

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 Лёриды; немного позднее (в 1508 г.) такой факультет открылся в городе Алка́ла-де-Энарес, во вновь созданном университете. Наибольшее распространение номинализм получил именно в Алка́ле, 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 Алка́ле 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 Вальдэса, 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

⁵ В 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 тяготевавшая 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 сопровождалось 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 учебную⁷.

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 — оккамистское, 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 смысл).

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*.

¹¹На 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 утвержденный 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 Куадро, 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. Época del Renacimiento (siglo XVI). Ep. 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.*

¹⁸Наряду 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

¹⁹Луис 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 неверии 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.

²⁰В 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.

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

²³*Belda Plans J.* Op. cit. P. 157.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid. 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 схоластике 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 «лично-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-

³⁰На 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 набожности и «мирской» жизни. Первый был, по мнению авторов, характерен для итальянских и французских ренессансных гуманистов, второй — для североевропейских 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.).

³¹См., 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. Чиколини. М., 1997) и др.

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

³³Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.

³⁴В 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 Помпонаци, А. Х. Горфункель помещает полустраничный 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 поддержанная 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 схолистике XVI в., процесс преподавания истории философии в университетах требовал ее рассмотрения в учебной литературе.

О схолистике 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 скотианства все то, что может быть поставлено на службу контрреформационной идеологии»⁴⁵. О второй схолистике 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 схолистике, 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 схолистике⁴⁸.

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 схолистике (*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. Биля.

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 выдвигании 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.

⁵⁶Франциско 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 схолистикой 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 неотолизма 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 схолистикой, 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 Стагирита» 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 выходящих 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 меньшей 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 схоластике⁷⁶. 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 *Giaccon C.* La Seconda scolastica. Milano, 1950.

⁸²О схоластическом «декадансе» начала XVI в. см., например: *Abellán J. L.* Historia 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 использует ⁸⁷.

Нужно ли говорить, что нам более близка позиция авторов «Кембриджской истории поздней средневековой философии» ⁸⁸, которые ⁸⁹ 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, неотолизм ⁹¹.

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 «neu» 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 столетий ⁹². 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

