

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 Витория<sup>1</sup>, по праву считается основателем новоевропейской (т. е. современной) теории международного права и одним из авторов плана мирной колонизации Нового света<sup>2</sup>.

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 биографии<sup>3</sup>.

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

<sup>2</sup>Витория 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.*

<sup>3</sup>Здесь мы опираемся на следующие исследования: *Solana M. Historia de la filosofía 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.<sup>4</sup> 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 отца<sup>5</sup>. 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 конвенте 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»<sup>6</sup>. 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 Montaïgue) 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

<sup>4</sup>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.

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

<sup>6</sup>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 Селайя, тяготевший к номинализму<sup>7</sup>, кроме того, Витория испытал сильное впечатление от христианско-гуманистических идей Эразма<sup>8</sup>.

С 1509 по 1513 г. Витория изучал «базовый курс» теологии под руководством Петера Крокаерта<sup>9</sup>, который ввел в систему парижского образования практику комментирования «Суммы теологии» Аквината; также его преподавателем был Жан Фенье (Jean Feunier, Fenagius, 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 конвенте 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 произведениям<sup>10</sup>. Исследователи<sup>11</sup> отмечают, что элегантный латинский стиль Витория (приобретенный им еще в Бургосе, в конвенте 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 деятельности<sup>12</sup>, а 21 июня того же года по результатам двух академических лекций был удостоен докторской степени<sup>13</sup>. 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-

<sup>7</sup>Селайя преподавал в одной из других коллегий университета, но именно его Витория назвал своим учителем.

<sup>8</sup>Belda Plans J. Op. cit. P. 320.

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

<sup>10</sup>Doyle J. P. Introduction. P. 12.

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

<sup>12</sup>Витория был шестым в списке из 35 выпускников-лиценциатов.

<sup>13</sup>Belda 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 Парижа<sup>14</sup>.

Вскоре испанская провинция ордена затребовала молодого доктора в Испанию. Витория был назначен в Вальядолиде 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»)<sup>15</sup>.

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 университета<sup>16</sup>. 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 морали<sup>17</sup>. За эти два десяти-

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

<sup>15</sup>*Belda Plans J. Op. cit. P. 324.*

<sup>16</sup>Дело 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.

<sup>17</sup>Речь 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» Фомы 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 Sixteenth-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 конквисты 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 *класссах* 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 очевидна<sup>18</sup>.

В настоящее время насчитывают около двух десятков рукописных конспектов «зрелого» Витория, достоверность которых не вызывает сомнений<sup>19</sup>. 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 Виторией<sup>20</sup>.

В целом речь идет о конспектах двух разных видов публичных выступлений Витория — аудиторных лекций<sup>21</sup> и, назовем их так, *академических актов*, носивших название «*Relectiones*»<sup>22</sup>. 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 округи<sup>23</sup>.

*Relectiones* Витория (их сохранилось 13; в большинстве случаев

<sup>18</sup> Doyle J.P. Introduction. P. 24.

<sup>19</sup> Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. P. 336–337.

<sup>20</sup> Doyle J. P. Op. cit. P. 25; Belda Plans J. Op. cit. P. 335.

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

<sup>22</sup> Relectio, от лат. relego — вновь собирать, заново обсуждать, перечитывать.

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

### 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 согласны<sup>25</sup>) некоторые выводы, излагавшиеся Виториа в ходе актов лекций и учебных курсов.

Во-первых, Виториа стал первым испанским мыслителем, утверждавшим бесспорный авторитет папы и подчеркивавшим божественную природу папской власти, но при этом отрицавшим всякие притязания папы на светскую («временную») власть. Никогда, подчеркивал Виториа, 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 Виториа, 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 Виториа, такая война сопровождается присвоением конкистадорами ценностей, принадлежавших коренным народам<sup>26</sup>.

Согласно Виториа, 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-

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

<sup>25</sup>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.

<sup>26</sup>*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 колонистов<sup>27</sup>.

Другими словами, Виториа 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 Виториа).

Теологическим основанием права — и в смысле *законодательства*, и в смысле *справедливости* — для Виториа является «вечный» (божественный) закон, который находит свое зримое выражение в библейских заповедях и определяет *естественное право* человека как рожденного Богом свободного существа<sup>28</sup>. При этом основания права и морально-антропологические основания для Виториа совпадают, так что учение о государстве и об общественной морали может быть рассмотрено в контексте учения Виториа 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 Виториа в 1530 г.

Интересно, что Виториа 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 Виториа «Об убийстве» сохранилась в нескольких рукописных вариантах и в трех изданиях<sup>29</sup>; мы опираемся

<sup>27</sup>*Ibid.* P. 151.

<sup>28</sup>*Hamilton B.* Political thought in Sixteen-century Spain. P. 99–170.

<sup>29</sup>*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. Urdániz, 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. Дойлом<sup>30</sup>. 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?<sup>31</sup>

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 самоубийства<sup>32</sup>. 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, противоземный (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. Ш.) работы и несомненно сыграет

<sup>30</sup>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.*

<sup>31</sup>*Vitoria F. de. O.P. On homicide. P. 56, 57.*

<sup>32</sup>*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»<sup>33</sup>.

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 синкретизме<sup>34</sup>.

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

<sup>33</sup>*Ibid. 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.*)

<sup>34</sup>Мы 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, риторики 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 практики<sup>35</sup>. 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 запрете 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 государство<sup>36</sup>. 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 заповеди<sup>37</sup>.

Сосредоточив 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,

<sup>35</sup> Далее Витория скажет: «Эта заповедь есть предмет естественного, но не позитивного, права, равно как и другие заповеди Декалога». — «Nos praescriptum est iuris naturalis, et non positivi, sicut etiam alia praescripta decalogi» (*Vitoria F. de. On homicide. P. 82*).

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> «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 него<sup>38</sup>. 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 Бог<sup>39</sup>, 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 существование<sup>40</sup>.

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 наоборот<sup>41</sup>. В этом Витория представляется нам не

<sup>38</sup> *Vitoria F. de. Op. cit. P. 74.*

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

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

<sup>41</sup> 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 общества<sup>42</sup>.

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-

<sup>42</sup>Ibid.

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»<sup>43</sup>. 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-

<sup>43</sup>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 трактующие моральные добродетели вопросы 2-й части «Суммы теологии», делает рассмотрение этических вопросов систематическим и более конкретным. В меньшей 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 Луго<sup>44</sup>.

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

<sup>44</sup> 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 латынь<sup>45</sup>. 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 Ото, 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» Ломбарда на «Сумму» Аквина-та. Сочетание парижского номинализма с доминиканским томизмом

<sup>45</sup> В 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»<sup>46</sup>. 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)<sup>47</sup>, 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 вакантным<sup>48</sup>, 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»<sup>49</sup>, выполняет множество различных административных обязанностей в университете.<sup>50</sup> Одной из

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

<sup>47</sup> До этого его звали Франсиско.

<sup>48</sup> После смерти профессора Бернардино Васкеса де Оропесы.

<sup>49</sup> *Beltrán de Heredia V.* Op. cit. P. 589–590.

<sup>50</sup> 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 Виторией редактирование текстов для факультета искусств<sup>51</sup> «с целью предотвращения дурного влияния номинализма»<sup>52</sup>. 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 восторг<sup>53</sup>.

Так, в 1539 г. под редакцией Сото было переиздано учебное пособие для первого курса<sup>54</sup> (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)<sup>55</sup>, 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 возрастает<sup>56</sup>.

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 дискуссиях<sup>57</sup>. В ходе рабо-

Эстебана.

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

<sup>52</sup> *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 403.

<sup>53</sup> *Ibid.*

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

<sup>55</sup> О Тридентском соборе речь пойдет в следующей главе.

<sup>56</sup> См. об этом: *Муссеев Н. Д.* Очерк развития механики. М., 1961.

<sup>57</sup> 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 оправдании<sup>58</sup>. 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 благодати<sup>59</sup>. При этом основной акцент делается на спор с протестантами с приведениями цитат и собственными «категорическими опровержениями»<sup>60</sup>.

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 актов лекций (носивших, напомним, название *lectio*), 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.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. P. 413.

<sup>60</sup> 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 явно проступают контуры новой этической и правовой доктрины.

Материалом для трактата «De justitia» послужила «Сумма теологии»<sup>61</sup>. 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»<sup>62</sup> и к св. Фоме, он, Сото, в своей писательской деятельности отошел от этого плана<sup>63</sup>. 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»<sup>64</sup>.

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», отдавая тем самым *должное* от *сущего*. В определенном смысле этот трактат начинает возрождение прежней казуистической морали<sup>65</sup>, но, вместе с тем, «... это образцовый пример

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> То есть к Петру Ломбардскому.

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

<sup>64</sup> Ibid. P. 6.

<sup>65</sup> 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»<sup>66</sup>.

«О справедливости» вышел первым изданием в 1553 г., а уже в 1556 г. по требованиям читателей было предпринято 2-е издание<sup>67</sup>. 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 справедливости 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-

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

<sup>66</sup> Belda Plans J. La Escuela de Salamanca. P. 491.

<sup>67</sup> 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 духовенства<sup>68</sup>.

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 вызывала живой интерес людей. В книге 13 вопросов, в которых рассматриваются ростовщичество (причем подробно комментируются различные виды ссуд)<sup>69</sup>, договоры по коммерческим сделкам<sup>70</sup>, 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-

<sup>68</sup> Книга 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.

<sup>69</sup> Soto D. de. De jure et justitia. Lib. VI. Quest. 1., art. 1–6.

<sup>70</sup> Ibid. Quest. 2–3.

ния схоластики (достаточно вспомнить Фому Аквинского<sup>71</sup>), да и в XVI в. Сото не был первым, кто писал на эти темы<sup>72</sup>. 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»<sup>73</sup>.

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.

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

<sup>72</sup> Там же. С. 57–70.

<sup>73</sup> 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»<sup>74</sup>.

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)<sup>75</sup>, 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»<sup>76</sup>. Кано родился в Куэнке (Кастилия), курс «искусств» прослушал в Саламанкском университете, слушал лекции Витория. Там же, в конвенте 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 Саламанке<sup>77</sup>.

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

<sup>75</sup> Cano, 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.*

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

<sup>77</sup> Заметим, 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 («*bipartia igitur est theologiae tractatio*»)<sup>78</sup> 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»<sup>79</sup>.

*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 Суарес<sup>80</sup>.

*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).

<sup>78</sup> *Cano M.* De locis theologicis. Lib. XII. 1.106.

<sup>79</sup> *Belda Plans J.* La Escuela de Salamanca. P. 621, 623.

<sup>80</sup> 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 *пробабиллизма*, 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 метафизики<sup>81</sup>.

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

<sup>81</sup> *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

### КОНТРРЕФОРМАЦИЯ И ОБЩЕСТВО ИИСУСА

#### 2.1. ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНТРРЕФОРМАЦИИ

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 изучены<sup>1</sup>. Между тем также общеизвестно — только на это реже обращают внимание в отечественной науке<sup>2</sup>, — что контрреформационное движение если и было реакцией на Реформацию, то реакцией в буквальном

<sup>1</sup>Из 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.

<sup>2</sup>Вместе 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.