вида познания: интуитивное, когда мы познаем реально существующие вещи, и абстрактное, когда наша разумная душа «работает» с терминами, не делая принципиального различия между «этой розой» и столь далеким от реальности образом химеры в нашем сознании. Заметим далее, что Оккам принимает распространенное схоластическое положение, которому следовал и Фома Аквинский: «*Omnis cognitio incipit a sensu*» («Всякое познание начинается с чувств»). Для Оккама первым родом познания является познание чувственное, хотя сфера действия последнего оказывается строго определенной и ограничивается созданием необходимых и достаточных условий для деятельности разума — интуитивных чувственных знаков (*notitia intuitiva sensitiva*). Основу рационального познания составляет интеллектуальная интуиция, формирующая рациональные понятия (*notitia intuitiva intellectiva*)⁴³. Чувственное познание, соглас-

⁴²Примерами могут служить другие иезуиты, чьи имена и труды стали впоследствии хорошо известны: Габриэль Васкес изучал философию и теологию под руководством Доминго Баньеса; Франсиско де Толедо учился у Доминго де Сото.

⁴³Это означает, кстати, что знаменитая «бритва Оккама», отсекающая своим

но Оккаму, не может быть ни прямо, ни опосредованно следствием актов разума; это последовательность или совокупность знаков, отражающих предметы; в свою очередь, наш интеллект (разумная душа) не может иметь никакого содержания, кроме того, что сообщено ему чувствами⁴⁴. Определив таким образом функцию чувственного познания, Оккам обращается к познанию рациональному, замечая, что это высший род знания и он не может основываться на непосредственном восприятии (схватывании) чувствами образов, порожденных предметами вещественного — реального — мира. Следовательно, не располагая общими идеями, универсальными понятиями, концептами, разумная душа должна иметь какой-то иной инструмент «инициирования» мыслей. Таким инструментом Оккам полагает интеллектуальную интуицию, возможности и сфера действия которой определены весьма четко: «с внешней стороны» это все, что существует реально, с «внутренней» — феномены нашего сознания. В первом случае она связана с чувственными образами предметов, которые интегрируются благодаря ей; она складывает фрагментарно воспринимаемые чувствами образы в единую интеллектуальную картинку. Чувственная интуиция, говорит Оккам, не способна объединить, например, Сократа и белизну, она воспринимает их отдельно. Утверждение «Сократ бел» — прерогатива интеллектуальной способности⁴⁵. Для нас при этом важно обратить внимание читателя на то, что у Оккама интеллектуальная интуиция выражает способность познания индивидуального⁴⁶.

Однако не будем забывать, что Оккам сохраняет в своей метафизике познания и другую — традиционную для схоластики — познавательную функцию разумной души — абстрагирование. Заметим, что схоластическое понимание абстрагирования отличается от того, что мы обычно под ним подразумеваем (отвлечение от конкретного). В схоластике абстрагирование есть, прежде всего, ментальное действие (акт разумной души), выбирающее некоторый знак или формальное понятие вещи, посредством которого разум и называет данную вещь, используя определенное имя, отражающее ключевую черту

лезвием все незаконным образом появляющиеся сущности («non sunt multiplicanda entia sine necessitate»), самим философом применялась, в первую очередь, в отношении к чувственному познанию.

⁴⁴ «In homine praeter animam intellectivam, est ponere aliam formam scilicet sensitivam, super quam potest agens naturale. . . » (Ockam W. In Sententiam. II. 22. H).

⁴⁵ Подробно пример соединения в разумной душе благодаря интеллектуальной интуиции разбирается Х.Александро (Alejandro J. M. La gnoseología del Doctor Eximio. . . P. 94).

⁴⁶ «Dico quod intuitiva est propria cognitio singularis» (Ockam W. Quodlibeta. I. 13).

вещи⁴⁷. Это не что иное, как техническая, но очень важная операция, присущая разумной душе. Так понимает абстрагирование и Оккам⁴⁸.

Интуитивное, однако, в схоластике вовсе не означает ясное и отчетливое, как, например, это будет у Декарта. Мы можем иметь дело с темным, непонятным, загадочным, но реально существующим; и такое познание будет принадлежать сфере интуитивного.

Абстрагирование, в свою очередь, не является, как это мы уже заметили выше, универсализацией понятий (или операцией обобщения в духе формальной логики). Этот вид познания в своем первом и главном значении есть познание единичного, отсутствующего по каким-то причинам в чувственном восприятии⁴⁹. Другими словами, абстрактное познание не имеет связи с реальностью, в отличие от интуитивного (в обоих видах — чувственном и интеллектуальном), которое такую связь имеет⁵⁰. Более того, Оккам подчеркивает, что предметом абстрактного познания является сфера универсального, в которой оказывается все, что не попало в ведение интуиции.

Механизм познания, каким его видит Оккам, выглядит как прямое (непосредственное) чувственное познание вещи. Невозможность более строго описать этот процесс Оккам старается компенсировать указанием на несколько простых, с его точки зрения, вещей. Во-первых, невозможно отрицать тот факт, что мы познаем. Во-вторых, очевидно, что нам не даны ни виды, ни активный разум (на наличии которого настаивает Фома и который будет — скажем это, забегая вперед, — востребован Суаресом). В-третьих, способность разумной души (*potentia intellectiva*) пассивна (что также противоречит томизму). В-четвертых, следовательно, нам не остается ничего другого, как признать наличие прямого акта познания.

Эти положения имеют у Оккама аксиоматический характер⁵¹. Постараемся рассмотреть их, используя учение философа об интенциях, которое имеет специфические черты, важные для продолжения знакомства с метафизикой Суареса.

Когда мы непосредственно познаем единичную вещь, применяя к

⁴⁷ *Wuellner B.* Dictionary of Scholastic Philosophy. Milwaukee, 1956. P. 1.

⁴⁸ *Alejandro J. M.* Op. cit. P. 95–96.

⁴⁹ Эта единичная сущность может, например, пребывать в памяти или в воображении человека (*Ockam W.* Quodlibeta. I. 14; *Alejandro J. M.* Op. cit. P. 95. Nota 33).

⁵⁰ Оккам подчеркивает принципиальное различие между абстрагированием и интуицией, посвящая этому целый «вопрос» (*Ockam W.* Quodlibeta. Quaestio V. Utrum cognitio intuitiva et abstractiva differat).

⁵¹ *Alejandro J. M.* Op. cit. P. 98–99.

ней конкретное понятие, являющееся ее «знаком», такой вид познания называется у Оккама первой интенцией (*intentio prima*). Если же наша душа оперирует общими понятиями, т. е. работает со «знаками вещи», такое познание называется второй интенцией (*intentio secunda*). Первые интенции при этом имеют два подвида (модуса): *cognitio singularis*, предметом познания которого является «эта вещь» (*individualis*), и *cognitio pluralitatis*, предмет которого есть «общее понятие», например вид или род, которое Оккам называет первым универсальным (*universale primum*). Что же касается вторых интенций, то они, поскольку в сферу их обозначения попадают «знаки знаков», а не «знаки вещей», имеют в качестве предмета второе универсальное (*universale secundum*), т. е. категории или предикабилии (*praedicabilia*). При этом первые интенции (обоих подвигов) относятся к интуитивному познанию, а вторые — к абстрактному.

Классификацию интенций мы рассматриваем, так сказать, в прикладном плане, имея в виду последующее воздействие на метафизику Суареса, поэтому нам следует завершить экскурс в номинализм разъяснением другого вопроса, представляющего для нас интерес, — вопроса об онтологическом статусе индивидуальной вещи.

Вопрос о том, что есть индивидуальная вещь, Оккам решает в соответствии с фундаментальными принципами своей метафизики познания. Мы имеем в виду то, что сам набор инструментов в «парикмахерской Оккама» подводит нас к мысли о том, что индивидуальная вещь есть первый и главный предмет познания. Тезис о том, что, помимо индивидов, нет ничего, существующего реально, заставляет нас взглянуть на традиционное «логическое введение» к учению об индивидуальном бытии — теорию различений.

Оккам, в отличие от Фомы, признает реальные различия (*distinctio realis*) только между вещами. Мысленные различия (или различия в разуме — *distinctio rationis*) возможны только как отражение разных относительных понятий одной и той же вещи, а формальные различия (*distinctio formalis*), введенные «в оборот» Дунсом Скотом как нечто среднее между первым и вторым видами различений, Оккам понимает в смысле уточнения нюансов, характеристик, особенностей, «совершенств» реально существующих вещей.

Более строго перечень различений выглядит так:

- реальное различие — между двумя вещами;
- мысленное различие — между двумя понятиями (но не между понятием и вещью);
- формальное различие — между понятием и вещью, знаком ко-

торой это понятие является (например, между «розой» и розой, существующей реально).

Обратимся к реальности, точнее — к индивидуальной вещи и ее онтологическому статусу. Следует заметить, что у Оккама отсутствует (что вполне логично следует из оснований его философии) как таковое учение об индивидуации. Он оказывается в стороне от спора о том, что является принципом индивидуации — материя, форма или что-то иное⁵². Тем не менее, вопрос о том, что есть индивидуальная вещь с точки зрения бытия, а не только с точки зрения возможностей ее познания, остается. И ответ на него, если следовать Оккаму, окажется разочаровывающе простым и тавтологичным: *res singularis seipsa est singularis*.

Индивидуальная вещь есть то, что дается нашему познанию посредством интуиции (чувственной и/или интеллектуальной) как единое и единичное целое. Индивидуальной же эта вещь является потому, что ничего, кроме единичных вещей, в природе не существует.

Рассуждение в обратном порядке приводит нас к утверждению о том, что адекватным предметом человеческого познания является единичная вещь, индивид.

Что же касается познания универсального (не будем забывать, что по степени совершенства универсальное традиционно понималось как высшая ступень сотворенного бытия, с универсального единства бытия философы начинали свои метафизические сочинения), то, согласно Оккаму, универсальное можно считать «первым» предметом познания (*primum cognitum*) в порядке совершенства, но не в «порядке следования» в соответствии с человеческими способностями.

Универсальное, таким образом, предстает у Оккама лишь как понятие (*conceptus*), знак, слово. Некое слово, например, является универсальным, поскольку оно применяется к различным индивидуальным вещам⁵³. Универсальное не может выражать ничего, что отсутствовало бы в реально существующих индивидах; оно в буквальном смысле коренится в индивидуальном бытии.

Именно в рассмотренных пунктах, как нам представляется, граница между номинализмом и метафизикой Суареса почти незаметна, а воздействие (хотя бы и не прямое) на нее номинализма выглядит существенным и неоспоримым.

⁵² «*Nec quarenda est aliqua causa individuationis*» (*Ockam W. In I Sententiam. 2.6.B*).

⁵³ То же следует сказать и о понятии, но с тем единственным различием, что слово имеет, так сказать, совершенно отвлеченный конвенциональный характер, а понятие является универсальным «от природы» (*ex natura*).

6.4. ПЯТОЕ РАССУЖДЕНИЕ: ЧТО ЖЕ ДЕЛАЕТ ВЕЩЬ «ЭТОЙ» ВЕЩЬЮ?

Пятое рассуждение «De unitate individuali eiusque principio» («Об индивидуальном единстве и его принципе»), как, впрочем, и все остальные рассуждения Суареса, с одной стороны, органично вплетено в ткань его метафизики, с другой стороны, может быть рассмотрено как самостоятельный философский трактат об индивидуальном уровне единства бытия.

В девяти разделах последовательно обсуждаются следующие вопросы:

- Являются ли все вещи, которые существуют или могут существовать, единичными или индивидуальными?
- Во всех ли природах индивидуальная и единичная вещь как таковая добавляет нечто к общей или видовой природе?
- Является ли означенная материя принципом индивидуации материальных субстанций?
- Является ли субстанциальная форма принципом индивидуации материальных субстанций?
- Является ли существование (экзистенция) единичной вещи принципом ее индивидуации?
- Каков принцип индивидуации во всех сотворенных субстанциях?
- Берется ли принцип индивидуации акциденций от их субъекта?
- Является ли невозможным для двух акциденций, различных только по числу, быть одновременно (присутствующими) в одном и том же субъекте, владеющем их индивидуальностью?
- Является ли несовместимым с индивидуацией акциденций, чтобы многие (акциденции), различающиеся только по числу, успешно присутствовали в одном и том же субъекте?

Уточняя тематику V рассуждения, Суарес говорит о трех главных проблемах, которым оно посвящено: во-первых, присуще ли индивидуальное единство всем существующим вещам, независимо от их «статуса в иерархии сущих»; во-вторых, в чем заключается это индивидуальное единство; в-третьих, каков принцип (или корень) индивидуации для каждого из классов сущего.

Обратимся к тексту 1-го раздела, объясняющего, что все реально существующее или имеющее способность к реальному существованию по необходимости является индивидуальным. Должно быть само собой разумеющимся, полагает Суарес, что индивидуальное или единичное (сингулярное) сущее не следует считать абсолютно противополож-

ным, противопоставленным общему или универсальному, поскольку индивидуальное есть нечто, находящееся внутри вида (если иметь в виду логическое высказывание или мысленное сравнение). Мы говорим о противопоставлении лишь в смысле оппозиции един(ичн)ого и много(численно)го. С другой стороны, однако, этот вопрос имеет не просто количественный смысл. Недаром, напоминает Суарес, Аристотель говорил в своей «Метафизике»: «Мы называем единичным то, что одно по числу, а универсальным — то, что во многих»⁵⁴. Суарес приводит пример с «человечностью» (*humanitas*), которая, будучи общим понятием, не выражает ничего единичного и индивидуально-го, поскольку относится сразу ко многим проявлениям человечности, и в них это понятие «умножается»⁵⁵. Примером единичного в этом случае может стать «человечность Христа»⁵⁶.

Важно то, что, согласно Суаресу, эта единичность, или индивидуальное единство, приобретает окончательный вид благодаря отрицанию общих (с другими единичными вещами) признаков и благодаря осознанию невозможности дальнейшего деления. «Неперекрещиваемость» признаков, т. е. «разобщенность», «непохожесть», а также неделимость суть фундаментальные черты индивида, полагает Суарес.

Неделимость конституирует тот самый индивидуальный «внутренний стержень» конкретного сущего, о котором мы говорили в предыдущем разделе⁵⁷. В дополнение к неделимости Суарес находит и другие признаки индивидуальности — те, что отличают ее не от рода или вида, а от других индивидуальных вещей, вне зависимости от того, родственны ли они «этой» вещи или совершенно непохожи на нее⁵⁸. В ходе этого разбора выясняется, что индивидуация есть нечто внутреннее для вещи, не связанное напрямую с отличиями от других индивидуальных вещей.

Другая, не менее важная характеристика индивидуальной вещи — ее «объем», если использовать логическую терминологию. Раздел 1-й, исключая пункты 2 и 3, посвящен в основном этому вопросу. Суарес разделяет традиционную схоластическую формулу⁵⁹, которая берет

⁵⁴ Аристотель. Метафизика. III. 4. 999b 33.

⁵⁵ «... conceptus de se communis est multis humanitatibus, quae realiter multae sunt et in illis ratio ipsa humanitatis multiplicatur» (DM.V.1.2).

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Другими словами, неделимость определяет сущность «этой вещи» и, кроме того, выражает общий «дух» индивидуальности как понятия.

⁵⁸ DM.V.2.28; 3.12.

⁵⁹ Ее не разделяли, пожалуй, лишь «ранние реалисты» вроде Иоанна Скота Эри-

свое начало все в той же «Метафизике» Аристотеля: все, что существует, является индивидуальным⁶⁰. Более того, у Суареса эта формулировка получает максимально широкое применение: индивидуально существующими оказываются субстанции, все виды их акциденций, а также такие классические «элементы» или «компоненты» бытия, как материя и форма⁶¹. «Быть сущностью, — говорит Суарес, — и быть делимым означает противоречие»⁶². По его мнению, все реально сущие относятся к некоторому виду актуального единства, имеющегося в мире, а именно — к индивидуальному единству.

Итак, индивидуальное единство распространяется на все актуально сущее. Что же касается форм, универсалий, идей, то им также присуще единство, но это единство другого вида — концептуальное⁶³.

В отношении другого вопроса — о том, распространяется ли понятие «индивид» на все классы бытия, Суарес также демонстрирует максимально возможный оптимизм. Все реальное сущее, включая Бога и ангелов, является индивидуальным. Более того, божественная индивидуальность является модельной для сотворенных вещей, поскольку его неделимость является сущностной, абсолютной. Невозможно представить, чтобы Бог был даже потенциально делимым на сущие, похожие на него, т. е. на «богов определенного вида».

Каков же онтологический статус индивидуального сущего в учении Суареса? Для схоластики определить онтологический статус индивидуальной вещи — значит выяснить степень ее самостоятельности, самодостаточности, а это, в свою очередь, означает ответ на вопрос о характере различий и типе взаимоотношений между индивидуальным сущим и ее общей природой. Скажем сразу, что позиция Суареса, которую он формулирует во 2-м разделе V рассуждения, фактически выводит его за рамки схоластической традиции⁶⁴. Речь идет, собствен-

уены, полагавшего, что индивидуальными могут быть лишь субстанции как субъекты акциденций, в то время как последние имеют универсальный характер.

⁶⁰DM. V.1.5.

⁶¹Ibid. V.1.4–5.

⁶²Ibid. V.1.5.

⁶³Надо заметить, что в этом месте (DM. V.2.10) Суарес выступает против Дунса Скота, полагавшего, что индивидуальная вещь принадлежит сразу двум типам единства: индивидуальному и общему (точнее, природе вещи, *haecceitas*). Для Суареса *haecceitas* индивидуальной вещи и индивидуальное единство одно и то же. Различие между ними носит не онтологический, а концептуальный, т. е. мысленный характер.

⁶⁴Прибегая к несколько упрощенной схеме, заметим, что в схоластике два вида различий: реальные и мысленные (концептуальные, логические, ментальные и т. п.). Реальные различия (*distinctio realis*), в свою очередь, делились на три

но, не о различениях, а о том, как соотносятся друг с другом индивид и его природа, какую роль играют они друг для друга. В объяснении этого Суарес явно отходит от схоластической традиции, для которой «реальное добавление» буквально означало «вещественное (количественное и качественное) приращение», когда к одной реальной вещи добавлялось нечто реальное. Это значило, соответственно, что обе сущности — индивидуальная вещь и общая природа — существуют и различаются реально.

Суарес использует все, что соответствует его взгляду на этот предмет. Очевидно, что от Фомы и Скота⁶⁵ он, например, воспринимает мысль о том, что индивид добавляет к общей природе нечто реальное; в то же время он соглашается с Оккамом в том, что то реальное, которым индивид «обогащает» свою видовую природу, различается с последней лишь мысленно⁶⁶. При более внимательном прочтении, однако, мы начинаем понимать, каким образом и с какой целью Суарес «переплавляет» точки зрения Аквината, Скота и Оккама⁶⁷. Дело в том, что у Суареса сама проблема приобретает иной смысл. Он не говорит, во-первых, о реальности того, что индивид добавляет к природе; во-вторых, о реальности того, к чему оно «прибавлено»; в-третьих, о реальном различии между двумя понятиями. Испанский философ лишь утверждает, что общая природа не существует в реальности без индивидуальной вещи и, следовательно, может быть отделена от нее лишь мысленно⁶⁸. Здесь Суарес и использует детально разработанную

группы: «сильные» (между двумя вещами), «слабые» (между частями вещи или между целым и его частью) и «модальные» (между субстанцией и ее модусами). Мысленные различения (*distinctio rationis*) подразделялись на номинальные (вербальные), зависящие только от действий разума, т.е. не имеющие оснований в реальности, и имеющие основания в реальности (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Дополнительный вид различений — формальные различения — ввел Дунс Скот, усмотревший их место между вещью и ее формой (формальностью — *formalitas*), к которым относились различения, идущие «от природы вещи» (*distinctio ex natura rei*).

⁶⁵Дунс Скот, например, считавший, что индивид дополняет общую природу чем-то реальным (или формальным), полагал также, что реальное добавление имеет место постольку, поскольку между реально существующими общей природой и индивидуальной вещью существует реальное различие. Номиналисты же, отрицавшие реальный онтологический статус общей природы и, следовательно, реальное различие между индивидом и родовидовой сущностью, не считали существенным или реальным дополнение, о котором мы ведем речь.

⁶⁶DM. V.2.8; 2.16.

⁶⁷См. подробнее об этом: *Gracia J. J. E. Introduction // Suarez on individuation*. P. 10–11.

⁶⁸DM. V.2.15. Здесь налицо несогласие с Дунсом Скотом, для которого природа

теорию различий, в частности различие, вытекающее из природы вещи (*distinctio ex natura rei*). И хотя это выходит за рамки V рассуждения, остановимся на этом важном техническом термине метафизики Суареса.

Distinctio ex natura rei, или, по-другому, *distinctio rationis cum fundamento in re*, согласно Суаресу, является промежуточным между реальным (*distinctio realis*) и мысленным, концептуальным (*distinctio rationis*) различиями⁶⁹. Первое есть различие между двумя вещами, означающее, что «эта» вещь не есть «та» вещь, и наоборот. Оно разделяет, например, две различные субстанции, или две акциденции, принадлежащие разным субстанциям; кроме этого, *distinctio realis* «работает» в отношении двух соединенных вещей (элементов, компонентов), таких как материя и форма, субстанция и качество и т. п. Второй вид различий, *distinctio rationis*, используется, когда нужно различить вещи, которые не существуют сами по себе (*per se*), но являются объектами нашего разума, причем именно разум определяет и называет их. В качестве примера можно привести названия, которые мы даем вещам, чтобы указать на них, подчеркнуть их особенность или отличить от других вещей.

Что же касается *distinctio rationis cum fundamento in re*, то оно, в отличие от чисто мысленного (номинального) различия, исходит от реальной вещи, внешней для нашего разума, но не является столь же «сильным», как реальное различие между двумя отдельными друг от друга вещами. Иногда Суарес называет это «мысленное различие с основанием в реальности», или «различие из природы вещи», модальным различием, используя все три выражения как синонимические. Последнее название, однако, позволяет лучше понять смысл этого промежуточного вида различий. Говоря о модальном различии, Суарес имеет в виду буквально то, что оно используется при работе с субстанциями и их модусами. Другими словами, мы используем модальное различие, когда двумя разными способами (через два разных модуса) познаем одну и ту же вещь.

«Этот вид различий не присутствует формально и актуально между вещами, обозначенными как различные, — замечает Суарес в VII рассуждении, — поскольку они существуют сами по себе (*in se*); но (присутствует) постольку, поскольку они существуют в наших поня-

имеет реальное бытие и «собственное» единство, а также с Фомой, полагавшим, что природа есть нечто реальное, имеющее универсальное единство.

⁶⁹Суарес подробно разбирает это различие в VII рассуждении, сравнивая его с другими видами различий (DM. VII.1).

тиях, благодаря которым они и получают свои имена»⁷⁰.

Осталось лишь обратить внимание на существенный для нас момент: вещи существуют реально, но различия в них обнаруживаются и формулируются нашим разумом «для удобства познания».

Итак, каков же онтологический статус индивидуальной вещи? Во-первых, говорит Суарес, индивид действительно дополняет общую природу хотя бы потому, что он обладает качествами неделимости и уникальными отличиями от других индивидов. Это дополнение и носит название «индивидуального единства бытия». Во-вторых, индивидуальное единство не отличается от универсального единства не только реально, но и мысленно с основанием в реальности⁷¹. Другими словами, индивид и его природа суть не две различные вещи и не субстанция и ее модус. Различие носит чисто мысленный характер.

В-третьих, замечает Суарес, индивидуальное добавляет к общей природе нечто мысленно отличное от нее, но принадлежащее к тому же родовому понятию. Все это вместе — вид и индивидуальный отличительный признак — «метафизически формируют» индивидуальную вещь.

Итак, отличие общей природы от индивида имеет только мысленный (концептуальный) характер. И поскольку реальное различие отсутствует, каждая индивидуальная вещь содержит в себе обе природы: индивидуальную и общую⁷². Последнее же утверждение означает не что иное, как онтологическое, экзистенциальное преимущество индивидуальной вещи перед общей природой.

Рассмотрев онтологический статус индивидуальных вещей и роль индивидуального единства бытия (и эта роль, как мы видим, очень важна, поскольку индивидуальное единство оказывается присущим всему существующему реально), обратимся собственно к формулировке принципа индивидуации у Суареса.

В 6-м разделе прямо говорится, что единичная субстанция не нуждается в другом принципе индивидуации, кроме своей сущности или внутренних принципов, при помощи которых образуется ее сущность⁷³. Это означает, что если рассматриваемая индивидуальная вещь проста (т. е. не имеет частей), то она индивидуальна через свою

⁷⁰ «Est illa distinctio rationis, quae formaliter et actualiter non est in rebus quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, et ab eis denominationem aliquam accipiunt» (DM. VII.1.4).

⁷¹ DM. V.1.9.

⁷² DM. V.1.16.

⁷³ DM. V.6.1.

сущность; если же она составная (т. е. состоит, например, из материи и формы), то индивидуализирующим началом являются ее внутренние части, взятые в единстве (материя, форма и их соединение). Несмотря на определенные различия, связанные с индивидуацией первой материи, субстанциальных форм и модус, духовных и материальных субстанций, акциденций (что будет рассмотрено чуть ниже), мы можем сформулировать общие принципы решения проблемы индивидуации, принятые Суаресом:

1. Все, что реально существует (любая вещь — *res*), обладает индивидуальным бытием. Это утверждение относится и к индивидуальной субстанции, и к Богу, и к первой материи, и даже — «по аналогии» — к общим понятиям, имеющим статус психических объектов («сущих разума»).

2. В каждой вещи заключен ее собственный принцип индивидуации, поскольку каждая вещь представляет собой онтологически неразрывное соединение сущности и существования, потенции и акта, материи и формы и других «элементов бытия».

3. Индивидуальность и неповторимость вещи определяются и ограничиваются изнутри уникальным сочетанием «элементов бытия», составляющих природу вещи; извне же они задаются первой действующей причиной — актом божественного творения⁷⁴.

Решение Суаресом проблемы индивидуации, таким образом, выходит за рамки схоластических поисков некоего особого «начала», благодаря которому «кость» становится «этой костью», а «плоть» — «этой плотью». Он, по существу, преодолевает сами условия, согласно которым такое начало, отличное от самой вещи, должно существовать. Для Суареса каждая вещь представляет собой средоточие неповторимых (ведь Бог не создает одинаковых вещей, каждое его творение уникально) качеств, полученных благодаря «индивидуальной порции» дарованного ей бытия.

6.5. НЮАНСЫ ИНДИВИДУАЦИИ

Аристотелевское различие между сущностью и остальными категориями инициировало, среди прочего, и вопрос о том, одинаков ли

⁷⁴DM. V.1.4. Разумеется, пункт 3 предполагает существенное исключение — Бога, не относящегося к классу сотворенного бытия. Бог, однако, а *prīōi* не нуждается в принципе индивидуации, хотя пункты 1 и 2 могут быть отнесены и к нему.

принцип индивидуации для субстанции и акциденций. Другими словами, если «Сократ бел», то благодаря чему его кожа имеет «это» свойство белизны? Является ли кожа Сократа «уникально» белой, поскольку сам Сократ как сущность имеет принцип своей индивидуации? Или существует какой-то другой принцип индивидуации специально для «этого белого цвета кожи Сократа», отличного от природы «белизны как таковой»?

Заметим для сравнения: Фома Аквинский высказывал мысль о том, что Сократ индивидуален благодаря его «количественно означенной материи», но белизна его кожи есть «частный случай» белизны, поскольку качество белизны приписывается именно «этому человеку Сократу». Это означает, что принцип индивидуации акциденции коренится в субстанции, чьей акцидентией она является, но которая имеет другую природу: «сократовость» и «белизна» — несравнимые понятия.

Суарес придерживается другой точки зрения. Он полагает, что, хотя принципы индивидуации для субстанции и акциденций различны, они, тем не менее, являются сравнимыми и принадлежат одному и тому же виду. Поэтому принцип, делающий человека Сократом, и принцип, придающий его коже белизну, имеют общую природу. Последняя, таким образом, «несет ответственность» за Сократа в целом, со всеми его свойствами.

Разбирая проблему индивидуации субстанций, Суарес рассматривает три основных варианта: материя, субстанциальная форма и существование (*existentia*). Внешние причины, такие как действующая, определяются как слишком далекие от вещи и потому не могущие быть принципами ее индивидуации⁷⁵.

Действующая и целевая причины оказывают на индивидуальную субстанцию косвенное, опосредованное воздействие, которое они осуществляют через внутренний для вещи принцип индивидуации.

Первая точка зрения, полагающая принципом индивидуации индивидуальной субстанции материю, обстоятельно рассматривается в 3-м разделе V рассуждения. Эта позиция была достаточно распространенной в высокой и поздней схоластике, преимущественно среди томистов, которые, однако, не были едины в ее интерпретации. Учитывая данное обстоятельство, Суарес приводит три различных толкования. Первое принадлежит последовательным томистам, которые считают, что означенная материя должна пониматься как материя в опреде-

⁷⁵DM. V.3.2; 5.1.

ленным количестве или оформленная количественно. (Так о принципе индивидуации говорит и сам Фома.) Материя как субстанциальный признак определяет природу вещи, в то время как в количестве коренится источник различия⁷⁶.

Суарес находит ряд уязвимых мест в такой позиции. Слабость этой точки зрения видится ему, в частности, в том, что количество, акцидентальный признак, должно следовать за субстанцией. В этой связи странным выглядит приписывание такому признаку роли внутреннего субстанциального принципа, делающего субстанцию индивидуальной. Заметим, что это возражение распространяется Суаресом и на другие модификации «материально-акцидентального» способа индивидуации, когда роль принципа, делающего вещь «этой» вещью, занимают такие отличительные признаки, как пространство и время, место, положение и некоторые другие аристотелевские предикаменты⁷⁷.

Второй вариант томистской позиции выглядит несколько иначе. Речь здесь идет о том, что означенная материя не содержит внутренне количество как таковое. Скорее количество выражает отношение материи как таковой к означенной материи⁷⁸. Отстаивающие этот вариант философы разделяют утверждение об акцидентальной природе количества, но полагают, что количество в этом случае следует понимать не акцидентально, *post factum*, а как внутреннее дополнение к материи, ее способность быть «в таком-то количестве».

Возражения Суареса по поводу этого варианта основываются на непознаваемости и бесполезности разделения между потенцией количества в материи и актуальностью количества, присутствующего в материи. Потенция и акт чего-либо, говорит Суарес, например количества, попадают в рамки той же категории Аристотеля. Другими словами, тонкое различие, которое пытаются ввести томисты, оказывается надуманным и неэффективным, и второй вариант ничего не добавляет к первому.

Третья «модификация» рассматривается Суаресом с не меньшим вниманием, чем две предыдущие. Ее суть заключается в том, что означенная материя не является принципом индивидуального единства, но лишь способом или формой нашего осознания «этой» вещи⁷⁹. Затруднение в этом случае, по мнению Суареса, состоит в том, что даже если

⁷⁶DM. V.3.9.

⁷⁷DM. V.6.2.

⁷⁸DM. V.6.18. Эта точка зрения восходит к одной из работ Аквината — Комментарию на «О Троице» Боэция (*Gracia J. J. E. Op. cit. P. 18*).

⁷⁹DM. V.6.28.

означенная материя является удачным принципом индивидуального мысленного различения, то это не решает поставленной проблемы: что делает вещь «этой» вещью не в нашей мысли, а в реальности, «на самом деле».

Итак, томистская «материя, означенная количественно», по мнению Суареса, не может выполнить роль принципа индивидуации субстанции.

Другой подход, обсуждаемый в V рассуждении, предполагает, как мы уже сказали, что таким принципом является субстанциальная форма⁸⁰. Известно, что понятие субстанциальной формы восходит к «стольности», «сократовости» и прочим примерам из произведений Платона и Аристотеля. Поддержка этого мнения весьма серьезна — это аристотелевские суждения о форме как о движущей силе всего, что существует актуально, и как о существовании в первых сущностях⁸¹. Суарес, однако, находит трудным для объяснения то, как субстанциальная форма, будучи столь отличным от материи и акцидентальных признаков принципом, может сообщать чему-то индивидуальность. Он отвергает субстанциальную форму как принцип индивидуации⁸², видя в ней, тем не менее, один из необходимых элементов, порождающих конкретное сущее⁸³.

Последнее из трех мнений по поводу индивидуации субстанций, которые его не устраивают, Суарес рассматривает в 5-м разделе. Здесь присутствует привычный для философа стиль рассуждения. Как и при разборе предыдущих точек зрения, Суарес не спеша выявляет все «плюсы» и «минусы», частично соглашается с представляемым мнением о том, что принципом индивидуации субстанции является ее актуальное существование, затем выдвигает возражения по существу дела.

Эта точка зрения стала возможной благодаря томистской доктрине реального различия между сущностью и существованием. Напомним, что дискуссия о сущности и существовании относится к разряду основных тем схоластической метафизики; она безусловно связана с другими темами, которых мы касались или хотя бы упоминали, и в первую очередь с проблемой универсалий.

⁸⁰Суарес обсуждает это в 4-м разделе рассуждения.

⁸¹Но об этом Суарес упоминает вскользь, по ходу дела. В основном он разворачивает эту позицию, ссылаясь на тексты Аверроэса и Дуранда из Сент-Пурсена.

⁸²DM. V.4.16.

⁸³Другим таким элементом, как мы увидим, окажется материя, которая, хотя и не является сама по себе принципом индивидуации, играет роль одной из причин в этом процессе.

Нам придется повторить, что позиция реализма, в том числе томистская точка зрения, если говорить кратко, сводится к констатации простого факта: если перед нами реально существующая вещь, то она должна иметь сущность (план, проект, образ, образец, вид, идею), в соответствии с которой она существует. Существование вещи отвечает на вопрос: «Есть ли вещь?», а сущность — на вопрос: «Что есть эта вещь?»⁸⁴. И хотя не все дальнейшие схоластические импликация этого мнения прозрачны для понимания, а часть их даже противоречит мысли Фомы, общая позиция высвечивается вполне ясно: если *existentia* делает вещь присутствующей в реальном мире, то вряд ли следует искать другую причину индивидуации. Суарес не видит возможности примирить эту позицию со схоластическим понятием из другой «пары» — возможного и актуального бытия. В начале 5-го раздела он поясняет, что если представить существование в качестве принципа индивидуации, то как быть с потенциально, а не реально существующей «этой» вещью?⁸⁵

Если же мы не будем видеть в существовании собственно акт существования, но вместо этого подразумевать некий принцип, то Суарес практически не обнаруживает отличий (за исключением путаницы с понятиями) между данной точкой зрения и его собственной позицией.

Заметим, что первые две из представленных точек зрения носят явно выраженный материальный, физический характер. Это даже подчеркивает уточнение «материальные субстанции», вынесенное в заголовки разделов. Суарес же, излагая собственную позицию (близкую, как мы заметили, третьей точке зрения), расширяет круг «индивидуализируемых» субстанций, добавляя к материальным и нематериальные сущности. В 5–6-м разделах речь идет уже обо всех сотворенных субстанциях, в том числе об ангелах⁸⁶. Помимо ангелов и составных субстанций (композитивов), в принципе индивидуации нуждаются, по мнению Суареса, и другие «субстанциальные вещи»: материя, субстанциальные формы, субстанциальные модусы⁸⁷. Для

⁸⁴ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. 29.3; Фома Аквинский. О сущем и сущности. 2.11.7.*

⁸⁵ DM. V.5.3.

⁸⁶ Ангелы, представляющие собой, как известно, духовные субстанции, не принадлежат видам. Каждый ангел — единичный вид; и каждый ангел реально гораздо больше, чем его ангельская природа, даже если видовой природе соответствует лишь один-единственный ангел.

⁸⁷ Единственным сущим, которое не охватывается поиском принципа индивидуации, оказывается божественная субстанция, не нуждающаяся в этом принципе по определению. Принцип индивидуации Бога не имеет смысла рассматривать, заме-

всех перечисленных выше субстанций принципом индивидуации является сущность (*essentia*).

Большой интерес представляют рассуждения о составных субстанциях, сочетающих в себе духовное и телесное. «В составной субстанции, поскольку она составная, — говорит Суарес, — адекватный принцип индивидуации есть эта форма и эта материя, соединенные друг с другом», «... эта материя и эта форма составляют внутренний адекватный принцип этой составной сущности, следовательно, также (принцип) единства и индивидуации»⁸⁸.

Форма является необходимой, но не является достаточной для индивидуального доопределения вещи. Ей для этого необходима материя. Добавим, что если не ограничиваться лишь V рассуждением, то, согласно Суаресу, не только материя и форма, но также сущность и существование едины в каждом композитуме. Оставаясь по смыслу различными, но едиными онтологически, эти пары конституируют «эту» вещь. Суарес считает, что всякая материальная вещь есть актуальная сущность, определенная изнутри своей собственной (данной Богом вместе с ее существованием) природой и извне тем, что ее существование задано божественным актом творения. Бог творит индивидуумы — вот важнейший тезис Суареса, Бог всегда творит все бытие своего создания, которое, напомним, определено и ограничено изнутри своей собственной природой, а извне — действующей причиной⁸⁹.

«Всякая единичная субстанция сама по себе или в силу формы своего бытия является индивидуальной и не нуждается ни в каком другом принципе индивидуации благодаря сущности (форме своего бытия)»⁹⁰. Индивидуация достигается при участии как существования, так и сущности, как материи, так и формы, как количественного (пространственно-временного), так и качественного определения индивида. Не случайно качество понимается Суаресом как некоторое дополнение субстанции (*complementum substantiae*) и «служит проявлению, сохранению и украшению субстанций»⁹¹. Чуть дальше в тек-

чает Суарес: божественная субстанция индивидуальна благодаря самой себе (*per se*), по своей сущности. Невозможно представить себе, чтобы божественная субстанция нуждалась в каком-либо «добавлении» или «доопределении» для своего существования (DM. VI.3.1).

⁸⁸DM. V.6.15.

⁸⁹DM. V.1.4.

⁹⁰DM. V.6. P. 1.

⁹¹На это обращают внимание некоторые исследователи (см.: Джохадзе Д. В., Стяжский Н. И. Указ. соч. С. 135–136).

сте философ дает более сжатое определение способа индивидуации «в общем виде»: «Каждая сущность сама по себе является принципом индивидуации»⁹².

Содержание принципа индивидуации составных субстанций, таким образом, не сводится ни к материи, ни к форме, а включает их в себя. Это содержание иногда обозначают как «бытийственность», «*maxime prorsum*» — максимум уникального бытия, дарованного конкретной вещи. Вновь подтвердим, что каждый индивид уникален в силу того, что непосредственно сотворен Богом и наделен неповторимым бытием⁹³.

Такая позиция, если рассматривать ее «в схоластической перспективе», и в самом деле оказывается «на грани номинализма». О близости Суареса и номиналистической философии по ряду метафизических вопросов мы уже говорили. Здесь, мы полагаем, будет уместно привести конкретный пример не только близости, но и различий.

Согласно Оккаму, индивидуальные вещи индивидуальны *per se*. Это означало для него, что субстанция становится индивидуальной не просто «благодаря самой себе», но потому, что вне ее не было никакой сущности, общей природы. Это не предполагало никакого принципа индивидуации. Суарес, как мы видим, в отличие от Оккама, говорит об индивидуации единичных вещей (имея в виду составные субстанции), исключая из рассмотрения их компоненты: форму, материю, модусы и т. п. Кроме того, для Суареса понятие индивидуации имеет смысл, поскольку он не упраздняет понятия сущности, хотя и отрицает онтологическое различие сущности и существования⁹⁴.

Согласно Суаресу, принцип индивидуации акциденций не зависит от принципа индивидуации субстанций, и потому ему требуется специальное обоснование. Суарес проводит это исследование в 7-м разделе V рассуждения. Пример с Павлом (или с Сократом) удачно иллюстрирует суть позиции философа: темный цвет волос «этого» человека является темным по своей собственной сущности, поскольку речь идет об «этом» темном цвете «этих волос» (или, в случае с Сократом, об «этой» белизне), а не потому, что данный признак приписывает-

⁹²Ibid. V.6.1.

⁹³«Суаресианская метафизика все время движется вокруг конкретного и экзистенциального. . . вокруг идеи творения, которая представляется как производство индивидов или индивидуальных сущностей. Бог творит всегда все бытие тварной вещи, которое является конечным и ограниченным внутренне ее собственной природой, а внешне — действующей причиной (т. е. самим актом божественного творения)» (*Abellán J. L. Op. cit. P. 619*).

⁹⁴DM. V.6.3.

ся конкретному человеку. Признак, повторим, индивидуализируется по своей собственной акцидентальной природе, а не по принадлежности именно этой субстанции — Павлу или Сократу. Такая трактовка индивидуации акциденций основывается на строгом понимании отношений между субстанцией как субъектом свойств и самими этими свойствами — акциденциями. «Субъект, — говорит Суарес, — не может сказываться внутренним принципом индивидуации акциденций, как внутренне и сущностно составляющим акциденцию. . . поскольку акциденция, конечно, не формируется (составляется) внутренне субъектом»⁹⁵. Другими словами, субстанция не настолько «привязана» к акциденциям, чтобы заключать в своей сущности принцип их индивидуации. Акциденции же, в свою очередь, такие как «темный цвет волос Павла» или «остроумие Сократа» должны иметь свое основание не в Павле или Сократе, а соответственно в «темном» или «остроумном»; следовательно, и принцип индивидуации для них должен быть связан с их природой, а не с природой их субъектов и не с самими субъектами.

В дискуссии об индивидуации, однако, присутствовал один поворот, обойти который Суарес не считал возможным. Это был вопрос о том, что является принципом индивидуации акциденций, присутствующих в одной и той же субстанции, но различающихся между собой лишь количественно (по числу). Как, например, различить два седых волоса на голове одного и того же человека?

В 8–9-м разделах Суарес разбирает две возможности рассмотрения этого вопроса: в один и тот же момент и в последовательности. По поводу первой логической возможности выдвигаются и разбираются пять (!) мнений против того, что две одинаковые акциденции, одновременно присутствующие в одном и том же субъекте, имеют лишь численное различие между собой. Наиболее «оппозиционные» мнения основываются на разных толкованиях причины индивидуации. Суарес не согласен с мнением о невозможности двух акциденций одного и того же вида в одном и том же субъекте в одно и то же время⁹⁶. Что же касается второго вопроса (о возможности последовательного отношения к вещи двух акциденций одной природы, различающихся лишь по числу), то ответ на него прост: если это возможно одновременно, то трудно представить, чтобы это не было возможно одно за другим.

Итак, определим кратко, что, по нашему мнению, является наибо-

⁹⁵Ibid.

⁹⁶DM. V.8.20.

лее важным в учении Суареса о бытии:

- Во-первых, оригинальность и изящество аргументов (в основном мы наблюдали это на материале в рассуждениях об индивидуальном единстве бытия и принципе индивидуации), а также анализ значительного материала средневековой философии (прежде всего Аквината, Дунса Скота, Оккама), который послужил основой для собственных выводов Суареса.

- Во-вторых, идентификация природы индивидуальности с неделимостью, а также понимание различий скорее как результата существования индивидуальных сущих («этих» вещей), а не как их причины.

- И, наконец, в-третьих, обоснование высокого онтологического статуса индивидуальных сущих и оригинальная интерпретация схолистской доктрины *haecceitas* как ответ на проблему онтологического статуса индивидуальной вещи, что гораздо шире, чем просто «очередное» решение вопроса об индивидуации.





Глава 7

НАУКА О ДУШЕ

7.1. МЕЖДУ ФИЗИКОЙ И МЕТАФИЗИКОЙ

Обстоятельное рассмотрение проблемы индивидуации в «Метафизических рассуждениях» является не только данью схоластической традиции, что, разумеется, важно для Суареса, но и выражением его философского интереса к реальному жизненному миру, к миру индивидуальных субстанций. Последние, напомним, индивидуализируются через свою сущность, благодаря собственным внутренним принципам. И поскольку принцип индивидуации, сформулированный философом в V рассуждении¹, оставаясь тем же самым, обнаруживает некоторые нюансы в приложении к разным классам сущего (первой материи, духовным субстанциям, субстанциальным формам, модусам, акциденциям и т. д.), обратим внимание на то, как индивидуализируются составные субстанции, или, другими словами, сущие, имеющие душу и тело.

Адекватным принципом индивидуации составных субстанций являются «эта» форма и «эта» материя, сцепленные воедино, повлиявшие друг на друга, претерпевшие друг от друга, которые в результате составили новую субстанцию – «этого человека» или «эту лошадь».

Живое существо, среди живых существ человек, а в человеке его душа — вот предметы, интересующие Суареса не меньше, чем всеобщие свойства сущего, древо причинности или воображаемое пространство. При этом душа человека понимается философом как организующее начало его жизни и познания, а познание является важнейшей отличительной чертой человеческого существа, самого совершенного из творений, наделенных телесной природой.

Учение «о душе» — фундаментальный раздел метафизики Суареса². Если очертить содержание науки «о душе» в современных нам

¹DM. V.6.1.

²Словосочетание «метафизика познания» кажется вполне уместным, особенно

понятиях, то в нее следовало бы включить начала антропологии (причем не только философской, но и собственно антропологии как науки о физическом строении человека), психологии и теории познания. Прилагательное «фундаментальный» при этом следует понимать как в общем, так и в буквальном смысле: во-первых, учение «о душе» изучает все основные проблемы, связанные с познавательной деятельностью человека, т. е. с познанием бытия; во-вторых, онтологический порядок вещей, по мнению Суареса, нуждается в предварительном гносеологическом порядке; в-третьих, с точки зрения хронологии науки «о душе», хотя и в незаконченном виде, была исследована Суаресом задолго до приведения им в систему собственного учения о бытии.

По поводу содержания и жанра книги «О душе» следует повторить то, что мы ранее говорили относительно «Метафизических рассуждений». Это не простой комментарий «на книги» Аристотеля, а обширный самостоятельный философский трактат, имеющий целостный и завершенный вид³. Прежде чем обратиться к порядку и содержанию работы, приведем мнение одного из самых значительных философов Испании XX в. — Хавьера Субири: «Важность этой работы Суареса исключительна. Она оказывает решающее влияние на развитие философии Нового времени. Ее бесспорный аристотелизм, однако, имеет яркий оттенок в существенных моментах, например в большей значимости биологического в человеке: для Суареса душа формирует тело, но это тело предварительно упорядочено. Внутри душевного Суарес подчеркивает активный характер рационального мышления, в отличие от других концепций, где ему уготована более пассивная роль. То же самое относится к проблеме свободы. Нет необходимости рассматривать это более подробно. Марбургские неокантианцы, Коген и Наторп, настаивали на решающем значении “О душе” Суареса и призывали к изучению работы»⁴.

Теория познания в философии Суареса не «встроена» в онтологию, как это может показаться при первом взгляде на содержание его «Метафизических рассуждений». Более основательное знакомство с этим и другими произведениями Суареса позволяет обнаружить логику мысли философа. Поскольку метафизика имеет своим предметом

применительно к Суаресу, который, как мы постараемся показать, относил познание к главным способностям рациональной души, а последнюю, хотя и лишь отчасти, включал в предмет метафизики.

³Его объем составляет более чем 800 с. против 80-страничного аристотелевского сочинения.

⁴*Zubiri H. Presentación // Suarez F. De Anima. Vol. 1. P. VII.*

бытие (в самом широком плане, включая Бога), она *познает* бытие. Следовательно, полагает философ, онтологический порядок нуждается в серьезном гносеологическом основании, что означает необходимость включения в метафизику раздела, который в соответствии с традицией носит название учения о душе.

Напомним, что метафизика познания Суареса изложена им в «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”»⁵. Это одна из важнейших работ испанского философа, которую, без сомнения, следует поставить в один ряд с «Метафизическими рассуждениями». Она сложилась из материалов лекционного курса философии Аристотеля, прочитанного Суаресом в 1572 г. в Сеговии. Будущему прославленному иезуиту в тот момент было около 25 лет. Материалы, представлявшие собой комментарии на корпус аристотелевских сочинений о природе, включая книги «Физики» и «О душе», как мы знаем, оставались незавершенными и неизданными в течение всей жизни Суареса. Это не значит, тем не менее, что мы имеем дело с «ранней редакцией» или «первым опытом», отвергнутым самим автором и представляющим интерес исключительно для его биографов. Незадолго до смерти Суарес начал переработку рукописи, стремясь исправить и систематизировать произведение, которому он придавал большое значение.

Суарес успел исправить лишь I рассуждение, превратив четыре его вопроса в 12 глав первой книги. Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти. При этом, разумеется, содержательной правки не было. Редактура затронула в основном внешнюю сторону: был завершен перевод рассуждений и вопросов соответственно в книги (всего их получилось шесть) и главы⁶. В таком виде «Комментарии на книги “О душе”» вышли в свет в 1621 г., а затем выдержали несколько стереотипных изданий: Мюнхен, 1622; Лион, 1635; Париж, 1856 (как 3-й том 28-томного собрания сочинений Суареса), которые не подвергались критическому исследованию в течение трех столетий.

Лишь в 70-е годы XX в. испанскими учеными была начата работа по исследованию всех редакций и списков «О душе», завершившаяся публикацией нового трехтомного издания, первый том которого вышел в свет в 1978 г., второй — в 1981 г., третий — в 1991 г. В этом

⁵ Полное название в оригинале выглядит так: «Francisci Suarez Societatis Iesu commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis *De Anima*».

⁶ Редактором первого издания был иезуит отец Бальтасар Альварес, который механически совместил исправленные и не исправленные автором главы. При этом ранний вариант подготовленных Суаресом к печати глав остался неучтенным.

издании текст «О душе» предстает в ранней, но аутентичной редакции, которая учитывает все имеющиеся рукописи этого произведения Суареса⁷.

Порядок рассуждений следующий:

- I. О сущности души в общем.
- II. О сущности трех видов души в частности.
- III. О способности души в общем.
- IV. О способности растительной души.
- V. О познавательной способности в общем.
- VI. О чувствах в общем.
- VII. О внешних чувствах в частности.
- VIII. О внутренних чувствах.
- IX. О способности разума.
- X. О способностях желания в общем.
- XI. О чувственном желании.
- XII. О разумном желании, или о воле.
- XIII. О способности к движению.
- XIV. Об отделенной душе.

Итак, в 14 рассуждениях «De anima» последовательно рассматриваются: природа человеческой души, ее атрибуты, способности, действия, статус души в человеке. Рассуждениям предпослано «Введение» («Prooemium»), в котором Суарес обосновывает важность «науки о душе» и ее относительную самостоятельность среди «физических» наук. Разумеется, речь идет о той части «физики», которая, спустя столетия дифференциации и специализации, войдет в «семейство» наук о человеке под названием психологии и, отчасти, окажется в рамках философии под именем теории познания. Суарес, не зная о последующем делении наук, в соответствии с обычной практикой помещает учение о душе в состав физики, отводя ему в этом ряду

⁷Редактором книги и руководителем исследования стал доктор философии Сальвадор Кастельоте. В ходе подготовки «О душе» к новому изданию им была не только критически пересмотрена редакция Б. Альвареса, но также учтены манускрипты, хранящиеся в библиотеках Саламанки и Павии. Работа действительно была сложной и кропотливой. Во-первых, возникали сомнения по поводу отредактированных 12 глав (поскольку текст рукописи Суареса не сохранился). Во-вторых, сравнение редакции 1621 г. с рукописными списками из Саламанки и Павии показали отсутствие идентичности. С. Кастельоте обнаружил, что пунктуальность издания, которым пользовались три с половиной столетия, невелика. Это лишний раз подтвердило необходимость нового издания, которое имело бы критический аппарат и параллельный испанский текст.

почетное место. «... Данные книги “О душе” не учреждают сами по себе некую науку, — говорит Суарес, — но начинают науку о живых существах. Ясно, что живое существо есть предмет познания, содержащийся внутри общего предмета физики. Тем самым, должна быть другая наука, которая берет его (живое существо. — *Д. III.*) как главный предмет; эта наука должна трактовать о душе, она является единой наукой об обоих предметах, ее предмет есть живое существо и душа как преимущественный предмет»⁸.

По Суаресу, душа является субстанциальной формой человеческого бытия, организующим принципом действия всех способностей, в том числе познавательных. Человек, будучи «природным существом», определяется материей и формой. Душа есть внутренняя «часть» человека, следовательно, она рассматривается физикой⁹. Вместе с тем, продолжает Суарес, «... физике принадлежит изучение рациональной души в ее последних видовых различиях, а метафизике, напротив, лишь в общих предикатах; следовательно, взятая абсолютно, она относится к физике и, в некотором смысле (также относится) к метафизике»¹⁰.

Как известно, греческий трактат, комментариями на который является произведение Суареса, посвящен душе, а не человеку. Другими словами, Аристотель сознательно ограничил предмет изучения, оставив «за скобками» как физико-биологическую, так и этико-социальную стороны человеческой жизни. Этим вопросам он посвятил специальные трактаты, в которых рассмотрел все: от «частей животных» до добродетели и государственного устройства.

Схоластика была обязана учитывать христианскую традицию с ее требованием спасения человека как целостного существа. Тем не менее, средневековые трактаты «De anima» в основном сводились к изучению «разумной души» как уникальной формы человеческого тела. В «Сумме теологии» Аквината¹¹, например, проводится мысль о том, что природа человека должна быть познаваема с точки зрения души, без акцента на тело и связь между телом и душой¹². Душа оформляет

⁸ Suarez F. De anima. Prooemium. 5. Далее в постраничных примечаниях ссылки на это произведение будут выглядеть, например, так: DA. I.2.3, где DA будет означать «De anima», латинская цифра — номер рассуждения, последующие арабские цифры — номера разделов и пунктов, для «Введения» («Prooemium») будут указаны только номера пунктов.

⁹DA. Prooemium. 14.

¹⁰Ibid.

¹¹Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. 75.

¹²См. об этом: Жильсон Э. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. С. 236–247.

тело, придает ему актуальное существование, содержит его, движет им. Тело — лишь одежда человека, душа составляет его природу.

Суареса не устраивает подобный подход. В самом деле, если тело имеет сугубо подчиненный характер, являясь лишь «материальной» одеждой человека, то можно ли «списывать» на тело «все грехи», назначать его ответственным за болезни, физические недостатки человека и прочее, как это делал Фома?¹³ И велика ли в этом случае ценность сотворенного Богом материального мира, центральное положение в котором занимает человек?

Заметим сразу, что, по мнению Суареса, материальный мир имеет самостоятельность, способность к самосохранению, а элементы этого мира — к активной деятельности и ответственности за нее.

Что касается материи, то она является субстанцией, которая отвечает за физическую сторону жизни человека. Тело для Суареса — не платье, которое можно переменить или просто снять, но «младший партнер» души, подчиненный, но обладающий определенной самостоятельностью. Можно сказать, что человек в учении Суареса превращается в некое взаимодополняющее единство души и тела, которое только в этом единстве предназначено к жизни и спасению.

Итак, что же такое душа? Чтобы ответить на этот вопрос, Суарес рассматривает точки зрения древних философов¹⁴. Общий недостаток их мнений, говорит он, заключался в том, что эти мыслители, говоря об атомах и элементах, не могли понять, что душа есть истинный акт и субстанциальная форма живого существа¹⁵. Первым, кто если и не раскрыл тайну души, то сделал существенный шаг к ее объяснению, был Аристотель. Он показал, что душа не может иметь материально-телесной природы и не может быть акциденцией. Душа — это субстанциальная форма, она не является материальной вещью, но находится, пребывает, существует в живом теле¹⁶.

Душа, стало быть, есть то, посредством чего живое существо конституируется и сохраняется в своем одушевленном бытии¹⁷. Подоб-

¹³ Имеется в виду, в частности, высказывание Фомы о том, что все очевидные недостатки в человеческом теле следуют из материи: «... et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex, necessitate materiae» (*Thomas Aquinas. Summa theologiae. I.91.3*).

¹⁴ Имеются в виду Гераклит, Демокрит, Анаксагор, Сократ и др.

¹⁵ «... non potuerunt cognoscere animam esse verum actum et formam substantialem viventis» (DA. I.1.4).

¹⁶ DA. I.1.5; см. также: *Аристотель*. 1) Физика. 189b–191a // *Аристотель*. Соч. Т. 3. С. 73–77; 2) О душе. 414a // Там же. Т. 1. С. 398–399.

¹⁷ DA. I.1.7.

ную роль не может играть материя, поскольку она является общим субстратом для всех природных вещей¹⁸.

Всякая субстанция, имеющая акциденции, управляет ими, упорядочивает их. Следовательно, организация материи является необходимой функцией субстанциальной формы. Душа по своей субстанциальной природе, следовательно, имеет склонность к организации и упорядочиванию тела¹⁹.

Однако, несмотря на свою «ведущую роль» в живом «композиуме» (*compositum*), душа — лишь часть (*pars*) его существа. Как любая часть целого, она должна принадлежать целому и согласовываться с другими частями этого целого. Поэтому Суарес не только полагает необходимым для души иметь тело — в этом не было бы ничего отличного от традиции, например от точки зрения Фомы, — но и указывает на активный, самостоятельный характер тела в этом объединении²⁰.

Органическое тело (*corpus organicum*), согласно Суаресу, можно понимать в двух смыслах:

- как материю, организованную определенной формой. В этом случае о теле говорится, что оно находится в потенции по отношению к жизни; душа сообщает ему жизнь, точнее, «субстанциальное бытие живого существа»²¹;
- как целое, обладающее качествами субстанции, живое существо (*vivens*); в этом смысле оно означает то же, что и «*compositum*», единство материи и субстанциальной формы, а эта форма и есть душа.

Итак, в первом случае перед нами предстает фрагмент материи, потенциально готовый к воздействию со стороны формы. Это «строительный материал», материальная причина («то, из чего»). Во втором случае акцент делается на единстве души и тела, заключающемся в бытии живого существа²².

Стало быть, выражение души через тело (как это сделал Аристотель) вполне допустимо. Душу следует определить как форму и первый акт (*forma et actus primus*) живого существа²³, а органическое

¹⁸DA. I.1.8.

¹⁹DA. I.3.4.

²⁰Ibid.

²¹DA. I.3.8.

²²Ср. с мыслью Аристотеля во второй книге «О душе» (412 b) о единстве души и тела, похожем на единство воска и отпечатка на нем, а также с определением души, которое помещается там же: «Душа... есть суть бытия и форма (*logos*)... естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (*Аристотель. О душе. 412b.15 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 395*).

²³Напомним еще одно аристотелевское определение: «Душа есть первая энтеле-

тело — как имеющее жизненную потенцию (*potentia vitam habentis*). Душа — это первый принцип, посредством которого живое существо как составная субстанция получает все свои способности, в первую очередь — способности жить и действовать²⁴, а тело — своеобразный инструмент души²⁵.

По поводу того, что представляют собой душа, тело и живое существо в целом, следует, на наш взгляд, сделать одно замечание, связанное с пониманием Суаресом иерархических отношений между душой и телом.

Душа как форма тела и как субстанция должна предшествовать телу и в смысле совершенства, и в смысле причинных связей. Понятно, что физическое тело менее совершенно, чем душа. Оно делимо, имеет части, включает в себя акциденции. Тем не менее, бывают случаи, когда акциденции могут предшествовать субстанции. Это верно в отношении тела как материальной причины. Дело в том, что «материал» должен присутствовать до того, как с ним начнут производить какие-то операции; другими словами, тело, в которое душа «вдыхает жизнь», обязано быть готовым к восприятию этого воздействия, т. е. обладать определенными акциденциями, способными к такому восприятию. Акциденции подчинены душе, но играют самостоятельную роль, заключающуюся в подготовке тела, предназначенного душе, к актуальному существованию в качестве композитума.

Такая логика характерна для Суареса: он подвергает сомнению то, что представляется ему не вполне убедительным вне зависимости от принадлежности мнений тем или иным авторитетам. В данном случае мы видим, как, согласно Суаресу, умаляется абсолютное превосходство субстанции перед ее акциденциями, поскольку это не соответствует собственным соображениям Суареса. Индивидуальное тело, носитель жизни, часть целого, не может быть совершенно подчинено душе. С точки зрения цели телесно организованный индивид (*compositum*) также обладает превосходством, поскольку именно в его становлении заключается *causa finalis* души. Кроме того, живой индивид, уступающий душе в порядке совершенства, оказывается на первом месте в порядке познания.

Эти соображения созвучны мыслям Суареса о жизненном преимуществе индивидуального по сравнению с универсальным. Индивидуальное существует реально, в то время как универсальное проявляется

хия естественного тела» (*Аристотель*. Там же).

²⁴DA. I.4.10.

²⁵DA. I.4.11.

в индивидуальном, являясь, по большому счету, результатом мысленных абстракций. Такая установка делает не только допустимым, но и необходимым изучение многообразного, реального мира индивидуальных вещей во всех его проявлениях. Суарес не может ограничиться тем, что принято называть «умозрительным эмпиризмом схоластики». Философ настаивает на исследовании биологической, психической природы человека. И в этом смысле человек оказывается «в фокусе» наук, как физических, так и метафизических. Именно здесь, «между физикой и метафизикой», а точнее, и в физике, и в метафизике, находится место, предназначенное науке о душе.

7.2. ОТПЕЧАТКИ НА ВОСКЕ

Напомним, что, согласно следующей Аристотелю средневековой традиции, существуют три части, или способности, единой человеческой души: растительная (*anima vegetativa*), чувственная (*anima sensitiva*) и разумная (*anima intellectiva*). Две последние, присущие живым существам, способным к познанию, традиционно относятся к познавательным способностям.

В своем учении о способностях познания Суарес говорит о соединении (*coniunctio*) в едином процессе познаваемого предмета и способности познания²⁶. Соединение, о котором идет речь, имеет нематериальный характер и представляет собой формальное уподобление познавательной способности познаваемым объектам (*similitudines obiectorum*), осуществляемое посредством интенциональных видов. Последние называют видами, поскольку они представляют объект в сознании, делают его репрезентативным, видимым для познавательной способности, и интенциональными, поскольку эти виды не являются некими «промежуточными» реальными вещами (*entia realia*), но «служат понятию», которое обычно называется *intentio*.

Подобная схема в общем восходит к Аристотелю, который во II книге «О душе» говорит о способности познания воспринимать формы ощущаемого без материи, «... подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота»²⁷. Пример с воском показывает промежуточный нематериальный характер познания; немного далее (на этот фрагмент ссылается сам Суарес) у Аристотеля есть

²⁶ «Unio obiecti cognoscibilis cum potentia est necessaria in omni cognitione» (DA. V.1.3).

²⁷ Аристотель. О душе. 424 а. 17–20 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 421.

замечание, согласно которому познаваемое и познание во время акта тождественны²⁸.

Согласно замечаниям в аристотелевской «Метафизике», все, что мы называем соотношенным, является соотношенным не потому, что сама его сущность включает в себя отношение, а потому, что нечто другое находится в отношении к нему²⁹. Далее Аристотель уточняет, что в сущность предмета мысли не входит то, что он есть предмет мысли, т. е. его отношение к мысли³⁰. Если говорить о чувственном познании, то соотношение между предметом, находящимся, например, в поле нашего зрения, и нашим зрительным чувством, требует «видения цвета или чего-то другого в этом роде»³¹. В обоих случаях между познанием и вещью должно появиться еще что-то, что, собственно, и будет обеспечивать это отношение.

Проблему связи познающего и познаваемого одним из первых в средневековой философии рассмотрел Августин в трактате «О Троице», где выделил три стороны познания: «сам предмет», «видение», «ощущение» (как сама способность ощущать, воспринимать) и «то, что удерживает ощущение зрения в видимом предмете, пока он видится, т. е. внимание души»³². При этом *intentio animi*, имеющее в учении Августина активный характер, оказывается не только отличным «по своей природе» от воспринимаемого (например, видимого зрением) предмета, но и отличным от самого ощущения как акта, выполняющего в познании техническую роль.

Далее эта проблема артикулируется у Авиценны, который в своей «Физике» предложил (на том же примере зрения) собственную интерпретацию этого сюжета. «Точка зрения Аристотеля такова, — пишет Авиценна, — что глаз подобен зеркалу, а объект его подобен той вещи, которая отражается в зеркале посредством воздуха или другого прозрачного тела вследствие того, что свет падает на объект отражения, попадает в глаз, и это отображение передается зрению посредством жидкого тела, подобного льду или градинке, и получается

²⁸ Аристотель. Указ. соч. 429 б. 30; 430 а. 2–5 // Там же. С. 435.

²⁹ Аристотель. Метафизика. 1021 а. 25–30 // Там же. Т. 1. С. 168.

³⁰ Аристотель. Примечание 2 к книге 18 // Там же. Т. 1. С. 470.

³¹ «... Подобным же образом видение есть видение (глазом) чего-то, однако не видение самого предмета, видение которого оно есть (хотя сказать это тоже правильно), а оно есть видение цвета или чего-то в этом роде» (Аристотель. Метафизика. 1021 а. 30–1021 б.1–5 // Там же. С. 168).

³² *Augustinus*. De Trinitate. XI.2.2. В недавно появившемся русском переводе см.: Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар, 2004. С. 240–241.

полное отображение того, что туда попадает...»³³

Впрочем, метафора «жидкого тела, подобного льду или градинке»³⁴, «благодаря которому (телу) мы видим предмет», скорее рождает вопросы, чем помогает сформулировать ответы. Далее следует указание на то, что действие силы разума не телесно³⁵, поскольку «орудие не может воспринимать само себя, потому что между ним и орудием нет другого орудия»³⁶, что также не проясняет природу взаимоотношений между субъектом и объектом познавательной деятельности. Через латинские переводы арабского мыслителя эта проблема — вместе с термином «intentio»³⁷ — переходит в христианскую схоластику, в которой к XIII–XIV вв. разворачивается в учения об интенциональных видах³⁸, трактуемые в том числе и в уже рассмотренных нами терминах объективного и формального понятий существа³⁹. Следует заметить, что в позднесредневековую эпоху утрачивается некогда четко просматривавшийся физический посреднический образ интенциональных видов (образы «льдинок», «градинок» и т. п.); последние приобретают собственно интенциональный (формальный) характер.

Суаресом термин *intentio* объясняется этимологически, исходя из анализа значений глагола *intendere*. Среди этих значений философ выделяет два: склоняться и иметь тенденцию (к чему-либо)⁴⁰. *Intentio*, отглагольное существительное, означает внимание, интерес разума к некоему предмету. Это интеллектуальная интенция (*intentio in-*

³³ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 212.

³⁴ Градинка при этом ассоциируется у Авиценны с хрусталиком глаза (*Ибн Сина*. Указ. соч. С. 533. Прим. 38).

³⁵ *Ибн Сина*. Указ. соч. С. 218.

³⁶ Там же.

³⁷ О значениях термина см.: *Cruz M.* La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez // Congreso Internacional de filosofía. Barcelona, 4–10 Octubre, 1948. Actas I. Madrid, 1949. P. 315–337.

³⁸ Об интенциональности см. также: *Вдовина Г. В.* Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятий в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии. 2005. № 10. С. 151 и далее; *Коплстон Ф.* История средневековой философии. С. 274–307 (Раздел об Оккаме); *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 210 и далее; *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М., 1995; *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до Возрождения. М., 1974. С. 171 и далее; *Лисанюк Е. Н.* Теория суппозиции в средние века // *Verbum*. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. С. 22 и далее.

³⁹ См. раздел 5.4 нашей книги.

⁴⁰ «Латинско-русский словарь» предлагает 16 значений этого слова. Среди них — направлять, устремлять, стремиться, клониться, относиться и т. д. (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 412).

tellectualis). Можно сказать, что это желание того, к чему стремится (имеет тенденцию) познающая душа. Предмет познания, таким образом, может быть не только удаленным от нас физически реальным объектом, но даже не существующим реально. Так, познание некоторой розы, когда оно направляется на эту розу и «включается» в нее, называется объективным, даже если упомянутой розы не существует⁴¹.

Познание, по мнению Суареса, есть сложный процесс чувственного и интеллектуального «освоения» предмета душой, интенциональное продуцирование в душе живого образа предмета. Формальный вид — это то, что познается нами об объекте. Подчеркнем еще раз, что интенциональные виды называются видами (*specie*) за их «представительскую» (репрезентативную) форму, а интенциональными — поскольку они служат связующими звеньями между душой и объектами внешнего мира, но сами не являются реальными объектами⁴². Для того чтобы процесс познания состоялся и был успешным, необходимо (и достаточно), чтобы объект либо сам по себе, либо через объективный интенциональный вид (объективное понятие) стал причиной рождения формального понятия, посредством которого этот объект и познается. Видам присуще интенциональное бытие, благодаря которому познание стремится к познаваемому предмету (это Суарес называет тенденцией)⁴³, приближается к нему (аппроксимация⁴⁴) и схватывает его (аппрегензия⁴⁵). В интенциональности Суарес видит гарантию возможности познания, способность схватывания, т. е. установления связи между душой и познаваемым предметом.

Интенциональные виды являются своеобразными инструментами познания (*quasi instrumenta*), посредством которых познаваемая вещь (объект, предмет, *entis realis*) соотносится, соединяется с познавательной возможностью души⁴⁶ и порождает в ней формальное понятие предмета.

В соответствии с традицией, Суарес в качестве высшего (но не пре-

⁴¹ «... Scientia etiam rosae ad ipsam rosam terminari dicitur objective, quamvis ipsa rosam non existat. . . » (DA. V.5.23).

⁴² «Vocant species intentionales, species quidem guia sunt formae repraesentantes: intentionales vero non quia entia real non sint, sed quia notioni diserviunt quae intentio dici solet» (DA. V.1.3).

⁴³ От *tendo, tendere* (лат.) — стремиться, питать склонность, прилагать усилие.

⁴⁴ От *approximo* (лат.) — приближаться.

⁴⁵ От *apprehendo* (лат.) — схватывать, ловить.

⁴⁶ «Species sunt quasi instrumenta quaedam, per quias communiter objectum cognoscibile unitur potentiae, ideo necessarium est perfecte illas cognoscere. Et primo supponendum est hujusmodi species esse entia realis» (DA. V.2.1).

имущественного для человеческой души) рода знания выделяет знание об общем, универсальном. Это знание является интеллектуальным по определению, по сущности. Тем не менее, самостоятельным и значимым является для Суареса другой род знания — чувственное и рациональное знание о единичном. Причем Суарес подчеркивает самостоятельность и важность знания о единичном. Более того, он показывает важность чувственного познания⁴⁷.

Все познание, по Суаресу, представляет собой один интенциональный акт, относящийся как к области чувственного, так и к области интеллектуального. Познание, говорит Суарес, есть не что иное, как установление формального интенционального соответствия между способностью познания и объектом⁴⁸. Это акт уподобления или сопоставления (ассимиляции — *assimulatio, assimilatio*) познавательной способности с вещами, которые познаются⁴⁹. Еще более точным будет упоминавшийся нами термин «соединение» (*conjunctio*). Другими словами, познание имеет место именно благодаря этому соединению. Ассимиляция носит интенциональный характер и представляет собой «мост» между способностью души к познанию и познаваемой вещью. Соединение (в смысле «совокупного пребывания» — *communiter*)⁵⁰ субъекта и объекта познания является интенциональным, а не реальным (физическим). Кроме того, подчеркивает Суарес, это соединение не имеет субстанциального характера, оно аналогично тому, как акциденция соединяется с субстанцией — носителем многих свойств. В то же время интенциональные виды качественно отличны от познавательной способности души, в которой они пребывают (формируются), и от самого акта познания (*distinctum ab actu*). Интенциональные виды также не тождественны объектам, которые представляют. Объект является субъекту посредством интенциональных видов, и это представление есть *representatio*⁵¹ или *vicaria*⁵². Иначе говоря,

⁴⁷ Суарес, однако, обращает внимание на то, что есть одно существенное различие между интеллектуальным и чувственным познанием: чувственное познание по своей природе простое и непосредственное. Оно в общем состоит в интенциональном представлении объекта, которое одновременно есть и механизм, и акт, и результат «схватывания». Интеллектуальное познание понимается Суаресом как сложное, составное, использующее абстракции (DA. VI. De sensibus in communi).

⁴⁸ DA. V.1.5.

⁴⁹ «Cognitio sit per intentionalem assimilationem cognoscentis ad rem cognitam» (DA. IV.12).

⁵⁰ DA. II.1.

⁵¹ Наглядное представление, изображение, имеющее непосредственный характер (лат.).

⁵² Заместительница (лат.).

в душе, благодаря интенциональным видам, возникают формальные понятия, которые «наглядно представляют» познаваемый предмет в его содержании (объективное понятие) и являются его «заместителями» в нашем сознании. (Напомним, что в терминах формального и объективного понятий сущего эта тема развивается Суаресом в «Метафизических рассуждениях», о чем мы говорили выше: *conceptus formalis* есть «сам акт» или слово, посредством которого интеллект познает некоторую вещь или «общую природу»; *conceptus objectivus*, по Суаресу, есть вещь в ее содержательной полноте, которая в интенциональном акте познается посредством формального понятия⁵³.)

Суарес, рассматривающий в трактате «О душе» порядок познания, не только без скупости ссылается на тексты философов⁵⁴, но и «доказывает по индукции» необходимость акта уподобления познавательной способности предметам познания. Это рассуждение, правда, лишь условно можно назвать доказательством. Скорее следует говорить об апелляции к опыту и здравому смыслу. Среди познавательных способностей, говорит Суарес, имеются такие, которые чувственно, непосредственно познают объекты, данные им в представлении. Это внешние чувства (*sensus externi*). Другие познавательные способности действуют посредством абстрагирования; таким образом, например, осуществляется познание отсутствующих в чувственном восприятии предметов. При этом, продолжает философ, очевидно, что для обоих случаев соединение (*conjunctio*) необходимо. Действительно, среди внешних чувств осязание и вкус требуют материального контакта с предметами. В других случаях, когда познание осуществляется «через дистанцию» (таково, например, зрительное восприятие), имен-

⁵³DM. II.1.1.

⁵⁴Следует сказать, что рассуждения Суареса сопровождаются большим количеством ссылок на авторитетные мнения. Скрупулезно перечисляя авторов и названия, он, как правило, не приводит цитаты, а отсылает читателя к источникам. Более того, Суарес, не особенно заботясь о буквальном терминологическом совпадении, скорее толкует, чем излагает мысли, подтверждающие его собственные суждения о познании. В частности, следует упоминание фрагмента платоновского «Тимея», в котором идет речь о наличии в душе человека врожденных видов всевозможных вещей и их чувственных аналогов (по-видимому, речь идет об «отданной на попечение мысли» «нерожденной и негибнущей идее» (*Платон*. Тимей. 52a // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1989–1994. Т. 3. С. 455). Также Суарес ссылается на фразу из IX раздела «Книги о причинах»: «Всякий ум полон форм» (см.: Книга о причинах // Историко-философский ежегодник-90. М., 1991. С. 196). В XIII разделе говорится, что вещи, отпечатанные душой, пребывают в ней силой подобия (Там же. С. 198), заметив, что это произведение приписывается Проклу. Кроме того, он ссылается на «Божественные имена» Псевдо-Дионисия (*Дионисий*. Божественные имена. Гл. 7.2 // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 69).

но посредники — виды — обеспечивают переход объективного понятия вещи в ее формальное понятие.

Объективные понятия являются источниками видов, которые достигают зрительной способности и обеспечивают чувственное восприятие. Среди многочисленных опытных примеров (*multis experientis*) Суарес выделяет отражение. С его точки зрения, невозможно без наличия видов объяснить присутствие в зрачке человека, стоящего напротив нас, нашего изображения («моей собственной формы»); такое же свойство мы обнаруживаем в зеркале, и все это указывает на наличие в чувствах особых видов⁵⁵. Если же мы познаем вещи путем абстрагирования, то нам приходится вспоминать или воображать их, а это тем более невозможно, если в нашей душе нет видов вещей⁵⁶. Весь механизм познания заключается в уподоблении познающего познаваемому: следовательно, виды как посредники между познающим и познаваемым необходимы⁵⁷.

Каков же онтологический статус вида? Присущ ли вид органу познания или познавательной способности? На эти вопросы Суарес отвечает вполне определенно. Поскольку во время познания предмет находится в единстве с познавательной способностью посредством вида, необходимо, чтобы сам вид принадлежал познавательной способности⁵⁸, т. е. имел интенциональный, формальный характер. Органы чувственного познания лишь физически обеспечивают устанавливаемую связь, но сами не имеют отношения к этой интенциональной связи.

7.3. ПРЕДМЕТ РАЗУМА

Душа имеет — в этом вопросе Суарес выступает как традиционно мыслящий схоластик — познавательную способность двух видов: чувственную и разумную⁵⁹. Двум способностям души соответствуют чувственные и разумные интенциональные виды (*specie intentionalis*), выполняющие репрезентативную функцию. Познание первого рода, чувственное, включается тогда, когда душа испытывает воздействие вещей чувственного мира. Результатами работы внешних чувств, вступающих в соприкосновение с предметами, являются чувственные ин-

⁵⁵DA. V.1.4.

⁵⁶DA. V.1.5.

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Образцовым примером тождества предмета и способности является познание ангелов, имеющее виды всех вещей и не отягощенное телом (DA. V.1.6).

⁵⁹DA. V.1.3.

тенциональные виды. Важным, с нашей точки зрения, здесь является то, что чувственная ступень для Суареса имеет самостоятельное значение, и хотя она, разумеется, не исчерпывает познание, тем не менее является «познанием по природе», а не каким-либо подготовительным или предварительным его этапом.

Сложный акт, каким для Суареса является познание, не ограничивается формированием представления. Представление, точнее, образ, результат воображения — лишь посредник (*medium quo*) или знак (*signum quo*), упорядочивающий процесс познания.

Далее разум с помощью логической операции абстрагирования переводит чувственные образы в интеллектуальные формы, соответствующие созерцательному, собственно интеллектуальному познанию. Эти два уровня: чувственный и разумный — имеют разные функции, но составляют единую способность человеческой души и не имеют четкой внутренней границы. В отрицании реальности различия двух уровней познания Суарес следует скорее Дунсу Скоту, чем Фоме Аквинскому. Активный, действенный характер внешних чувств дополняется созерцательно-спекулятивным характером разума. Разум, однако, также действует активно, продуцируя интеллигибельные виды, не нуждающиеся для своего создания в импульсах со стороны чувств. В общем виде «порядок познания» выглядит так: познаваемая вещь — объективное понятие вещи — чувственный интенциональный вид — интеллектуальный интенциональный вид — формальное понятие вещи. Вместе с тем ошибочным будет предположение, что разум определен, задан рамками объективных понятий или образов предметов (*dereminari per phantasma*), рожденных воображением или фантазией. В зависимости от того, к какому классу бытия принадлежит познаваемый предмет (единичная материальная вещь, нематериальная сущность, сущее разума и т. д.), эта схема может частично меняться.

По Суаресу, чувственное и рациональное в познавательной способности души вытекают из единства самой души, причем чувственная ступень, как правило (но не обязательно), предшествует интеллектуальной ступени. Однако доступными чувствам оказываются лишь некоторые акциденции, точнее, внешние свойства вещей. Сущности доступны лишь разумной части души. Не удивительно, что для Суареса осмысление разумной души, т. е. способности мышления или рационального познания, является главной темой его метафизики познания⁶⁰.

⁶⁰Это связано с тем, что образы по своей материальной природе не могут быть достаточными для операций разумной души. Образы не могут влиять на высшие

Прежде чем следовать Суаресу, который посвящает разумной душе и интеллектуальному познанию X рассуждение, рассмотрим вопрос наименований, которые философ использует, учитывая схоластическую традицию и различные нюансы, связанные с собственными представлениями⁶¹. Это необходимо для исключения возможной путаницы в вопросе, на который указывает сам Суарес: разные названия применяются к различным аспектам и проявлениям единственной способности разума, а не многих «разумов».

Итак, в первую очередь следует сказать об активном и пассивном разуме — некоей двуединой, двунаправленной способности действовать и воспринимать. Активный (*agens*) разум получает свое название от глагола «действовать» (*agere*) и имеет соответствующую функцию — продуцировать интенциональные виды. Продуцирование нельзя назвать познанием: это лишь предварительная работа с «черновым материалом», поэтому активный разум называется разумом условно, поскольку без него невозможна работа пассивного разума. Пассивный (*passivus*) разум есть способность восприятия (*potentia receptiva*), его функция — рациональное познание вещей посредством интенциональных видов, подготовленных активным разумом. «Пассивным» он называется в качестве разума самого по себе («в чистом виде»), лишённого любых видов и состояний, но имеющего способность познавать все это.

Познание, с точки зрения Суареса, есть выражение жизненной природы мыслящего существа. Поэтому действие пассивного разума имеет имманентный, жизненный характер. Пассивный разум познает свободно, «по собственной природе»⁶².

Ratio — понятие, которое, в первую очередь, означает разум как простое, непосредственное, интуитивное интеллектуальное познание⁶³. Такой разум посредством простой интуиции познает (*cognoscit*

познавательные способности ни как что-то существенно-внутреннее, ни как внешний объект, поскольку интеллект не познает предметы в чувственном акте, он «работает в интенциональном поле».

⁶¹Для этого нам придется свести воедино мысли из различных фрагментов, в первую очередь из разделов DA IX.8.1–2 и IX.10.7.

⁶²Активный разум, напротив, производя техническую работу, действует, будучи определен внешним воздействием. Он не может отказать от продуцирования интенциональных видов. Здесь присутствует некоторое несоответствие нашим привычным представлениям об «активном» и «пассивном». У Суареса, что, в общем, вполне в русле традиции, именно пассивный, созерцательный разум имеет творческий, познавательный, свободный характер, а активный лишен творческой природы.

⁶³Такой разум присущ человеку лишь в редких случаях; вообще же этот вид

simplici intuitu), например, «первые принципы в естественном свете» и делает дедуктивные выводы из них.

Поскольку ratio рассматривает, с одной стороны, вещи божественные и вечные, а с другой — сотворенные и человеческие, Суарес говорит о познании-созерцании (ratio superior) и о познании-оценке наших действий посредством познанных первых принципов (ratio inferior)⁶⁴.

Весьма часто мы используем другое понятие — mens. Оно подчеркивает достоинство (dignitas) нашего разума и обозначает его интеллектуальную способность, силу, возможности (potentia intellectiva).

Помимо этого, в разуме различают две сферы или части: сферу знания (pars scientifica) и сферу мнения (pars opinativa). Первая созерцает необходимое, вторая имеет своим предметом случайное. И вновь Суарес подчеркивает: речь идет о единой способности разума, имеющей различие лишь в объектах.

Intellectus adeptus — еще одно «имя разума», которое используют для обозначения его во всей полноте, когда он достигает возможных пределов. Если такое состояние доступно человеческому разуму, то это разум святых и блаженных⁶⁵.

О практическом и спекулятивном разуме Суарес также говорит, как о различных сторонах единого целого, различающихся акцидентально. Предмет спекулятивного разума и, соответственно, «теоретических наук» составляют наиболее общие принципы и понятия. Высшей наукой такого рода является метафизика, предмет которой, как нам известно, — сущее как таковое. Практический разум, напротив, сосредоточен на познании единичного. Предметом «практических» наук является жизненный мир индивидуальных вещей, пребывающих в постоянном движении. Действие, движение, изменение — характерные черты материальных единичных сущих, а их изучение относится к ведению практического разума⁶⁶.

Среди понятий, обозначающих те или иные стороны разумной души, Суарес отмечает и память (memoria). Разумеется, такое наименование имеет ограниченный характер, ведь разум лишь частично совпадает с памятью в ее наиболее строгом и совершенном смысле⁶⁷. В

разума характерен для ангелов (DA. IX.10.7).

⁶⁴Пример Суареса: познав истину о благодати Христа, мы рассудочным путем приходим к выводу о невозможности того, чтобы в нас царствовал грех (Ibid).

⁶⁵Ibid.

⁶⁶Если в сферу действия практического разума попадают универсальные вещи, то это происходит лишь «через призму единичного» (DA. IX.9.4).

⁶⁷Память относится не только к сфере разума, но и к сфере чувств. Поэтому

этом значении память определяется как способность, которая познает прошлое как таковое⁶⁸.

Понятие «первичный разум», или «разум в первичном действии» («*intellectus in actu primo*»), используется для обозначения познания каких-либо (определенных) видов в первый раз. Соответственно, «вторичный разум» («*intellectus in actu secundo*») — это «обычная» работа разума с уже известными видами.

Заметим, что список наименований, применяемых к разумной душе в различных ее качествах и проявлениях, приведенный и кратко разобранный нами, далеко не полон. Мы не можем останавливаться на этом более подробно (поскольку и так едва ли не превзошли Суареса в пространности «экспликаций»), ограничимся лишь их перечислением: познавательная сила (*intelligentia*), рассуждение (*discursus*), внимание (*attentio*), познание (*cognitio*), обсуждение (*consultatio*), знание (*sapientia*), разумное суждение (*rectum iudicium*), внутренняя речь (*interior locutio*), сознание (*conscientia*)⁶⁹.

Отталкиваясь от текста третьей книги Аристотеля⁷⁰, Суарес начинает подробное рассмотрение этой темы с вопроса о том, имеет ли разумная душа (разум, рассудок, ум, интеллект) собственный адекватный объект. Как обычно, рассмотрение авторитетных мнений, среди которых суждения Аквината, Дунса Скота, Каэтана и прочих, подготавливает почву для собственных суждений Суареса. Так, Фома полагает адекватным предметом разума человека «чтойности» материальных вещей, а Дунс Скот — «сущее как истинное» («*ens inquantum verum*»)⁷¹.

Наш разум, говорит Суарес, может познать все то, что имеет какую-либо сущность, включая данное в результате опыта и индукции, т. е. материальные вещи, их свойства и вообще все, что с ними связано. Но, кроме того, разум способен познавать и то, что не сообщается нам чувствами. Другими словами, все, что обладает сущностью, является

уточним, что Суарес имеет в виду разумную, а не чувственную память.

⁶⁸Разум («разумная память») делает это гораздо совершеннее, чем чувство, которое способно познавать прошлое лишь физически, материально (память о горечи выпитого утром лекарства, боли в суставах после тяжелой работы). Разум, помимо этого, способен познавать прошлое формально, по сути, не только сохраняя впечатления о прошедшем, образы минувшего, но и осмысливая «прошлое как таковое», т. е. постигая сущность времени (DA. IX.10.5).

⁶⁹DA. IX.10.9–10.

⁷⁰Суарес сводит мысли Аристотеля о рациональном познании к двадцати двум тезисам, которые помещаются в начале IX рассуждения «О способности разума» («*De potentia intellectiva*») и предшествуют собственным размышлениям Суареса.

⁷¹DA. IX.1.3.

умопостигаемым; следовательно, предметом разума могут быть Бог, ангелы и другие духовные сущности⁷².

Адекватный предмет человеческого разума «самого по себе» (*secundum se*) есть сущее как таковое (*ens ut sic*), т. е. все то, что существует реально или воспринимается душой как могущее существовать реально и, следовательно, к чему может быть применена интеллектуальная способность познания, включая не только реально существующее, но и так называемые «сущие разума», которые познаются разумом, хотя и представляют собой маргинальный объект интеллектуального познания. Их необходимо включать в предмет познания, потому что они мыслятся всегда в связи с реально существующими вещами⁷³.

Далее следует уточнение: соразмерный или пропорциональный предмет человеческого разума в его естественном положении, по мнению Суареса, есть не что иное, как чувственная материальная вещь. Дело в том, что наша душа, согласно своей природе, должна находиться в теле, формой которого она, как известно, является, и рассчитывать на его возможности. Кроме того, природа души человека такова, что ей свойственно познавать посредством видов, полученных чувствами. Чувства формируют виды вещей чувственных, физических, реальных. Наш разум нематериален, поэтому, казалось бы, не может иметь в качестве соразмерного предмета материальные объекты. Но это не так: разум есть прежде всего способность души, а душа есть форма тела, следовательно, посредством тела разум получает возможность познавать материальные вещи и, что не менее важно, сущности, формы, которые имеют духовный характер.

Одно обстоятельство, однако, вызывает сомнение. В качестве адекватного предмета «разумной души» определено сущее во всех его проявлениях. В то же время соразмерным предметом, с учетом особенностей человеческого разума в отличие от разума ангелов или Божественного ума, назван мир реальных вещей. Но у тех, кто знаком с «Метафизическими рассуждениями», может возникнуть справедливый вопрос: не совпадают ли, в трактовке Суареса, предметы метафизики как науки и разумной деятельности человека в целом? В самом деле, метафизика представляет собой один из способов применения

⁷²Здесь Суарес делает оговорку: Бог, ангелы и другие нематериальные субстанции могут познаваться отделенной душой, не связанной с телом, что вызывает определенные аналогии с платоническими понятиями о душе.

⁷³В качестве примера традиционно упоминается аристотелевская «лишенность», которая всегда есть «лишенность чего-то» или «по отношению к чему-то».

интеллектуальной способности, и, следовательно, предмет метафизики не может быть адекватным для разума в целом, как не могут быть тождественными вид и род, которому этот вид принадлежит⁷⁴. Кроме того, если речь идет о сущем как таковом в смысле его непосредственного целостного восприятия, «схватывания в целом» «совокупной реальности», то такая способность недоступна человеку: это, как известно, привилегия ангелов.

Пояснения Суареса таковы: одно дело, говорит философ, сущее как предмет метафизики. В этом случае мы имеем дело с «общими», основополагающими вещами, своего рода производными от чувственного мира, составляющими «принципиальную схему» бытия. Материально-телесные аспекты при этом выносятся за скобки. Сущее как предмет «разумной души» охватывает «всю совокупную реальность», включая не только (и не столько) неизменные сущности, но и многообразие физического мира. Что же касается привилегии ангелов как существ высшего порядка познавать более совершенное и универсальное, чем человеческий разум, то здесь ответ Суареса таков: предмет один и тот же, но от различий, данных Богом и природой, зависит «качество познания». Ангелам доступно то, что недоступно человеку, но предмет — сущее как таковое — один и тот же.

Однако, как нам известно, сущее подразделяется на роды и виды. Сам Суарес уточняет те «частности», которые могут познаваться интеллектуально. К ним относятся: материальные и нематериальные сущие, то, что занимает промежуточное положение между материальными и нематериальными предметами, т. е. сама человеческая душа, заключенная в теле, а также то, что находится в нашей душе (содержание сознания).

Существует, однако, другое основание для деления сущего на роды и виды. Суарес не говорит о нем, но воспринимает это как само собой разумеющееся, укорененное в традиции. Бытие имеет три уровня единства: трансцендентальный, индивидуальный и формальный (включая универсальный). В точке пересечения двух представленных типов деления можно обнаружить соразмерный и приоритетный

⁷⁴Вопрос, возникающий попутно: не совпадают ли предметы разума и воли? Это возможно, поскольку все то, что желает или может желать воля, должно быть познано разумом. Но в то же время, если бы это было так, то была ли бы нужда в двух различных способностях человеческой души? И тогда то, что человеку давалось бы в мышлении, он одновременно должен был бы воспринимать как объект желания, стремления, воли. Поэтому, говорит Суарес, предметы воли и разума различны, и, стало быть, адекватный предмет «разумной души» не дается нам сразу, без размышлений.

предмет познания разумной души — индивидуальное сущее, единичную материальную вещь.

7.4. СОБСТВЕННЫЙ ВИД

Обратимся к проблеме познания единичных материальных вещей: во-первых, поскольку это составляет наш главный интерес; во-вторых, поскольку сам Суарес предлагает такой порядок, считая, что материальные сущие составляют преимущественный предмет разумной души человека (не по достоинству, но по соразмерности познаваемого и познающего).

Проблема познания чувственного мира, говорит Суарес, рассматривалась еще Аристотелем. При этом роль способности, познающей индивидуальные материальные вещи, отводилась чувствам, а разум «специализировался» на универсальных вещах (или понятиях). схоластическая традиция, следовавшая в этом пункте понимаемому определенным образом Аристотелю, склонялась к мнению о недоступности материальных единичных сущих разумному познанию. В самом деле, разум познает все посредством видов, а индивиду не соответствует никакой вид, следовательно, надо полагать, его познание *per species* невозможно.

Суарес рассматривает традиционные суждения, комментирует их и не соглашается с ними, выдвигая собственный тезис: разум познает единичное, формируя его собственное и отличное от других понятие⁷⁵.

Аргументы Суареса разнообразны, но начинается он с логики. Действительно, разум формирует высказывания с единичным и общим понятиями. Следовательно, он должен быть способен познать оба термина. Как же можно утверждать («как делают некоторые»), удивляется Суарес, что по поводу высказываний вида «*Petrus est homo*» говорят, будто в разуме присутствует лишь предикат (*homo*), в то время как субъект (*Petrus*) обнаруживается только в познаваемом предмете (*cogitativa*). Где же находится связка? — спрашивает философ. И как же может одна и та же познавательная способность сравнивать субъект и предикат, если ей недоступно содержание обоих понятий? Поскольку же сравнение происходит и суждение («это есть

⁷⁵ «*Intellectus cognoscit singulare formando proprium conceptum et distinctum illius*» (DA. IX.3.3).

то-то») выстраивается в формальном порядке, остается сделать вывод, что разум должен познавать каждый из терминов по отдельности⁷⁶.

Итак, заметим: единичное (например, «haec facies» — «это лицо») оказывается предметом разума; аргументы, подтверждающие такую мысль, относятся не только к сферам логики и метафизики, но и к области религии. Суарес напоминает, что к единичным и материальным предметам принадлежат такие объекты, само предположение о невозможности интеллектуального познания которых выглядит кощунственно, например «Пресвятая дева Мария»⁷⁷. По ходу дела философ обращает внимание читателя на разумный характер религиозной веры: «fides virtus est intellectus»⁷⁸.

Каким же образом разумная душа «схватывает» единичное материальное сущее «в понятие»? Здесь Суарес вступает в противоречие с мнением Фомы. Аквинат, как известно, полагает, что познание индивидуального достигается разумом после познания универсальной природы, причем посредством образов, полученных в акте воображения (*ad phantasma*)⁷⁹. Суарес же задается вопросом о том, как познается единичное через возвращение к актам фантазии и посредством какого вида это происходит. Поскольку, развивая свою мысль, либо это познание осуществляется в акте фантазии (и тогда, по сути дела, объектом познания должен стать сам этот акт фантазии), либо через какой-либо вид. Первое невозможно, поскольку в этом случае наш разум утратил бы «основание в реальности». Иными словами, познание без связи между актами фантазии и внешними для души предметами, вызывающими эти акты, означало бы редукцию познания к саморефлексии. Более того, приводит Суарес аргумент другого рода, многие вещи мы познаем, вообще не используя акты фантазии⁸⁰, поэтому воображение не должно занимать несвойственного ему ключевого места в описании познавательного процесса, да и само это описание, сделанное Фомой, нуждается в существенном уточнении.

Завершая обсуждение этой темы, Суарес делает заключение о том, что единичное познается посредством собственного вида, который

⁷⁶ Ср.: *Аристотель*. О душе. 426 b–427 a // *Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 428–429.

⁷⁷ DA. IX.3.3.

⁷⁸ «Вера есть разумная (интеллектуальная) добродетель» (лат.).

⁷⁹ Суарес ссылается на ряд фрагментов, в первую очередь на «Сумму теологии» (*Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I.84.7) и на трактат «Об истине» (*Thomas Aquinas*. *De Veritate*. 2.6).

⁸⁰ Речь идет, например, о некоторых нематериальных субстанциях, познание которых осуществляется без обращения к чувственному воображению.

представляет разуму индивидуальные свойства вещи (*per propriam speciem representantem conditiones individuantes rei*)⁸¹.

С универсальным дело обстоит иначе. Оно познается с помощью понятия, отвлеченного от единичных вещей. Этот вывод вытекает из опыта. Я, говорит Суарес, полагаю себя человеком, не полагая себя при этом ни Петром, ни Павлом. Разум как более высокая познавательная способность может познавать общее, не обращаясь к чувствам. Таким образом, универсальное познается посредством вида, представляющего его общую природу без индивидуальных условий.

По ходу дела Суарес задается вопросом о том, сохраняются ли универсальные виды в разуме после того, как универсальный предмет познан. С одной стороны, в этом нет необходимости: вполне можно обойтись единичными видами. С другой стороны, существуют абстракции, которые разум представляет себе сразу, непосредственно, никак не нуждаясь в представлении единичных вещей. Для таких случаев (а речь здесь идет о том, что отражается абстрактными понятиями, такими как треугольность, подобие и т. п.) универсальные виды в нашем разуме должны быть сохранены.

Что же познается в первую очередь, единичное или общее? Этот «схоластический» вопрос в ткани рассуждений Суареса об интеллектуальном познании не выглядит простой данью традиции. Философ аккуратно и последовательно разбирает мнения, возражения, проясняя собственную позицию и оттачивая формулировки. В результате все более объемно выступает главный предмет познания разумной души — индивидуальная вещь, включенная во все многообразие ее связей и отношений.

Познавательные приоритеты метафизики Суареса хорошо просматриваются на «историческом фоне». Напомним, что Аквинат, суждения которого служат Суаресу своеобразной «разметкой» на пути, как известно, высказывался весьма четко: сначала формируется понятие универсального. Фоме и томистской традиции противостоит Дунс Скот, утверждающий, что первым должен познаваться «мельчайший», «последний», «низший», «неделимый» вид, без которого познание единичного невозможно («...speciem atomam prius cognosci quam singulare»)⁸². Суарес не принимает ни одну из двух позиций. Он склоняется к третьей (которую трудно не назвать номиналистской): разум познает сначала единичное, а затем универсальное⁸³.

⁸¹DA. IX.3.13.

⁸²DA. IX.3.15.

⁸³Заметим, что классический представитель номинализма, Уильям Оккам, упо-

Подобное представление основывается на суждениях здравого смысла. Первое, о чем наш разум получает сведения, — единичная вещь, познаваемая посредством собственного вида. «*Nam cur non?*» («Почему бы нет?») — спрашивает Суарес. Весьма логично предположить, что первым в разуме познается то, чей вид первым оказался доступен чувствам. Более того, мы можем пойти далее и представить себе не последовательное, а параллельное познание индивидуальной вещи чувствами и разумом. Между двумя познавательными способностями нет противоречия. А это означает, в частности, что доступное чувствам, как правило, оказывается доступным и разуму.

Позицию Суареса иллюстрирует пример. Люди, которые знают лишь одно солнце, не смогут создать понятие «солнце вообще», основываясь только на чувственном опыте. Прежде чем проводить операцию абстрагирования, человек, без сомнения, должен сформировать в своей душе понятие «этого» солнца. Это будет единичное собственное понятие разума (*proprie conceptus*). Нелепым было бы предположение, что люди не смогут познать солнце только из-за того, что оно уникально. И еще более нелепым стало бы предположение, что для этого разуму необходимо понятие солнца вообще.

Другое дело, если мы обратимся к проблеме познания универсального. Познание универсального, говорит Суарес, — это познание «чтойности» вещей⁸⁴. Это чисто рациональный дискурс, отвлеченный от чувственного познания. Предположение о возможности чувственного познания универсальных вещей поясняется другим примером: если мы видим вдалеке человека, но не можем определить, Петр это или Павел, то нельзя ли сказать, что мы видим человека, лишённого индивидуальных свойств, т. е. «человека вообще»? Разумеется, нет, — отвечает Суарес. Ведь даже в этом случае мы видим нечто конкретное, «того человека», с определенными свойствами и качествами. При этом размышление помогает нам ответить на вопрос: «Не есть ли тот человек, которого мы видим вдали, ожидаемый нами Петр?».

Суарес замечает, однако, что в том случае, когда «данный» разум в первый раз познает «данную» универсалию и лишь приступает к формированию «первого понятия универсального предмета» (*primus conceptus rei universalis*), он делает это с помощью единичного вида, представляющего индивидуальную вещь. Это может выглядеть так: сформировав «образ, представляющий Петра», активный

минается Суаресом на протяжении более чем пространного труда «О душе» всего четыре раза.

⁸⁴DA. IX.3.16.

разум — в силу своей естественной активной способности создавать виды вплоть до универсальных⁸⁵ — продуцирует в пассивном разуме «вид Петра как такового». Другими словами, в этом случае отсутствие «готового» родового понятия «человек» не является помехой для интеллектуального познания Петра, который не теряет принадлежности к человеческому роду из-за отсутствия в данном познающем разуме соответствующего универсального понятия.

Разум, познавая единичную вещь благодаря ее собственному виду, понимает и другие единичные вещи, сравнивая их виды и находя в них общее и различное. Тем самым в поле зрения разума попадает то, что объединяет вещи (*praedicata communia*), их «общее бытие» (*esse commune*). Это и есть «утверждение универсального». Таким же образом познаются роды, поскольку виды имеют совпадающую часть, а также прочие общие вещи и понятия.

Итак, универсалии суть исключительный предмет разумной души. Их познание осуществляется посредством универсальных интеллектуальных видов, полученных в результате абстракций⁸⁶.

В IX рассуждении трактата «О душе» Суарес говорит об универсалиях прежде всего как об универсальной природе, которую разум обнаруживает в самих вещах и которая действительно обладает некоторой определенной универсальностью, состоящей в формальном единстве одной природы во многих единичных вещах. Разум не создает природу с этим универсальным характером, а познает ее.

При внимательном рассмотрении того, что Суарес говорит об универсалиях, можно заметить, что в «Метафизических рассуждениях» и комментариях на книги «О душе» речь идет не только о традиционном для схоластики — метафизическом — смысле универсалий, воплотившемся в соответствующем споре. Этот смысл, разумеется, берется

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ В связи с этим следует сказать, что абстракции бывают двух видов: формальные и универсальные. Формальными Суарес называет те абстракции, с помощью которых познаются сущности, собственные для каждой вещи, отличающие данный «источник отвлечения» от прочих объектов. Формальные абстракции используются «в науках»; благодаря им мы отделяем сущность от свойств и признаков, род — от видов и проч., а также абстрагированное как результат обобщения и отвлечения в разуме — от вещи, ставшей предметом («источником») абстракции. Формальная абстракция нужна, чтобы обеспечить всестороннее познание вещи во всех ее аспектах, являющихся для нее собственными. Универсальные абстракции суть то, что отличает высший род («как таковой») от прочих родов, а также вещей, в которых это родовое воплощается. Благодаря универсалиям мы имеем фундаментальные научные понятия, обладающие наибольшим объемом (включая, например, «сущее как таковое», «истину», «благо»).

им «во-первых». Но, что для нас более интересно, Суарес, особенно в своих размышлениях о «разумной душе», рассматривает («во-вторых») познание универсалий как гносеологический и психологический процесс, в ходе которого разум приобретает универсальное знание, а также («в-третьих») разбирает логические проблемы предикации, отношений рода и вида, классификации универсальных понятий и т. д.⁸⁷

Мы полагаем, что здесь было бы неразумно дробить проблему универсалий на «метафизический», «психологический» и «логико-гносеологический» аспекты, и постараемся рассмотреть ее в целом, опираясь на оба главных философских произведения Суареса «Disputationes Metaphysicae» и «De Anima».

Обратимся к «метафизической» стороне дела и попытаемся ответить на вопрос о том, как понимает Суарес возможность реального существования универсалий, т. е. какого рода единство существует между вещами, которые сказываются существующими одинаковым образом (иначе говоря, принадлежащими одному и тому же роду).

Отвечая на этот вопрос⁸⁸, Суарес высказывает мысль о том, что два человеческих существа оказываются участвующими в человеческой природе, а два физических тела — в материальности и т. д. При этом Суарес замечает, что природа является общей не в отношении к реальности, но в отношении к знанию или к основополагающему подобию (или сходству)⁸⁹. Несколько ранее Суарес говорит более определенно: некоторые индивиды, о которых полагают, будто они одной природы, не суть одна реальность с истинным единством, которое находится в вещах, но суть лишь единство, имеющее основание в реальности (*fundamento in re*) или являющееся результатом разума⁹⁰.

В «De Anima» Суарес говорит о «тройной универсальности в природе (*triplicem universalitatem in natura*)». Приведем этот фрагмент

⁸⁷В начале пункта IX.3.19 Суарес прямо говорит, что одна из сторон проблемы универсалий (имеется в виду вопрос о том, результатом какой операции — абстрагирования или сравнения — являются универсалии) «обычно рассматривается в комментариях к аристотелевской “Логике”».

⁸⁸Здесь нам придется обратиться к «Метафизическим рассуждениям», точнее, к VIII рассуждению «О формальном и универсальном единстве» («*De unitati formalit ut universalit*»). Рассуждение состоит из 11 разделов, последовательно рассматривающих формальное единство (раздел 1), существование универсального единства, содержащегося в вещах «до познания» (раздел 2), роль, свойства универсального единства, его онтологический и гносеологический статус, классификацию универсалий, их специфические особенности (разделы 3–10) и, наконец, сам принцип формального и универсального единства (раздел 11).

⁸⁹DM. VI.1.15.

⁹⁰DM. VI.1.12.

целиком: «Первая есть та, посредством которой сказывается универсальное в самих вещах. Вторая та, которая рождается в разуме через обозначение и абстрагирование, посредством которой сама природа остается представленной как общая и безразличная ко многим. Третья есть универсалия разума, которая существует как приложение этой второй универсалии к самой природе, как если бы она существовала в ней реально.

Природа в своем первом модусе обычно называется физической универсалией, потому что как таковая она является субъектом движения чувственных акциденций. (Универсалия) второго вида обычно называется метафизической универсалией. Универсалия третьего вида (есть универсалия) логическая»⁹¹.

Суарес подчеркивает, что такая классификация и представленные названия не являются общепринятыми и необходимыми. В различных случаях значения и названия накладываются друг на друга, особенно это касается универсалий в первом и втором значениях. Что же касается логической универсалии, то она названа так потому, что раскрывает основной объект логики (диалектики) — общие понятия, т. е. сущие разума⁹². Тем не менее Суарес считает свое различие важным и поясняет смысл всех трех «модусов универсальности».

Универсалии первого вида (физические) являются первыми в порядке познания. Они суть результат внешнего воздействия. Универсалии второго вида (метафизические) формируются в разуме посредством абстракций⁹³. Наконец, универсалии третьего вида, «называемые логическими и состоящими в отношениях разума (*rationis ratione consistit*)», формируются посредством некоего «акта рефлексии» (*actum reflexum*), который называют сравнительным познанием (*notitia comparativa*)⁹⁴.

Другими словами, универсалии первого вида суть не что иное, как «реальные сущие». Они являются чем-то реальным, существующим «внутри вещи». Универсалии третьего вида — «сущие разума». Это есть нечто, что разум понимает, воображает, представляет в качестве внутреннего для познаваемого предмета.

Что же касается универсалий второго вида (метафизических), то их также следовало бы отнести к сущим разума, поскольку они вы-

⁹¹DA. IX.3.22.

⁹²Ibid.

⁹³«Universale secundo modo fit per abstractionem intellectus» (Ibid).

⁹⁴DA. IX.3.24–26.

рабатываются разумом, не присутствуют «физически» в вещи, которая познается, и, кроме того, не добавляют ничего к мыслимой вещи (вещи, существующей «объективно» в разуме, являющейся объектом разума по своему онтологическому статусу или «идеальным объектом»). Универсалия в метафизическом аспекте, таким образом, есть, по Суаресу, то, что внешне обозначает вещь.

Здесь есть нюанс, требующий разъяснения. Из сказанного выше следует, что Суарес различает два вида универсалий:

- понятия (*concepta*), являющиеся результатами ума, зависимые от содержания и операций разума, которые технически можно определить как *entia rationis*;
- те вещи, чье существование независимо от содержания и операций разума, определяемые по своему статусу как *entia realia*, названные (*denominatur*) универсалиями и познанные посредством понятий (*concepta*).

Каков же статус природы (сущности, «чтойности», формы) единичной вещи, благодаря которой мы познаем эту вещь? Природа единичной сущности есть лишь аналогично и потенциально универсальная. Она есть универсалия ровно настолько, насколько является абстрагированной и выполняет в разуме функции представителя вещи.

Все вещи, по Суаресу, которые существуют независимо от операций разума, должны быть единичными (*singulares*). «Быть универсальным», таким образом, не является внутренним (*intrinseca*) свойством чего-либо, если только это не общее понятие. Значит, реальные сущие, названные универсальными *in re*, ничем не отличаются и не могут быть различены от индивидуальных субстанций. Точнее, единичные вещи, чье существование независимо от ума, могут быть корректно названы универсальными только в результате логических и языковых операций — «внешних наименований» («*denominatio extrinseca*»)⁹⁵.

Внимательный читатель, однако, укажет на другие формулировки, встречающиеся, например, в тексте «Метафизических рассуждений». В частности, в этом произведении Суарес прямо говорит, что «вещи, называемые универсалиями, действительно существуют реально»⁹⁶. На наш взгляд, однако, следует вести речь не о противоречии или о несогласованности мнений, но о необходимости правильного понимания процесса деноминации. Для обеспечения правильности тако-

⁹⁵DM. VI.4.6.

⁹⁶«Res, quae universales denominatur, vere in re existunt» (DM. VI.2.1).

го понимании необходимо вернуться к суждениям Фомы, на которые опирается Суарес⁹⁷.

В «Сумме против язычников», или в «Сумме против языков» («*Summa contra Gentes*» — так называет это произведение Суарес), Аквинат выражает следующую мысль. Существуют два способа, по которым может деноминативно обозначаться некая вещь. Во-первых, по тому, что существует вокруг нее, т. е. когда она сказывается «находящейся там-то в соответствии с местом и тогда-то в соответствии со временем»⁹⁸. Во-вторых, вещь может быть обозначена тем, что внутри нее. Так, нечто сказывается белым от белизны. Но вещь не находит своего обозначения, если деноминация произведена произвольно, не по существу. Так, нельзя назвать отцом человека, который не имеет детей, т. е. если ему не присуще качество отцовства⁹⁹.

Когда Суарес говорит о вещах, которые обозначаются как универсалии, он не имеет в виду внутреннее свойство вещи иметь общую природу. Он имеет в виду то, что называется универсальным по причинно-следственным отношениям; универсалии формируются в разуме, который посредством одной формы воспринимает целый класс вещей. Формальной причиной в этом случае выступает сам разум, а не какие-то «общие формы» или «природы» в единичных вещах.

Суарес не углубляется в классификацию обозначений. Для него определяющим является положение о том, что природа (сущность, «чтойность», форма) единичной вещи есть результат внешней деноминации, точнее, следствие наименования через логические связи между собственной природой единичной вещи и ее формальным понятием в мышлении.

7.5. ПОРЯДОК ПОЗНАНИЯ

Важная проблема, которую рассматривает Суарес в своем учении о душе, — проблема познания различных классов субстанций. И хотя «в фокусе» человеческого познания, с точки зрения философа, находятся единичные материальные предметы, *entia realia* в прямом и

⁹⁷ Ross J.F. Suarez on «universals» // The Journal of Philosophy. 1962. Vol. 59. P. 736–748.

⁹⁸ Ross J. F. Op. cit. P. 740.

⁹⁹ Среди примеров внешней деноминации у Фомы встречается такой: «Здоровый — служащий знаком здоровья для живого существа» (*Thomas Aquinas. De Veritate. 21.6*).

собственном смысле, Суарес разрабатывает «порядок познания» других объектов. В качестве примера обратимся к трактовке познания нематериальных субстанций.

Во-первых, уточним, что под нематериальными субстанциями мы, вслед за Суаресом, будем подразумевать Бога, ангелов, отделенные (от телесной оболочки) души, т. е. «духовные вещи», традиционные и привычные для схоластики. Во всяком случае, речь пойдет о направленности познания «вовне». Тему самопознания Суарес рассматривает отдельно¹⁰⁰.

Во-вторых, нам придется сделать отступление по поводу того, как, под каким углом зрения могут познаваться вещи.

Любая вещь, говорит Суарес, может познаваться двумя способами: во-первых, как существование («*an sit*»), во-вторых, как сущность («*quid sit*»). Познание вещи с точки зрения существования также может быть двояким: либо она рассматривается как актуально существующая, либо как имеющая способность к существованию¹⁰¹. Вещь с точки зрения ее сущности также может познаваться двумя способами. Первый способ — так называемое «совершенное», или «полное» познание, завершающееся составлением адекватного понятия о вещи, второй способ представляет собой частичное, акцидентальное познание, когда разум ограничивается лишь определенными аспектами вещи, хотя и относящимися к ее сущности.

«Совершенное» познание предполагает максимальную четкость, ясность и глубину, оно постигает сущность (*quidditas*) вещи и через сущность высвечивает всевозможные свойства предмета. Такой вид (или, точнее, подвид) познания не является «собственным» для человеческого разума¹⁰². «Несовершенное» познание — это обычное оперирование общими видами для формирования понятия о данной вещи¹⁰³.

Как же происходит познание нематериальной субстанции? Обычно наш разум, объясняет Суарес, получает интенциональные виды посредством чувственных действий и от чувственных вещей, которые на нас воздействуют. Механизм такого воздействия дается при описании

¹⁰⁰DA. IX.5.

¹⁰¹Разница существенна. Одно дело — познавать реальную вещь, другое — иметь дело с тем, что не существует, но лишь потенциально обладает возможностью существования.

¹⁰²«Совершенное» познание — привилегия ангелов, хотя иногда оно доступно и человеку. Это происходит в тех редких случаях, когда разумная душа воспринимает вещь через ее собственное понятие, непосредственно, недискурсивно.

¹⁰³DA. IX.6.3.

того, как познаются материальные субстанции. В познании нематериальных субстанций разумная душа не может использовать подобный «информационный канал». Опыт подсказывает нам, что это так, поскольку никто естественным образом (*naturaliter*) не может познать Бога даже в каком-либо отдельном его аспекте. Нам доступны лишь следствия, творения, свидетельства и т. п.¹⁰⁴

Поскольку Бог занимает исключительное место среди нематериальных субстанций, имеет смысл рассмотреть познание духовных сущих на этом примере. Существование Бога может, как нам уже известно, познаваться через познание его творений. Это естественно, поскольку первая причина по необходимости должна иметь связь со своими следствиями. По лестнице познания следствий мы поднимаемся к познанию причины.

Его сущность, кроме того, может познаваться «несовершенным» познанием, частично, неясно и неточно¹⁰⁵. Это происходит тогда, когда мы стремимся отвлечься, абстрагироваться от следствий и сосредоточиться на созерцании первопричины. Тогда мы способны познать, что он есть бытие по сущности, а не по причастию, поскольку не имеет причины, но сам является причиной причин. Также мы познаем, что Бог есть благо, бесконечность, мудрость, и таким образом формируем собственное понятие о Боге, посредством которого мы и познаем его сущность. Никогда, однако, на этом пути нам не достичь адекватного понятия Бога, поскольку творение не может «совершенно» познать сущность творца, как конечное не способно охватить бесконечное¹⁰⁶.

Итак, Бог (нематериальное сущее) доступен познанию человека, но неадекватно. Причина этой неадекватности — с технической точки зрения — в том, что человеческий разум не может выработать собственный и адекватный вид (*proprium et adaequatum specie*) для Бога. Следовательно, если мы и оказываемся в состоянии иметь представление о Боге в естественном свете, то это будет познание в определенной мере. Подобное рассуждение с небольшими дополнениями можно распространить и на познание других нематериальных субстанций¹⁰⁷.

¹⁰⁴Подтверждая свои суждения на этот счет, Суарес ссылается, в частности, на трактат Псевдо-Дионисия «О божественных именах».

¹⁰⁵«Deus, quantum ad “an est”, potest evidenter cognosci per creaturas, et eius etiam quidditas confuse et imperfecte, non distincte et clare» (DA. IX.6.6).

¹⁰⁶О бесконечности Суарес делает важное замечание. Бесконечное бывает двух родов: бесконечное «по сути» и бесконечное «по числу». Причем оба рода бесконечности нельзя назвать абсолютно непознаваемыми. Человеческий разум способен их познать (хотя и в определенных пределах).

¹⁰⁷DA. IX.6.7–12.

Вернемся к познанию единичных вещей, причем субстанций, которые являются чувственными лишь *per accidens*, т. е. «привходящим образом».

Главное отличие чувств от разума, по мнению Суареса, состоит в том, что чувства останавливаются в познании, не проникая далее внешних акциденций. С разумом дело обстоит иначе. Начав с познания внешних акциденций, он углубляется в созерцание того, что является их субъектом. Поэтому о разуме говорят, как о «читающем внутри», «проникающем внутрь», «добирающемся до сути». «*Intellectus*», «*inte-lecto*», «*intus legens*» — таков этимологический ряд, который выстраивает Суарес¹⁰⁸. Стало быть, не представляет какой-либо проблемы способ, которым разум познает акциденции, имеющие чувственный характер. Соответствующие виды запечатлеваются в разумной душе благодаря действию активного разума. Если здесь и есть проблема, то, по мнению Суареса, она заключается в том, что существуют субстанции, которые «не являются собственно чувственными», а то и вообще не имеют чувственных акциденций.

Порядок познания обеспечивается порядком бытия. Познание есть следствие воздействия реальных сущих на тело и душу. *Entia realia* воздействуют на чувства, в которых инициируют формирование единичных чувственных образов — видов.

Уточним «схему познания», которую мы приводили выше, и напомним при этом, что Суарес представляет именно логический порядок (а не психологический механизм) познания. Во-первых, разум получает репрезентативный вид, замещающий саму чувственную и материальную вещь. Вещь, таким образом, оказывается представленной в акте воображения. В первую очередь представляются чувственные акциденции в соответствии с отдельными видами чувств, которыми располагает наше тело, затем в действие вступают общие чувства (*sensibilia communia*), которые формируют целостный и конкретный образ предмета. Во-вторых, когда разум доходит посредством рассудочного познания (*per discursum*) до познания субстанции, он продуцирует вид, который представляет саму субстанцию.

Наша душа, таким образом, начинает познание с акциденций. Через них она проникает к субстанции. Поэтому чувственное познание очень важно: оно способствует познанию сущности вещи («субстанциальной чтойности» — «*quidditas substantialis*»)¹⁰⁹. Таков обычный

¹⁰⁸DA. IX.4.1.

¹⁰⁹DA. IX.4.9.

порядок познания: через свойства вещи мы познаем ее сущность, достоинство и качества.

Некоторые акциденции, таким образом, познаются раньше субстанций. Их виды непосредственно создаются активным разумом без того, чтобы разум располагал специальным понятием (в то время как для субстанции такое понятие уже необходимо)¹¹⁰.

Имеется, однако, обстоятельство, которое необходимо учесть. Дело в том, что Суарес различает¹¹¹ два вида познания: практическое, связанное с деятельностью, и созерцательное, спекулятивное¹¹². Точнее, он говорит о соответствующих способностях или частях разума. Практический разум направлен на единичное, индивидуальное. Его знание (*prudentia*) заключается в способности познать, оценить и принять решение относительно «этих» вещей, встречающихся вокруг, в жизненном мире. Конечно, практический разум обращается иногда и к универсалиям, но это происходит лишь по необходимости и через призму единичных вещей.

Спекулятивный («теоретический») разум, в свою очередь, обращен к общим вещам. «Самая» теоретическая наука (*scientia maxime speculativa*), т. е. метафизика, дает нам наилучшее представление о предмете этой созерцательной части души¹¹³.

Итак, при определении того, что первым попадает в сферу познания, не будем забывать о делении разума на практический и теоретический. Когда речь идет о познании «этого человека» или «этой лошади», сначала мы познаем свойства (акциденции), а потом добираемся до субъекта этих свойств, т. е. до материальной единичной субстанции. Но в случае, если мы трактуем субстанцию «в строгом смысле», т. е. с точки зрения «чтойности», действует уже не практический, а спекулятивный разум. В этом случае на субстанцию «как таковую» направлен свет нашего разума, она есть первый, в том числе и «в порядке поступления», предмет познания. Акциденции и чувства (если они вообще имеют значение) отходят на второй план¹¹⁴.

Для нас, как мы уже говорили, в философии познания Суареса наибольший интерес представляет мысль о том, что первыми в познании будут образы единичных вещей, следовательно, познаватель-

¹¹⁰Суарес апеллирует в этом случае к Аристотелю («Метафизика», 1028a) и схоластике, включая Дунса Скота.

¹¹¹DA. IX.9.

¹¹²Мы упоминали об этом выше, когда представляли рассуждения Суареса об «именах души».

¹¹³DA. IX.9.4.

¹¹⁴DA. IX.4.9.

ный приоритет оказывается за единичными, конкретными предметами, за тем, что Аристотель называл первыми сущностями. И хотя при мыслительном усилии познание может быть направлено на более абстрактные и общие вещи и принципы (вплоть до атрибутов и других проявлений Бога или до *esse* в качестве предмета метафизики), разумная душа настроена в первую очередь на познание единичного. Такой подход является вариантом решения аристотелевского вопроса о том, как возможно познание индивидуального, если знание (наука) возможно лишь об общем. Также он решает генетически связанную с этим вопросом проблему универсалий, показывая, как познается универсальное и как оно (помимо познающего ума) существует в реальных вещах.

Направленность познания на индивидуальные вещи — важная особенность метафизики Суареса. В целом, его метафизика дает описание индивидуации как онтологического принципа, трактовка которого в сочетании с представленными нами положениями теории познания указывает на ключевое место единичной вещи «в цепи бытия», в универсуме. И хотя учение об индивидуации и индивидуальном единстве бытия систематически изложено в «Метафизических рассуждениях», мотивы и общий план этого учения Суареса отчетливо проявляются в его «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”».

Завершая разговор о Суаресе, заметим, что, *превосходный доктор* — один из наиболее глубоких и оригинальных мыслителей в истории западного мышления. Его влияние прослеживается не только на упоминавшихся нами мыслителей своей эпохи от Декарта до Канта¹¹⁵, но и эпоха XVI в. оказывается важным, неотъемлемым звеном историко-философского процесса.

Одним из свойств философии Суареса является излишне странное, на первый взгляд, изложение материала, «избыточный вес» его сочинений. Нужно понимать, однако, что многословие Суареса было выражением его профессионализма, который требовал, чтобы все мнения были представлены, затруднения разрешены, возражения рассмотрены. В результате «Метафизические рассуждения», «О душе» и другие произведения, которые в самых существенных местах демон-

¹¹⁵Некоторые исследователи не только обнаруживают влияние Суареса на «новоевропейского схоластика» Вольфа, но и считают Суареса «интересным предшественником концептуализма Канта» (Ross J.F. Op. cit. P. 748); причем мы полагаем, что эта тема, так же как темы «Суарес и протестантская схоластика», «Суарес и западная русская традиция», является пробелом в отечественных исследованиях.

стрируют читателю блестящий уровень мышления, удручают того же читателя многостраничными деталями, которые — на наш взгляд читателей начала XXI в. — вполне можно было бы опустить. Складывается впечатление, что иногда и сам Суарес не мог адекватно оценить свой вклад в историю мысли; он просто двигался в русле средневековой традиции, предписывавшей исследователю быть скромным и непритязательным в отношении авторства, руководствуясь основной задачей — поиском истины. В «высвечивании истины», а не в закреплении авторства видел Суарес цель своей работы. То же следует сказать о произведениях большинства представителей второй схоластики — как доминиканской ее ветви, так и иезуитской.

О полноте охвата рассматриваемого предмета свидетельствует широкий круг авторов и произведений, которые вводит в свои сочинения Суарес. Так, в «Метафизических рассуждениях» наряду с Аристотелем и Фомой, которые цитируются соответственно 1735 и 1088 раз¹¹⁶, упоминаются Платон, Августин, Аверроэс, Дунс Скот, Каэтан и десятки других философов, в том числе и ренессансных (Пико делла Мирандола, Фичино и Помпонацци). То же касается трактата «О душе»¹¹⁷ и других произведений Суареса.

И все же, в чем заключается фокус метафизики Суареса, или, точнее, что в этот фокус попадает с нашей точки зрения? Ответ на этот вопрос давался нами многократно, но, тем не менее, ответим еще раз: индивидуальное сущее. И в этом плане наиболее важным является то, что принцип индивидуации содержится в самой вещи, а сущность и существование (эти традиционные «элементы» описания сущего) в вещах имеют лишь мысленное (концептуальное) различие.

Уточним, что для Суареса важным является не только метафизический статус бытия «этой вещи», но и психологический процесс, в ходе которого она, эта вещь, познается. Более того, с этим связаны логико-гносеологические проблемы классификации универсальных понятий, к которым относятся в первую очередь род, вид, индивид¹¹⁸ и др.

Метафизическая доктрина Суареса стала теоретической основой деятельности ордена иезуитов, как в свое время система Дунса Скота явилась тем же самым для францисканцев, а Фомы Аквинского — для доминиканцев. Суаризм (*suarism*, иногда на русский переводят как суаресизм или даже суаресианство) был и остается важным течением в

¹¹⁶ *Frailé G.* Op. cit. P. 364.

¹¹⁷ См.: *Suarez F.* De anima: En 3 vols. Vol. 3. P. 543–563.

¹¹⁸ Вспомним об универсальном понятии единичной вещи.

католической мысли, действующим «в общем поле с томизмом»¹¹⁹. Общей целью, стержнем всей теоретической работы Суареса было переосмысление итогов развития средневековой философии, вызванное необходимостью внутренней реформы католицизма и новой ситуацией в мире — Новым временем¹²⁰.

И последнее, о чем необходимо сказать. За рамками нашей работы осталось очень многое. Метафизика была «схвачена» нами лишь в одном моменте¹²¹. Но помимо метафизики существует значительное наследие, о котором мы лишь кратко упомянули: Суарес чрезвычайно важен и как теолог, и как социально-политический мыслитель, и как теоретик права.



¹¹⁹*Pérez Goyena A. Suarez // The Catholic encyclopedia: En 16 vols. New York, 1912. Vol. 14. P. 319–320.*

¹²⁰О влиянии метафизики Суареса на философию Нового времени мы уже говорили во «Введении» к нашей работе. Напомним лишь, что до начала XVIII в. его труды являлись необходимой частью университетского образования как в католических, так и в протестантских странах.

¹²¹Хотя едва ли не в самом важном!

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наша работа была посвящена рассмотрению фактов и выяснению причин возрождения схоластической теологии и философии в иберийских университетских городах, начиная с деятельности Витория в Саламанке и заканчивая последними днями жизни Суареса — поскольку именно в этих персональных и хронологических рамках может быть, по нашему мнению, наиболее адекватно «схвачена», «зафиксирована» вторая схоластика. По существу, мы попытались составить ее целостную картину как достаточно мощного и влиятельного культурного феномена в истории Европы, далеко выходящего за рамки философии.

Мы постарались показать, что схоластика эпохи Реформации, Контрреформации и раннего Нового времени, которая действительно оставалась «в тени» ренессансных явлений (особенно у нас в стране), представляет собой звено в цепи сосуществующих, взаимовлияющих друг на друга, сменяющихся друг другом типологических форм мышления.

В этой связи мы преследовали две взаимосвязанные цели: во-первых, представить целое философское направление, обойденное вниманием отечественной науки, и, во-вторых, описать на материале ключевых моментов морально-философских и метафизических учений ситуацию зарождения новой парадигмы в философии.

При этом культурологическая задача создания единого образа второй схоластики нас интересовала в неменьшей мере, чем — безусловно, важного с историко-философской точки зрения — описания моральной философии саламанкских доминиканцев или метафизики Суареса, поскольку до сих пор такие концепции отсутствовали, в то время как детализированные исследования учений отдельных мыслителей исчисляются в зарубежной литературе десятками и даже сотнями. Разумеется, невозможным представляется охват всего этого материала.

От единства образа до полной картины — далекий путь, в направлении которого сделаны первые шаги.

Также нам представлялось важным рассмотреть вторую схоластику как иберийский феномен, который стал яркой страницей испанского «золотого века», показать те особенности национального самосознания, национальной культуры, религиозной атмосферы, которые предопределили это возрождение схоластики, а точнее, быть может, будет сказать — рождение новой христианской, католической философии, соответствующей Новому времени и представляющей целостное мировоззрение, построенное на теологических основаниях.

Все это вместе, особенно сейчас, в начале XXI столетия, когда мир вновь втягивается в череду глобальных перемен в социальных, экономических, межнациональных, межконфессиональных отношениях, заставляет вновь обратиться к истокам современной цивилизации, для чего и необходимо «вывести из тени» вторую схоластику.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. *Вальдес Х. де.* Диалог о языке (фрагмент) / Пер. Э. Чашиной // Испанская эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977. С. 91–100.

2. *Вивес Х. -Л.* О причинах упадка искусств; О приемах словесного выражения // Эстетика Ренессанса: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 460–470; Т. 2. С. 310–316.

3. *Вивес Х. -Л.* О душе и жизни. Избранные фрагменты из 3-й книги / Пер. С. Ю. Трохачева // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2004. Т. 5. С. 343–363.

4. *Витория, Ф. де.* Лекции об индейцах и военном праве // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 273–277.

5. *Леон Л. де.* Стихи. Сонеты // Поэзия испанского Возрождения / Пер. с исп. М., 1990. С. 131–146.

6. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Введение и 1 раздел I рассуждения / Пер. М. Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987. С. 218–242.

7. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждение I, раздел 3 / Пер. Г. В. Вдовиной // Историко-философский ежегодник. 2004. М., 2005. С. 99–106.

8. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4) / Пер. Г. В. Вдовиной // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 140–156.

9. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждение V. Об индивидуальном единстве и его принципе (фрагмент) / Пер. Т. Антонова, комментарии Т. Антонова, Д. Шмюнина // Verbum. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. СПб., 1999. С. 180–183.

10. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI. О сущности конечного сущего как такового, о его бытии, а также об их различении (фрагмент) / Предисловие, перевод и комментарии К. В. Суториуса // Там же. С. 124–179.

11. *Suarez F.* Комментарии на «Книги Аристотеля “О душе”». Введение (фрагмент) / Пер. Д. В. Шмонина // *Verbum*. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб, 2001. С. 174–183.

12. *Томмазо де Вико (Казтан)*. О понятии сущего / Пер. М. А. Гарнцева // *Историко-философский ежегодник*. 1991. М., 1991. С. 179–182.

13. *Bañez D.* La imagen de Dios en el hombre (1588). Comentario a la Suma teológica, I, q. 93 / *Cuadernos de pensamiento español*. 2003/3. Pamplona, 2003.

14. *Cano M.* Opera: En 3 vols. Romae, 1890.

15. *Cano M.* Tratado de la victoria de sí mismo // *Biblioteca de autores españoles*. T. LXV. Madrid, 1873.

16. Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in universam dialecticam Aristotelis: En 2 vols. Lugduni, 1607.

17. Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae. Moguntiae, 1601.

18. The Conimbricenses. Some questiones on signs / Translated by John P. Doyle. Milwaukee, 2001.

19. *Fonseca P.* Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani... in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros: En 3 vols. Lugduni, 1601–1605.

20. *Leon L. de.* De legibus. Madrid, 1963.

21. *Lugo J. de.* Disputationum de justitia et jure. Lugduni, 1642.

22. *Molina L.* Concordia liberi arbitrii cum gratia donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione. Parisiis, 1876.

23. *Molina L.* De justitia et jure. Antverpiae, 1615.

24. Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu. T. I–IV. Berlin, 1832–1890.

25. *Soto D. de.* De justitia et jure: En 5 vols. Madrid, 1967–1968.

26. *Suárez F., S. J.* On Beings of Reason (De Entibus Rationis), Metaphysical Disputation LIV / Translated from the Latin with an Introduction and Notes by J. P. Doyle. Milwaukee, 1995.

27. *Suarez F.* On creation, conservation, and concurrence: Metaphysical disputations XX, XXI and XXII / Translated by Alfred J. Freddoso. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

28. *Suarez F.* Disputaciones metafísicas: Edición y traducción de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon. Vol. 1–7. Madrid: Editorial Gredos, 1960–1966.

29. *Suarez F.* De anima. Edición bilingüe. En 3 vols. Madrid, 1978–1991.

30. *Suarez F.* Selections from three works of Francisco Suarez, S. J.: De legibus ac Deo legislatore, 1612; Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errors, 1613; De triplici virtute theologica fide, spe, et charitate, 1621. New York: Ocena publications, 1964.

31. *Suarez F.* Defensa de la fe católica y apóstolica contra los errorers del anglicanismo: Version Española por Jose Ramón Eguillor Muniozguren / Instituto de estudios plófticos. Madrid, 1970–1971.

32. *Suarez F.* Tratado de las leyes y de Dios legislador: En 6 vols. / Instituto de estudios políticos Madrid, 1967.

33. *Suarez F.* Lecciones de fide anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum editit Carolus Deuringer / Facultad de filosofia. Universidad de Granada. Granada, 1967.

34. *Suarez F.* Tractatus de legibus. Edición crítica bilingüe / Por Luciano Perena et al. / Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1971.

35. *Suarez F.* Disputazioni metafisiche I–III / Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Rusconi, 1996.

36. *Vazquez G.* Commentariorum, ac disputationum in primam-tertiam partem Sancti Thomae. . . : En 9 vols. Lugduni, 1630–1631.

37. *Vitoria F. de. O.P.* Obras: Relecciones teológicas. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por el padre T. Urdánoz. O. P. Madrid, 1960.

38. *Vitoria F. de. O.P.* Political writings / Ed. by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge, 1991.

39. *Vitoria F. de. O.P.* On homicide and Commentary on Summa theologiae IIa-IIae. Q. 64 (Thomas Aquinas) / Ed. by John P. Doyle. Milwaukee, 1997.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ, СПРАВОЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

40. *Аверинцев С. С.* Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 471–488.

41. *Андреев А. Р.* История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI—начало XIX в. М., 1998.

42. *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 24–37 (Глава «Учение. Коллегия Ла-Флеш»).

43. *Бемер Г.* Иезуиты. М., 1913.

44. *Бемер Г.* Иезуиты; *Ли Г.* Инквизиция. СПб., 1999.

45. *Бемер Г.* История ордена иезуитов. Смоленск, 2002.

46. *Бицилли П. М.* Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996.

47. *Бродский А. И.* Casus conscientiae. Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики // Homo philosophans. К 60-летию профессора К. А. Сергеева. СПб., 2002. С. 279–294.

48. *Бургете М. Р.* О «Метафизических рассуждениях» Фр. Суареса // Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987. С. 216–218.

49. *Вдовина Г. В.* «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128–139.

50. *Вдовина Г. В.* Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник. 2004. М., 2005. С. 68–98.

51. *Вдовина Г. В.* Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятий в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии. 2005. № 10. С. 151–166.
52. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61–272.
53. *Гайденко П. П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 284–307.
54. *Гарлицев М. А.* Онтологическая проблематика у Каэтана и его трактат «О понятии сущего» // Историко-философский ежегодник. 1991. М., 1991. С. 174–179.
55. *Гетте*, аббат. История иезуитского ордена, составленная по подлинным, отчасти неизданным документам: В 2 т. М., 1912.
56. *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
57. *Гризингер Т.* Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени: В 2 т. СПб., 1868–1869. (Переиздание с предисловием А. А. Петровой, С. В. Шершневой. СПб., 1999.)
58. *Губер Ж.* Иезуиты, их история, учение, организация и практическая деятельность в сфере общественной жизни, политики и религии. СПб., 1898.
59. *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.
60. *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Пер. Г. В. Вдовиной // Жильсон Э. Избранное. Т. 1. М.; СПб, 1999.
61. *Журавлев О. В.* Пути и перепутья. Очерки испанской философии XIX–XX вв. М., 1992.
62. *Журавлев О. В.* Идеология испанской империи и государственно-правовое учение Суареса // Verbum. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. СПб., 1999. С. 10–20.
63. *Журавлев О. В., Шмонин Д. В.* К 450-летию со дня рождения Франсиско Суареса // Там же. С. 184–200.
64. *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963 (Глава III «Судьба наследия». С. 174–318).
65. История философии: Запад–Россия–Восток: В 4 кн. Кн. 2: Философия XV–XIX вв. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1996.
66. Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.
67. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982.
68. *Михневич Д. Е.* Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1955.
69. *Немилов А. Н.* Эпоха Возрождения в периодизации европейской истории // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. СПб, 1996. С. 15–23.
70. *Неретина С. С.* Д. В. Шмонин. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002 (рецензия на книгу) // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 184–189.

71. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006 (раздел «Франсиско Суарес и “вторая схоластика”». С. 648–664).
72. *Парфенова Т. Н.* Творчество Луиса де Леона и духовная жизнь Испании XVI века: Автореф. канд. дис. М., 2003.
73. *Плавский З. И.* Литература Испании. От зарождения до наших дней. Т. 1: IX–XVIII вв. СПб., 2005.
74. *Погоняйло А. Г.* То, чем всегда было «быть» (Еще раз о принципе индивидуации) // *Verbum*. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. СПб., 1999. С. 44–57.
75. *Прескотт В.* История царствования Филиппа II, короля испанского: В 2 т. СПб., 1858–1859.
76. Проблемы истории домарксистской философии. Средневековый способ философствования / Под ред. В. М. Богуславского, А. А. Столярова. М., 1985.
77. *Сергеев К. А.* Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 1993.
78. *Смнин Я. А.* Аристотелевский принцип индивидуации // *Verbum*. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 7–17.
79. *Соколов В. В.* История философии XV–XVII вв. М., 1984.
80. *Суворов Н.* Казуистика и пробабиллизм // *Юридический вестник (Москва)*. 1889. Т. III. Кн. 2. С. 466–492.
81. Философия западноевропейского Средневековья / Отв. ред. Д. В. Шмонин. М., 2005.
82. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 116–163.
83. *Цыпина Л. В., Шмонин Д. В.* «Курс» коимбрских докторов: послесловие к статье проф. Дойла // *Verbum*. Альманах. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления. СПб., 2001. С. 110–116.
84. *Цыпина Л. В., Шмонин Д. В.* Образовательная модель ордена иезуитов и формирование педагогической культуры Нового времени // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2005. Т. 6. С. 261–276.
85. *Шмонин Д. В., Антонов Т. В.* Франсиско Суарес и его метафизические рассуждения о принципе индивидуации // *Вестник С.-Петербургского университета*. Серия 6. 1998. Вып. 2 (№ 13). С. 3–9.
86. *Шмонин Д. В.* Введение в философию Контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // *Verbum*. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура. СПб., 1999. С. 58–79.
87. *Шмонин Д. В.* Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли // *Verbum*. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 39–51.
88. *Шмонин Д. В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

89. Шмонин Д. В. О философии иезуитов, или «Три крупницы золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141–152.
90. Шмонин Д. В. Отвага изощренного ума // Вестник С.-Петербургского университета. Серия 6. 2002. Вып. 1 (№ 6). С. 251–256.
91. Шмонин Д. В. «Ratio studiorum» и парадоксы иезуитского образования // Записки Горного института. Т. 152. СПб., 2002. С. 266–268.
92. Шмонин Д. В. Философия в испанских университетах и начало возрождения схоластики в XVI в. // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2004. Т. 5. С. 187–195.
93. Шмонин Д. В. Франсиско де Витория и Саламанкский университет (Об одной удачной реформе университетского образования) // Записки Горного института. Т. 163. СПб., 2005. С. 111–113.
94. Шмонин Д. В. «Саламанка учит...» (Теологические основания морали и права в учениях мыслителей Саламанкской школы XVI в.) // Iberica. К 400-летию романа Сервантеса «Дон Кихот». СПб., 2005. С. 274–285.
95. Шмонин Д. В. Что такое вторая схоластика? Возвращение к написанному // Verbum. Вып. 8. Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры. СПб., 2005. С. 128–149.
96. Штейн А. Л. История испанской литературы. М., 1994.
97. Эразм Роттердамский и его время. М., 1989.
98. Alejandro J. M. La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Santander, 1948.
99. Álvarez M. La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez // Potentia Dei. L'onnipotentia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII. Milano, 2000. P. 173–193.
100. Arboleya E. G. Francisco Suárez, su situación espiritual, vida y obra. Madrid, 1946.
101. Ashworth E. J. Suárez on the Analogy of Being: Some historical Background // Vivarium. 1995. Vol. 33. P. 50–75.
102. Bangert W. V. A History of the Society of Jesus. 2nd edition. St. Louis, 1986.
103. Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. Madrid, 2000.
104. Beltrán de Heredia V. Domingo de Soto. Estudio bigráfico documentado. Salamanca, 1960.
105. Bernoville G. Los jesuitas. Madrid, 1935.
106. Bibliografía suareciana. Madrid, 1947.
107. Brodrick J. The origin of the Jesuits. Chicago, 1986.
108. Brodrick J. The progress of the Jesuits (1556–1579). London, 1946 (2 ed. Chicago, 1986).
109. Brufau Prats J. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en el conquista de America // Corpus Hispanorum de Pace. Vol. 25. Madrid, 1984. P. 384–412.

110. The Cambridge History of the Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1982.
111. *Cantens B. J.* The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suarez // *Modern Schoolman*. 2000. Vol. 77. P. 127–143.
112. *Carreras y Artau J.* Notas sobre el texto del tratado De Anima de F. Suárez // *Pensamiento*. Vol. 15. 1959. P. 293–307.
113. *Castelló Gallo A.* La omnipotencia divina según Suárez. Pamplona, 2002.
114. The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: reform in the Church, 1495–1540. New York, 1992.
115. *Carillo Prieto I.* Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez. México, 1986.
116. Congreso Internacional De Filosofía. Barcelona, 4–10 Octubre, 1948. Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Actas I–II / Instituto «Luis Vives» de filosofía. Madrid, 1949.
117. *Courtine J.-F.* Suarez et le système de la métaphysique. Paris, 1990.
118. *Doyle J. P.* Suarez on the Reality of the Possibles // *The Modern Schoolman*. Vol. XLVI. 1967. P. 29–40.
119. *Doyle J. P.* Suarez on the Analogy of Being. Part 1–2 // *The Modern Schoolman*. Vol. XLVI. 1969. P. 323–341.
120. *Doyle J. P.* Suarez on the Truth of the Proposition «This is My Body» // *Modern Schoolman*. Vol. 77. 2000. P. 145–163.
121. *Dutton B. D.* Suarezian foundations of Descartes' Ontological argument // *Modern Schoolman*. Vol. 70. 1993. P. 245–248.
122. *Elorduy E.* El concepto objetivo en Suárez // *Pensamiento*. 1948. Vol. 4. P. 335–423.
123. Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Madrid; Bilbao; Barcelona, 1907–1926.
124. *Fernandes Burillio S.* Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez // *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica. 1992. Vol. 48. Núm. 190. P. 211–230.
125. *Fichter J. H.* Man of Spain. Francis Suarez. New York, 1940.
126. Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650 / Junta del centenario de Suárez. Exposición bibliográfica / Biblioteca nacional. Madrid, 1948.
127. *Fülöp-Miller R.* The Jesuits: A History of the Society of Jesus. New York, 1956.
128. *García Cuadrado J. A.* Domingo Báñez (1528–1604): Introducción a su obra filosófica y teológica. Pamplona, 1999.
129. *García Cuadrado J. A.* La renovación de la metafísica en el Siglo de Oro: Suárez y Báñez (En el cuarto centenario de las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez) // *Analogía Filosófica*. 1999. Vol. 13. P. 59–78.

130. *Garrote Pérez F.* Pensamiento y naturaleza en España durante los siglos XVI y XVII. Salamanca, 1981.
131. *Giacon C.* La Seconda Scolastica: En 3 vols. Milano 1947–1950.
132. *Gomez Robledo I.* El origen del poder político según Francisco Suárez. México, 1948.
133. *Gracia J.* Francisco Suarez: The Man in History // American Catholic Philosophical Quarterly. Vol. 65. 1991. P. 259–266.
134. *Gracia J.* Suarez and metaphysical mentalism: The last visit // American Catholic Philosophical Quarterly. Vol. 67. 1993. P. 349–354.
135. *Gracia J.* Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150–1650. New York, 1994.
136. *Griesinger Th.* The Jesuits. London, 1903.
137. *Guy A.* Historia de la filosofía española. Barcelona, 1985.
138. *Hamilton B.* Political Thought in Sixteenth-Century Spain. Oxford, 1963.
139. *Hanke L.* The Spanish struggle for Justice in the Conquest of America. Boston, 1965.
140. *Hellín J.* Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado (Desde un punto de vista suareciano) // Congreso Internacional De Filosofía. . . Madrid, 1949. P. 517–561.
141. *Hellín J.* Existencialismo escolástico suareciano // Pensamiento. 1957. Vol. 13. Núm. 49. P. 21–38.
142. *Hellín J.* El concepto formal según Suárez // Pensamiento. 1962. Vol. 18. Núm. 72. P. 407–422.
143. *Hillerbrand H. J.* Historical dictionary of the Reformation and Counter-Reformation. Lanham, 2000.
144. Homenaje al Doctor Eximio y P. Suárez, S.J., en el IV centenario de su nacimiento, 1548–1617. Salamanca, 1948.
145. Index generalis in omnes libros Instituti Socirtatis Iesu. Antverpiae, 1635.
146. *Iturrioz J.* Bibliografía suareciana // Pensamiento. 1948. Vol. 4. P. 603–638.
147. *Johns M. D. W.* The Counter Reformation: religion and society in early modern Europe. Cambridge (UK); New York, 1995.
148. *Mariás J.* Historia de la filosofía española. Madrid, 1976.
149. *Martín de la Hoz J. C.* Las Relecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Siglo XVI // Archivo Dominicano. 1993. Vol. 14. P. 149–194.
150. *Martínez Gómez L.* Lo existencial en la analogía de Suárez // Pensamiento. 1948. Vol. 4. P. 215–243.
151. *Mugica P.* Bibliografía suareciana. Con una introducción sobre el estado actual de los estudios suarecianos. Granada, 1948.
152. *Mullet M. A.* The catholic Reformation. London; New York, 1999.

153. *Noreña C.* Suarez and Jesuits // American Catholic Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 65. N 3. P. 267–286.
154. *O'Malley J. W.* Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era. Cambridge (USA), 2000.
155. *Olin J.* Catholic reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495–1563. New York, 1990.
156. *Pereña Vicente L.* Teoría de la guerra en Francisco Suárez. Madrid, 1954.
157. *Rinaldi T.* Francisco Suarez: cognitio singularis materialis. De anima. Bari, 1998.
158. *Roig Gironella J.* La síntesis metafísica de Suárez // Pensamiento. 1948. Vol. 4. P. 169–213.
159. *Ross J. F.* Suárez on «Universals» // Journal of Philosophy. Vol. 59. 1962. P. 736–748.
160. *Solana M.* Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI): En 3 vols. Vol. 3. Madrid, 1940.
161. *South J. B.* Suárez on Imagination // Vivarium. 2001. Vol. 39. P. 119–158.
162. *Tapia J.* Iglesia y teología en Melchor Cano (1509–1560): un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI. Roma, 1989.
163. *Thompson B.* Humanists and reformers: A history of the Renaissance and Reformation. Grand Rapids, 1996.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	5
1. В преддверии «схоластического ренессанса»	—
1.1. Христианский гуманизм и преподавание схоластики в испанских университетах	—
1.2. Саламанкская школа	13
2. Вторая схоластика: определение понятия	16

ЧАСТЬ I

ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА: ОТ ТЕОЛОГИИ К ФИЛОСОФИИ

Глава 1. ОСНОВАНИЯ МОРАЛИ И ПРАВА В УЧЕНИЯХ ДОМИНИКАНСКИХ ДОКТОРОВ	35
1.1. Схоластическая реформа в Саламанке. Философская теология Франсиско де Витория	—
1.1.1. Франсиско де Витория и новый стиль в преподавании теологии	—
1.1.2. «Католический оптимизм» Витория. Природа человека и ценность его жизни	42
1.2. Моральная теология Саламанкской школы	49
1.2.1. «Theologia moralis» в структуре саламанкской схоластики	—
1.2.2. Моральная теология Доминго де Сото	51
1.2.3. Силуэты	59
Глава 2. КОНТРЕФОРМАЦИЯ И ОБЩЕСТВО ИИСУСА	63
2.1. Тридентский собор и теоретические основы Контрреформации	—
2.2. «К вящей славе» (иезуиты: причины возвышения)	68
2.3. «Ratio studiorum» и педагогическая система иезуитов	78

Глава 3. ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ИЕЗУИТОВ	91
3.1. Моральная доктрина	—
3.1.1. Луис де Молина и полемика о свободе воли	—
3.1.2. Этика пробабиллизма. От Медины к Васкесу	97
3.2. Педро да Фонсека и «Курс» коимбрских докторов (новый стиль изложения философии)	101

ЧАСТЬ II СУАРЕС И ЕГО МЕТАФИЗИКА

Глава 4. CURRICULUM VITAE	111
4.1. Der ist der Mann!	—
4.2. Трудом и молитвой	118
4.3. Мудрость и благочестие (портрет философа)	131
4.4. Защита веры	152
4.5. Opera varia	159
Глава 5. ПОРЯДОК МЕТАФИЗИКИ	165
5.1. Главная наука	—
5.2. Сущее как предмет метафизики	172
5.3. Бог и вещи	177
5.4. Единство бытия	183
Глава 6. МЕТАФИЗИКА «ЭТОЙ» ВЕЩИ	189
6.1. Суть вопроса	—
6.2. На «старом пути»: что делает вещь «этой» вещью?	197
6.3. След от «бритвы»	206
6.4. Пятое рассуждение: что же делает вещь «этой» вещью? ..	212
6.5. Нюансы индивидуации	218
Глава 7. НАУКА О ДУШЕ	227
7.1. Между физикой и метафизикой	—
7.2. Отпечатки на воске	235
7.3. Предмет разума	241
7.4. Собственный вид	248
7.5. Порядок познания	256
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	264
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	266

Научное издание

Шмонин Дмитрий Викторович

**В ТЕНИ РЕНЕССАНСА:
ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА В ИСПАНИИ**

Директор издательства проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Корректор *Г. А. Морген*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Лицензия ИД №05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 26.07.2006. Формат 60 × 90¹/₁₆. Гарнитура литературная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,5 + 0,25 вкл. Заказ 361.

Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.