

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

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



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



Глава 3 ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ИЕЗУИТОВ

3.1. МОРАЛЬНАЯ ДОКТРИНА

3.1.1. ЛУИС ДЕ МОЛИНА И ПОЛЕМИКА О СВОБОДЕ ВОЛИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴Ibid. P. 598.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.2. ЭТИКА ПРОБАБИЛИЗМА. ОТ МЕДИНЫ К ВАСКЕСУ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Очевидно, что трактаты «Коимбрского курса» разительно отли-

³²«In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ *Fonseca P.* Op. cit.

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

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

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

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

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

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

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



ЧАСТЬ II

СУАРЕС И ЕГО МЕТАФИЗИКА

