

Микола Симчич

## ЯК МОЖЛИВА СХОЛАСТИКА В ЕПОХУ РАНЬОГО МОДЕРНУ?

DOI: 10.5281/zenodo.6350343

Схоластична філософія, що розвивалася у епоху Раннього Модерну, не вписується у традиційне розуміння історико-філософського процесу. Традиційно вважалося, що схоластика – це суто середньовічне явище. В епоху Ренесансу схоластика припинила своє існування, а починаючи з XVII ст. у Європі підноситься філософія зовсім нового типу. Ця філософія, започаткована Рене Декартом, розвивається протягом наступних двох століть передовсім у формах раціоналізму й емпіризму. Ця історико-філософська схема є абсолютно звичною. Її можна помітити вже у Гегеля “Лекції з історії філософії”<sup>1</sup>, але вона постає раніше – у побудовах Брукера, Буле, Тідемана, Тенемана та інших істориків філософії<sup>2</sup>. Нічого дивного, що вона притаманна радянським і пострадянським підручникам з історії філософії. Та що найцікавіше, розуміння схоластичної філософії як явища суто середньовічного висловлювали також деякі дослідники схоластичної філософії, наприклад, Йозеф Пайпер<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гегель ставиться до схоластичної філософії як такої однозначно негативно і приділяє їй дуже мало уваги. Коли в “Лекціях з історії філософії” античній філософії він присвячує 623 сторінки, то середньовічній, що включала християнську схоластику і арабську філософію, всього 82 сторінки. Про його оцінку схоластики див.: Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ, *Лекции по истории философии*, кн. 3. (Сант-Петербург, Наука 1994) 178–180.

<sup>2</sup> J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742–1744) vol. 1–5; J. G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* (Göttingen 1796–1804) vol. 1–8; D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley* (Marburg 1791–97) vol. 1–6; W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, (Leipzig 1789–1819) vol. 1–11.

<sup>3</sup> Йозеф Піпер у своїй книзі “Схоластика: Персоналії і проблеми середньовічної філософії” сприймає слово “схоластика” як синонім до “середньовічна філософія”. І веде схоластику від Боєція до Окама (J. PETER, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, trans. by Richard and Clara Winston (New York, McGraw-Hill Book Company, 1964). Насправді, таке розуміння терміна “схоластика” було поширеним в історіографії. На думку Моріса де Вульфа, такої позиції притримувалися Picavet, Cousin, Hauneaut, Ueberweg. Сам де Вульф такий підхід критикує: M. de WULF, *Scholasticism old and new. An introduction to scholastic philosophy medieval and modern*, trans. by P. Coffey (Dublin, M.H. Gill and son; London, Longmans, Green et co. 1907) 37.

Отже, постає резонне запитання: чи можлива схоластика у XVI–XVIII ст.? Про те, що вона не тільки була можливою, але й активно розвивалася, свідчать десятки тисяч творів, написаних тисячами філософів і теологів, які працювали в той час і називали свою думку схоластичною<sup>4</sup>. Як ставитися до цієї інформації? Чи справді це була схоластика? Чи можливо якесь інше явище, що лише омонімічно пов'язане з цим “суто середньовічним феноменом”? Щоб розібратися з цими питаннями, спробуємо спочатку розглянути істотні ознаки середньовічної схоластики, а потім побачити, наскільки вони характерні для думки низки філософів ранньомодерного періоду.

## 1. Чим була середньовічна схоластика?

Якщо спробувати дати коротке визначення схоластики, то це – християнський аристотелізм, що виник і розвивався у межах середньовічної університетської культури. Таке визначення потребує низки прояснень і уточнень, які б більш чітко окреслили це інтелектуальне явище в його історичному контексті. Спершу коротко розглянемо християнськість як ознаку схоластики, потім більш детально її місце у середньовічній університетській культурі і, врешті, аристотелізм.

Християнський світогляд був глибоко вкорінений у мислення середньовічного Заходу. Люди того періоду<sup>5</sup> сприймали свій час як нову християнську епоху, на противагу до старої поганської Античності<sup>6</sup>. Відповідно і філософування тієї епохи було нерозривно пов'язане з християнською вірою. Проте схоластика є чимсь вужчим, ніж християнська філософія, середньовічна християнська філософія чи навіть католицька середньовічна філософія. Середньовічні містики (Йоан Скот Еріугена, св. Бернар з Клерво, різні пред-

<sup>4</sup> База даних “Scholasticon”, створена Якобом Шмутцом [Jacob Schmutz] (Університет Сорбона, Париж) містить 2242 імені філософів і теологів, що творили з 1500 по 1800 роки в межах схоластичної парадигми (<[https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques\\_fr.php](https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php)> access: 13 February 2021).

База даних “An analytic bibliography of on-line neo-Latin texts”, створена Дейною Сутоном [Dana F. Sutton] (Каліфорнійський університет у Ірвайні) містить 65 850 посилань на тексти латинською мовою ранньомодерного періоду, що оцифровані і вільно доступні у Інтернеті. Переважна більшість цих текстів – це твори схоластів (<<http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/>> access: 13 February 2021).

База даних “Post-Reformation Digital Library” від Junius Institute for Digital Reformation Research. Містить посилання на твори 383 філософів і теологів, що працювали з кінця XV до XVIII ст. (<<http://www.prdl.org/authors.php>> access: 13 February 2021).

<sup>5</sup> Зазвичай історики умовно проводять межі Середніх віків відповідно до політичних маркерів. Починаються вони з падіння Західної Римської імперії (476 р.) і закінчуються падінням Східної Римської імперії – Візантії (1453 р.).

<sup>6</sup> Дуже наочно це протиставлення проводить св. Августин у своєму *magnum opus* – “Про град Божий”.

ставники школи св. Віктора, св. Домінік, св. Франциск Асизький, св. Бонавентура й ін.) також розробляли свою філософію, і ця філософія була християнською, але – не схоластикою. Містичні прозріння дуже важко включити в навчальний процес. Тому, щоб зрозуміти суть схоластичної філософії, потрібно розглянути систему функціонування середньовічного університету. Саме в університетській культурі Середньовіччя ховаються відповіді на багато питань: чому схоластичні філософи писали в тих чи інших жанрах; чому для їхніх творів характерний дуже специфічний літературний стиль; чим схоластична філософія відрізнялася від схоластичної теології тощо.

Середньовічний університет має своє коріння в катедральних і монастирських школах – школах, які діяли при осідках єпископів або великих монастирях. Перші університети виникають в Італії в XI ст. (Болонья, 1088). Проте італійські університети мали спрямування на вивчення права і медицини. Найбільш авторитетні університети в царині філософії і теології були Паризький і Оксфордський. І цілком сформована модель їхнього функціонування припадає на XIII ст., яке вважають золотим періодом середньовічної філософії.

Саме Паризький університет, який виник на початку XIII ст. через об'єднання низки шкіл, що діяли в Парижі в XII ст., став моделлю для інших університетів. Інституційне функціонування університету значною мірою позначилося на характері схоластичної філософії, тому варто коротко його оглянути<sup>7</sup>.

Університет складався з чотирьох факультетів: факультет мистецтв (який деколи називають філософським), права, медицини і теології. Факультет мистецтв мав свою назву від семи вільних мистецтв. Концепція вільних мистецтв була запропонована Марціаном Капеллою на початку V ст. у творі “Про шлюб Філології і Меркурія” й активно використовувалася в ранньому Середньовіччі. Сюди входили: граматики, логіка і риторика – *trivium* та арифметика, геометрія і музика – *quadrivium*. На XIII ст. не всі з цих семи мистецтв були однаково представлені в системі освіти факультету мистецтв. До них було додане вивчення філософських текстів, а навіть природознавчих. Закінчення факультету мистецтв було необхідною умовою для навчання на медичному, юридичному і теологічному факультетах – так званих вищих факультетах.

Навчання на факультеті мистецтв полягало у першу чергу в читанні і коментуванні творів античних письменників – передусім Аристотеля, але також інших, наприклад, Присціана (початок VI ст.), за яким вивчалася гра-

---

<sup>7</sup> Гарний огляд функціонування середньовічного університету з прицілом на розвиток філософії подає Джон Маренбон: JOHN MARENBNON, *Later Medieval Philosophy (1150–1350): An Introduction* (London, Routledge 1991) 7–35. Також багато цінної інформації можна почерпнути у: L. J. DALY, *The Medieval University 1200–1400* (New York, Sheed and Ward 1961).

матика. Не всі твори Аристотеля зразу були включені до програми. Спочатку була опозиція до творів природничого циклу і “Про душу”, але в другій половині XIII ст. вони міцно вкорінилися у навчальному процесі. Природознавчі твори Аристотеля витіснили не граматичні і риторичні, а зайняли те місце, яке традиційно займав *quadrivium*.

На факультеті мистецтв, як і пізніше на вищих факультетах, застосовували два способи читання авторитетних текстів: курсорне (*cursorie*) і ординарне (*ordinarie*) читання. Курсорне читання передбачало просто прояснення змісту тексту. Обговорюваний текст ділився на фрагменти, і викладач прояснював кожен із них. Ординарне читання, крім прояснення, передбачало обговорення філософських чи теологічних проблем, які випливали з відповідного фрагменту або якимсь чином були з ним пов’язаними. Цей вид коментування передбачав використання методу квестій (*methodus quaestionis*, *quaestio* – питання). Кожен фрагмент тексту мав вирішити певну філософську чи теологічну проблему. Цю проблему формулювали у формі питання. У відповідному фрагменті викладач давав відповідь на це питання, при цьому розглядав закиди на нього, намагаючись їх спростувати.

З двох типів коментування як навчальної активності виникли два типи коментарів як писемного жанру: *per modum expositionis* і *per modum quaestionis*. У коментарі *per modum expositionis* автор тлумачив найскладніші місця коментованого тексту, маючи за мету прояснити їхнє розуміння. Добрим прикладом цього жанру є коментарі Томи Аквінського до творів Аристотеля. Натомість у коментарях *per modum quaestionis* автор розбирав вибрані проблеми, що походять з коментованого тексту. Тут його завдання було радше вирішити поставлену проблему, а не прояснити думку автора первинного тексту. У Томи Аквінського цей жанр представлений у коментарях до “Сентенцій” Петра Ломбардського.

Метод квестій використовували далеко не тільки для коментування текстів. Мабуть, найголовніша його реалізація була у диспуті.

Диспути відігравали дуже важливу роль у функціонуванні середньовічного університету. Існувало два види диспутів: 1) ординарні диспути (*quaestiones ordinariae* або *disputatae*) і 2) різноманітні (*quaestiones de quolibet*).

Ординарні диспути були свого роду вправами для учнів. Вони проводилися регулярно, здебільшого раз на тиждень. Магістр сам вибирав теми, які виносилися на диспут. Теми були сформульовані в формі питань, переважно так, щоб на них можна було відповісти ствердно або заперечно. Часто питання підбиралися таким способом, щоб дискусія навколо них мала характер систематичного обговорення певної проблеми.

Дискусія мала дві частини. У першій учні дискутували між собою, а магістр втручався тільки при необхідності. Було два типи ролей між студентами: нападник (*opponens*, *quaerens*) і захисник (*respondens*). Нападник мав аргументо-

вано спростувати основну тезу – правильну, на думку магістра, відповідь на поставлене питання. Захисник мав довести тезу і спростувати аргументи нападу. У другій частині “на сцені з’являвся” магістр і підсумовував дискусію та додатково прояснював правильну позицію.

Другий тип диспутів – *quaestiones de quolibet* – проводилися не так часто. У XIII ст. в Паризькому університеті вони відбувалися два рази в рік, у інших університетах – без визначеної регулярності. Такі диспути здебільшого організовували студенти, але магістри брали в них участь. Сюди приходили студенти з різних факультетів, і питання, що виносилися на диспут, походили від аудиторії, тобто будь-хто міг поставити питання. Сама назва цих диспутів – *de quolibet* містила два аспекти: можна було обговорювати *будь-що* і питати міг *будь-хто*<sup>8</sup>. Найчастіше той, хто ставив питання, запропонував свою відповідь на це питання. Інші учасники диспуту намагалися підважити запропоноване розв’язання. Питання, обговорювані на диспутах *de quolibet*, часто походили від актуальних дискусій у суспільстві чи академічному середовищі. Ці диспути, безперечно, додатково поживлявали інтелектуальне життя середньовічного університету.

Навчання на філософському факультеті тривало здебільшого сім років. Протягом цього часу мінялися обов’язки і права студента. Спочатку він тільки відвідував читання (ординарні й курсорні) відповідних текстів, потім уже брав участь у диспутах. Успішно пройшовши всі відповідні випробування, студент ставав спочатку бакалавром, а згодом магістром. Не було верхнього обмеження тривалості перебування на посаді магістра, проте був обов’язок бути на цій посаді не менше двох років. Здебільшого люди не засиджувалися на посаді магістра факультету мистецтв<sup>9</sup> і приступали до навчання на факультеті теології.

Щоб навчатися на теологічному факультеті було обов’язково пройти повний курс навчання на факультеті мистецтв і стати магістром. На теологічному факультеті навчання тривало ще довше, ніж на факультеті мистецтв. Протягом шести-семи років студент проходив читання різних визначених текстів та відвідував диспути, після чого ставав бакалавром. І протягом восьми років проходив навчання у статусі бакалавра: 1) *baccalaureus biblicus* або *cursor biblicus* (два роки), 2) *baccalaureus sententiarum* (два роки), 3) *baccalaureus formatus* (чотири роки). Після цього він ставав магістром, якщо було вільне місце у гільдії магістрів факультету. Таким чином, щоб стати магістром треба було пройти 14–15 років навчання на теологічному факультеті. Врахо-

<sup>8</sup> Латинська фраза “de quolibet” може бути перекладена на українську як “про будь-що”, так і “від будь-кого”.

<sup>9</sup> Маємо відомості про кількох магістрів факультету мистецтв, які були на цій посаді протягом багатьох років: Роджер Бейкон, Сігер Брабантський і Жан Буридан.

вуючи, що цьому передувало семирічне навчання на факультеті мистецтв, це, безперечно, було досить довго за сучасними мірками.

Спосіб навчання на теологічному факультеті був схожий до того, що і на факультеті мистецтв: читання і коментування авторитетних текстів і участь у диспутах у ролі захисника, а згодом нападника. Відмінними, проте, були тексти, які розглядали.

Ключовим текстом для теології, звичайно, була Біблія. Для її вивчення були розроблені різні екзегетичні техніки – від буквальної інтерпретації до алегоричної. До того ж розроблена техніка коментування Біблії переносилася на коментування інших текстів, у тому числі філософських. Коментування Біблії було першим етапом кар’єри бакалавра – *baccalaureus biblicus*.

Іншим обов’язковим текстом для коментування на теологічному факультеті були “Сентенції” Петра Ломбардського (1095–1160). Це був об’ємний чотири томний твір, який систематично викладав теологічне вчення Католицької церкви. Знадобилось сімдесят років, щоб робота Ломбардця, написана десь 1150 року, була введена до навчального процесу. Це сталося у 1220-х роках завдяки Александру Гельському, який викладав теологію у Паризькому університеті. Коментування “Сентенцій” було невід’ємним компонентом теологічної освіти аж до XVI ст., коли цей текст був замінений “Сумою теології” Томи Аквінського. Проте спосіб коментування відрізнявся: коли у XIII ст. теологи трималися ближче тексту Петра Ломбардського, то у XIV ст. вони коментували актуальні для них проблеми і прив’язували їх до тої чи тої книги “Сентенцій”. Кожен з відомих теологів того часу проходив етап коментування “Сентенцій”, будучи *baccalaureus sententiarum*. Ці коментарі збереглися у письмовій формі у двох видах: *reportatio* та *ordinatio*. *Reportatio* – це запис одного зі студентів, що слухав коментування. *Ordinatio* – це запис коментаря, зроблений самим викладачем. Його викладач міг підготувати на основі своїх попередніх нотаток або на основі студентських записів. У будь-якому випадку, він більше розширений і чіткіше передає думку автора.

Коментарі до “Сентенцій”, хоча й теологічні за своїм жанром, часто містять багато філософських ідей та концепцій. Так, найважливіші твори Йоана Дунса Скота (бл. 1265–1308) – твори, з яких найповніше можемо побачити його філософську концепцію, – це коментарі до “Сентенцій”: “*Ordinatio Oxoniensis*” і “*Reportatio Parisiensis*”. “*Ordinatio Oxoniensis*” – це коментар до “Сентенцій”, зроблений Дунсом Скотом під час викладання в Оксфорді. Твір збережений у двох варіантах, оскільки автор редагував його двічі. Друга робота, “*Reportatio Parisiensis*”, – це студентський запис коментарів до “Сентенцій” прочитаний філософом, що пізніше у своїй кар’єрі вчився та викладав у Паризькому університеті.

Так само як і на факультеті мистецтв, на теологічному відбувалися диспути. Вони також були двох типів: 1) *quaestiones disputatae / ordinariae* і 2) *quaestiones de quolibet*. Записи диспутів також дійшли до нас. Це здебіль-





*Диспут у Паризькому університеті (XVI ст.)*

шого записи тієї частини, де викладач підсумовує диспут. Хоча збережено кілька *reportatio*, де можна мати уяву, як проходив диспут.

Переважна більшість творів, які писали схоласти, були пов'язані з викладацькою діяльністю (коментарі до Аристотеля, до Біблії, до Сентенцій, записи диспутів). Проте схоласти, хоча й не часто, писали твори, які мали іншу мету. Серед таких творів слід насамперед згадати *суми*. Хоча в цьому жанрі писали різні філософи, наприклад, Александр Гельський, Генріх Гентський<sup>10</sup>, та найбільше прославився Тома Аквінський (бл. 1725–1774) своїми двома сумами: “Сума теології” (*Summa theologiae*, 1265–1274) і “Сума проти поган” (*Summa contra gentiles*, 1259–1265). Завдання суми – це систематичний виклад християнської теології.

“Суму проти поган” деколи називають філософською сумою, бо вона має на меті викласти християнське вчення за допомогою аргументів, доступних для людини, що не визнає Християнського Об'явлення. Вважається, що вона була призначена для християнських місіонерів, для мусульман і юдеїв<sup>11</sup>.

“Суму теології” св. Тома написав після закінчення “Суми проти поган”. Вона набагато масштабніша за розмахом питань і обсягом, проте дуже проста за стилем. Мабуть, це забезпечило їй надзвичайну популярність. Вважається, що Тома її писав для студентів, які лише приступають до вивчення теології. Дуже ймовірно, що він зразу замислював, що цей твір замінить “Сентенції” Петра Ломбардського як основний підручник з вивчення теології. Це й відбулося, тільки майже трьома століттями пізніше<sup>12</sup>. Виглядає, що причиною затримки була незакінченість “Суми” – твір складається з трьох частин і остання незавершена через смерть автора. У силу великої популярності “Суми теології” та її змістовної важливості, деякі теологи пізніших століть зробили спроби дописати твір Аквіната.

“Сума теології” на відміну від “Суми проти поган” написана чітко за допомогою квестій. Св. Тома намагається дуже системно виставити питання, звівши кожную теологічну проблему до чіткого переліку простих питань. Він розбирає кожне питання, виклавши думки за і проти, а найголовніше – дуже аргументовано і логічно подає свою позицію.

Схоластична філософія нерозривно пов'язана з теологією. Це зрозуміло, адже світогляд епохи Середньовіччя наскрізь теоцентричний. Всі без винятку великі філософи Середніх віків, що жили на християнському Заході, були те-

<sup>10</sup> Александр Гельський (1185–1245) – *Summa universis theologiae*, (*Summa fratris Alexandri*), 4 vol. (Romae 1924–1948).

Генріх Гентський (бл. 1217–1297) – *Summae quaestionum ordinariarum* (Parisiis [Paris] 1520).

<sup>11</sup> Що цікаво, назва твору виглядає не зовсім відповідною, бо мусульмани жодним чином не були поганями. Ймовірно, слово “gentilis” тут використовувалося не в значенні людини, що сповідує багатобожжя, а в значенні людини, що не дотримується правильної віри.

<sup>12</sup> “Суму теології” ввів для викладання теології Франсиско де Віторія у Саламанці на початку XVI ст. (про це детальніше в підрозділі “Школа в Саламанці і питання прав людини”).



ологами. Але вони, перш ніж займатися теологією, проходили філософський вишкіл на факультеті мистецтв. Філософія, а особливо її складова – логіка, були необхідним інструментарієм, щоб вивчати теологію. При цьому у своїй думці вони розмежовували два типи аргументів: одні – що мають опертя на Боже Об’явлення та інші – що цього позбавлені. Останні і за сучасними мірками можемо залічувати до філософських.

Хоча схоласти Середньовіччя, як уже було сказано, не писали багато спеціалізованих монографій, проте такого роду твори траплялися. І найчастіше поштовхом до їх написання була актуальна полеміка. Так, у дискусіях з аве-роїстами Тома Аквінський пише твори “Про єдність інтелекту” (*De unitate intellectus*) та “Про вічність світу” (*De aeternitate mundi*). У відповідь Томі Сігер Брабантський пише “Про інтелектуальну душу” (*De anima intellectiva*). Таким чином, для схоластичної культури диспут – це не просто формальна форма академічної активності, а живий спосіб мислення.

Аргументація у межах диспуту відбувалася за допомогою аристотелівської силогістичної логіки. Ця логіка має обмежене застосування. Схоласти були свідомі цього і намагалися розширити цю дисципліну. У межах схоластичної традиції виникають оригінальні логічні теорії, як-от теорія супозиції чи сигніфікації. Крім того, саме в галузі логіки виникають нові дидактичні жанри – підручники. У XIII ст. це підручник Петра Іспанського “*Summulae logicales*”. У наступному столітті кількість підручників зростає – варто згадати “*Summa logicae*” Вільяма Окама та “*Summulae de dialectica*” Жана Буридана.

Важливість логіки для схоластичної думки безумовно, хоч досить складним чином, пов’язана з ще однією ознакою схоластики – аристотелізмом. Аристотелівські ідеї у творах різних схоластів проявляються настільки чітко, що можна вважати схоластичну філософію одним з етапів розвитку аристотелівської традиції. Практично всі схоласти визнавали, що речі складаються з матерії і форми; крім матерії і форми, існують дієва і цільова причини; приймали десять категорій суцього тощо. Все це чітко аристотелівські ідеї.

Чому Аристотель найбільше з усіх античних філософів уплинув на схоластику? Мабуть, на це є кілька причин. По-перше, Аристотель є одноосібним автором такої важливої галузі наук, як логіка. У середньовічній університетській культурі, як уже зазначалося, добре знання логіки значило надзвичайно багато. Логічні твори Аристотеля були відомі вже віддавна, тому ще до приходу основного масиву творів у XII ст. Стагирит уже мав достатній авторитет. По-друге, Аристотель – це дуже енциклопедичний мислитель. Його сфера зацікавлень була дуже широкою, і його твори містять величезну кількість відомостей з різних галузей знання, не тільки з філософії. Для середньовічної людини, позбавленої античних наукових напрацювань, та все одно спраглої пізнати світ, прихід енциклопедичних творів Аристотеля – це велика подія. По-третє, на середньовічному Заході Аристотель з’являється

вже частково “християнізованим”. Аристотель приходив за посередництва арабів, які створили велику коментаторську традицію. Арабські мислителі, звісно, християнами не були, але були монотеїстами. Тому їхнє тлумачення великого Стагирита часто відповідало засадничим вимогам християнства. І по-четверте, що найважливіше, вагомість Аристотеля для схоластичної думки є заслугою не стільки самого давньогрецького філософа, скільки Томи Аквінського, який зумів утворити на основі аристотелізму дуже чітку і переконливу християнську філософську систему.

Звичайно, прийняття аристотелізму відбулося не відразу і не за раз. Ранньому Середньовіччю були відомі тільки логічні твори Аристотеля у перекладі Боеція і то не всі. Найбільше впливав на філософію раннього Середньовіччя Аврелій Августин, який Аристотеля не знав, а розвивав філософію неоплатонівського типу. З XII ст. починають з’являтися на Заході переклади інших, поза “Органом”, творів Аристотеля. Спочатку переклади були досить примітивні, як-от Якова з Венеції, чий переклад нагадує радше підрядник. Потім з’являються все нові й нові переклади, кращі за якістю, наприклад, переклад Вільяма Моербеке. І на середину XIII ст. майже весь Аристотелів корпус був перекладений.

Не всі погоджувалися з прийняттям аристотелівської філософії. На початку XIII ст. була велика опозиція у зв’язку з тим, що – відповідно до певних інтерпретацій – Аристотелева філософія містила елементи несумісні з християнством. Ідеться передусім про визнання вічності світу і смертності людської душі. Під впливом цих ідей виникли єретичні течії: амальрикани, аверроїсти. Заборони викладати в університеті твори Аристотеля природничого циклу були у різних формах і кілька разів: 1210, 1270, 1277 рр. Але врешті опозиція була подолана, і християнський аристотелізм став невід’ємною частиною схоластичної думки.

Навіть після прийняття Аристотеля схоластика зберегла деякі елементи платонізму/неоплатонізму, який домінував у християнській думці пізньої Античності і раннього Середньовіччя. Наприклад, схоластичні філософи і теологи майже однаково погоджувалися, що існують ідеї. Проте ідеться не про ідеї у платонівському сенсі, а ідеї в Божому розумі, відповідно до яких він творить світ.

Незважаючи на домінування аристотелізму, схоластична думка не була однорідною – вона ділилася на різні течії, між якими точилися гострі дискусії. Варто у першу чергу згадати поділ на томістів і скотистів. Томісти вважали себе послідовниками Томи Аквінського, а скотисти – Йоана Дунса Скота. Протиборство між цими школами до певної міри поєднувалося з протистояннями між двома основними жебрущими орденами Середньовіччя – домініканцями (томісти) і францисканцями (скотисти). Звичайно, зв’язок між школами і орденами не був абсолютним: були люди, що належали до домініканців чи францисканців, але не належали до відповідних шкіл і навпаки. Так, Дюранд Сен-Пурсенський (бл. 1275–1332/34) був домініканцем, але

розробляв теологію, котра ішла врозріз із ученням св. Томи. Серед францисканців таких прикладів було більше, ймовірно, тому, що сам орден ще у XIV ст. роздробився на кілька нових орденів. Варто передовсім згадати Вільяма Окама (бл. 1287–1347), що зовсім не був скотистом, а одним з основоположників номіналізму. З іншого боку, до прихильників томістичної думки, крім домініканців, належали кармеліти. Інші чернечі ордени віднаходили своїх світочів і намагалися розробити власні школи, про що буде мова далі.

Таким чином, оглянувши функціонування схоластичної філософії в системі середньовічного університету, можна виділити кілька основних її рис: вона християнська, раціональна, пов'язана зі шкільною (університетською) практикою, аристотелівська, дискусійно орієнтована, фракційна. Як ми побачимо далі, філософська традиція з усіма наведеними рисами продовжує активно функціонувати після закінчення Середньовіччя.

## 2. Схоластика і Ренесанс

В історіографії колись було поширеним твердження, що схоластика зникла в епоху Ренесансу. На думку авторів, що підтримували цю тезу, гуманізм витіснив схоластику в XV–XVI ст. Наведена теза імпліцитно чи експліцитно передбачає два припущення: 1) думка Ренесансу була насамперед гуманістична і 2) гуманізм і схоластика принципово несумісні. Проте обидва ці припущення не зовсім коректні<sup>13</sup>.

Схоластика продовжує своє існування у час Ренесансу, оскільки продовжують існувати університети. Гуманізм слабо проник в університетську культуру – здебільшого він розвивався у приватних академіях та інтелектуальних гуртках. Таким чином, гуманізм і схоластика в часи Ренесансу були інституційно розведені: гуманізм – у новостворених академіях, а схоластика – в університетах з давньою традицією. Крім інституційного, було й тематичне розведення між гуманістами і схоластами. Перших цікавили одні філософські питання, а других – інші.

Гуманізм (самоназва “*studia humanitatis*” – гуманітарні студії), що розвивався в Італії з XIV ст., мав передовсім філологічне спрямування – дослідження давніх текстів. Філософські і теологічні питання його цікавили тільки опосередковано. З філософських текстів Античності гуманістів приваблювали насамперед тексти етичного спрямування. Схоластичне захоплення логічними і природознавчими текстами Аристотеля у гуманістів здебільшого викликало відразу. За влучним порівнянням сучасної дослідниці ренесансної філософії Джіл Креє, співвідношення між гуманістичним і схоластичним типами філо-

<sup>13</sup> Про сучасний аналіз філософії Ренесансу див.: J. KRAYE, ‘The philosophy of the Italian Renaissance’ in *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, edit. G. H. R. PARKINSON (London, Routledge 1993).

софського мислення нагадувало те, яке існує зараз між континентальною і аналітичною філософією. Гуманістична думка мала антропологічно-культурологічне спрямування, а схоластична – логічно-наукове. Ця особливість також виражена у науковому методі і стилі письма. Гуманісти часто критикували схоластів за сухий стиль і введення неологізмів. Але для наукового стилю і зараз характерні сухість стилю і специфічна термінологія<sup>14</sup>.

Якщо схоластичну філософію можна визначити як християнський аристотелізм, то гуманісти часто захоплювалися іншими античними філософами – насамперед Платоном. В XV ст. відбувається активне відродження філософії Платона. Цьому передувало шанобливе ставлення до Платона з боку одного з перших гуманістів Франческо Петрарки (1304–1374). Ще у XIV ст. Петрарка, маючи дуже обмежене знання текстів Платона, висловлював свою прихильність Платону на противагу до Аристотеля. Проте дальший поштовх до відродження платонізму пішов від візантійського філософа Георгіоса Гемістоса, що назвав себе Плетоном (Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, бл. 1355/1360 – 1452/1454), натхненного прихильника Платона. Плетон прибув у складі грецької делегації на Ферраро-Флорентійський собор, де познайомився з італійськими гуманістами: Козімо Медічі і Марсіліо Фічіно. Відтак Фічіно – за гроші Медічі, котрий був найбагатшою людиною Європи того часу, – заснував Флорентійську академію, що протягом трьох десятиліть (1462–1492) ширила платоністичні ідеї.

Проте хибно вважати, що гуманісти повністю відмежували себе від Аристотеля. У час Ренесансу Аристотелізм активно розвивається і в схоластичному, і в гуманістичному варіантах. Гуманістичний аристотелізм був представлений як місцевими італійськими постатями: Леонардо Бруні (1370–1444), Ермолао Барбаро (1454–1493), так і емігрантами з захопленої турками Візантії: Йоан Аргіропул (1410–1487), Георгій Трапезунтський (1365/96–1472/73), Теодор Газа (бл. 1400–1475). Одне з ключових бажань їх усіх було забезпечити новий (на їхню думку кращий, ніж схоластичний) переклад творів Аристотеля на латинську мову. При цьому кожен із них мав свою перекладацьку стратегію. Цікавими тут є дискусії між греками Георгієм Трапезунтськими і Теодором Газою. Перший вважав, що переклад має бути максимально точним, а інший доводив, що він повинен добре звучати.

Так само не можна твердити, що гуманісти повністю відмовилися від аристотелівських творів логічно-природничого циклу. Коли Бруні цікавили виключно соціально-етичні погляди Аристотеля, то Аргіропул, Трапезунт, захоплювалися і досліджували твори всього аристотелівського корпусу, включаючи роботи з логічної і природознавчої тематики. Тому, незважаючи

---

<sup>14</sup> Інтерв'ю Пітера Адамса зі Джіл Красс: P. ADAMS, *History of Philosophy without any Gaps* – podcast, Episode 332. Jill Kraze on Humanism <<https://historyofphilosophy.net/humanism-kraze>> дата звернення: 18 Лютий 2021.

на загальне спрямування гуманістів до соціально-політичної проблематики, були випадки, коли певні представники цього руху цікавилися і логіко-природничими темами.

Хоча гуманістичний аристотелізм був важливим явищем, найбільші досягнення з вивчення і коментування Аристотеля в часі Ренесансу були пов'язані зі схоластами. Тут варто загадати італійських філософів, які працювали у перипатетичній традиції та часто писали авторитетні коментарі до творів Аристотеля: П'єтро Помпонацці (1462–1525), Агостіно Ніфо (1473–1538 або 1545), Джакопо Дзабарелла (1533–89), Чезаре Кремоміні (1550–1631).

Про розмах ренесансного аристотелізму може добре свідчити дослідження Чарльза Лора. Він робить каталог коментарів до творів Аристотеля, створених у Ренесансний період, “Renaissance Latin Aristotle Commentaries”<sup>15</sup>. Каталог містить кілька тисяч коментарів, створених майже тисячею авторів. І за твердженням упорядника, за сто п'ятдесят років Ренесансу було створено більше коментарів<sup>16</sup> до Аристотеля, ніж за тисячу років Середньовіччя<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> C. H. LOHR, ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores A–B’ (1974) vol. 21 *Studies in the Renaissance* 228–289; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores C’ (Winter 1975) vol. 28, no. 4 *Renaissance Quarterly. Studies in the Renaissance* 689–741; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores D–F’ (Winter 1976) vol. 29, no. 4 *Renaissance Quarterly* 714–745; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores G–K’ *Renaissance Quarterly* (Winter, 1977) vol. 30, no. 4 *Studies in the Renaissance* 681–741; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores L–M’ (Winter, 1978) vol. 31, no. 4 *Renaissance Quarterly* 532–603; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores N–Ph’ (Winter 1979) vol. 32, no. 4 *Renaissance Quarterly* 529–580; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores Pi–Sm’ (Winter, 1980) vol. 33, no. 4 *Renaissance Quarterly* 623–734; ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores So–Z’ (Summer 1982) vol. 35, no. 2 *Renaissance Quarterly* 164–256.

<sup>16</sup> Лор пояснює, що слово коментар він використовує дуже широко. Сюди входять як коментарі у вузькому сенсі (comentarius, expositio, explanatio, lectura, praelectio, scholia), так і диспутації (quaestiones), філософський курс (cursus, summa, tractatio, institutio), парафраз, монографія – дослідження конкретного питання тощо. Головне, що ці твори написані в аристотелівській традиції (C. H. LOHR, ‘Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authores A–B’, p. 231–232).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 228. Сам Лор зробив інший каталог коментарів до Аристотеля “Medieval Latin Aristotle Commentaries”, що включає роботи написані (або надруковані) до 1500 року. Див.: C. H. LOHR, ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors A–F’ (1974) vol. 21 *Traditio* 313–413; ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors G–I’ (1968) vol. 24 *Traditio* 149–245; ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors Jacobus – Johannes Juff’ (1970) vol. 26 *Traditio* 135–216; ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors Johannes De Kanthi – Myngodus’ (1971) vol. 27 *Traditio* 251–351; ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors Narcissus – Richardus’ (1972) vol. 28 *Traditio* 281–396; ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors Robertus – Wilgelmus’ (1973) vol. 29 *Traditio* 93–197; ‘Medieval Latin Aristotle Commentaries: Supplementary Authors’ (1974) vol. 30 *Traditio* 119–144.

Таким чином, XV ст. потрапило в нього до Середньовіччя, а перша половина XVII ст. включена до Ренесансу.



В будь-якому випадку, якщо в епоху Ренесансу відбувся відхід від аристотелівської схоластичної філософії, то він був далеко неповний. Традиційне розуміння, що під час Ренесансу вплив аристотелівської філософії слабшає, зараз спростовується дослідниками. Починаючи з 1940-х цю тезу поставили під сумнів. Спершу була стаття Джона Рендола про аристотелізм у Падуї<sup>18</sup>, з доведення впливу аристотелівської філософії на наукову теорію Галілео Галілея. Потім були інші дослідження, серед яких вирізняються напрацювання Чарльза Шміта<sup>19</sup>.

### 3. Реформація: протестантська і католицька

Під час Ренесансу відбулася одна подія, яка мала наслідки для всієї європейської духовної культури – Реформація. Вона мала свої культурно-соціальні передумови і несла далі серйозні наслідки для розвитку як суспільства, так і філософії.

Завдяки відродженню античних філософських шкіл світогляд Середньовіччя поступово розмивається. Замість сотеріологічних ідеалів приходять ідеали мирського життя. Переходить наголос з Бога на людину. Гуманізм з вузького спрямування на вивчення давніх текстів одержує ширше значення і стає світоглядною настановою, спрямованою на людину в різних її аспектах. Для епохи Відродження характерний бурхливий розвиток мистецтв: у різних жанрах митці концентрувалися на людині, зокрема на красі людського тіла.

Проте наголос на мирському – приборкання страху перед Богом – був однією з причин нівелювання етичних норм. Злочини, до яких вдавалися можновладці у цей час, вражають. Наведу тільки один приклад, пов'язаний з історією філософії: 14 листопада 1494 року два філософи-гуманісти Джованні Піко делла Мірандола і Анджело Поліціано були отруєні, найімовірніше, через невідповідні політичні симпатії.

Моральне розкладання проникає у Церкву. Символом моральної зіпсутості може бути папа Олександр VI (Родріго де Борджа), герой мак'явелівського “Державця” – людина, що дбала про добро своїх незаконних синів більше, ніж про добро Церкви, і не зупинялася перед найрізноманітнішими злочинами. Але, на жаль, інші папи того періоду були приблизно такого ж рівня

<sup>18</sup> J. H. RANDALL, ‘The Development of Scientific Method in the School of Padua’ (1940) 1 no. 2 *Journal of the History of Ideas* 177–206.

<sup>19</sup> Підсумкова робота Шміта про аристотелізм у час Ренесансу: С. В. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance, Martin Classical Lectures* (Oberlin College, 1983). Його ж робота про зміну в історіографії: С. В. SCHMITT, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism, 1958–1969* (Padua: Antenore 1971). Більш сучасний огляд представлений у вступній статті до: D. A. Di LISCIA, E. KESSLER, and C. METHUEN, *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition* (Aldershot-Brookfield, Ashgate 1997).

благочестя. Невдоволення Церквою підсилювалося також від продажу індульгенцій. Морально зіпсуті папи, щоб зібрати гроші, як для фінансування мистецтва, так і для власних розкошів, намагалися продати через індульгенції Царство Небесне.

Безумовно, Церква потребувала змін. І зміни настали у формі Реформації. Реформація почалася з “95 тез” Лютера. Молодий августиніанський чернець, професор моральної теології у Вітемберзькому університеті, Мартін Лютер 1517 року опублікував тези до публічного диспуту, у яких він критикував практику застосування індульгенцій у Церкві. Публічні диспути про наболілі теми (*quaestiones de quolibet*) були поширеною практикою в академічному житті ще з часів Середньовіччя<sup>20</sup>. Як уже зазначалося, будь-хто міг висунути будь-які тези і захищати їх на диспуті. Але ті диспути, хоча проходили жваво, не мали великого резонансу поза межами конкретного університету.

Не відомо, чи Лютер з самого початку передбачав відповідний диспут, який, певна річ, не відбувся. Однак тези змогли прочитати, завдяки можливостям друкарського верстата, всі небайдужі люди Європи. Відповідний суспільний резонанс став поштовхом не стільки для реформи Церкви зсередини і викорінення невідповідних практик, скільки протесту проти Риму із подальшим церковним розколом. Це невдовзі призвело до того, що більша частина північної Європи стала протестантською.

На відміну від попередніх схизм, розрив був не тільки інституційний, але й доктринальний. Лютер був ченцем-августиніанцем, і його теологічне вчення полягало в радикальній інтерпретації думки св. Августина. Одним із ключових моментів якої було, що людина спасається не через власні благі вчинки (а тим більше не через благі вчинки святих, акумульовані Церквою), а виключно через Божу благодать.

Другий момент з вчення Лютера, який мав далекосяжні наслідки, – особливе розуміння Божого Об’явлення. Все Об’явлення міститься в Святому Письмі, і немає людей чи інституцій, які мають ексклюзивне право на його інтерпретацію. Тлумачити Святе Письмо може будь-хто, навіть якщо не має відповідної освіти і знання мов. Щоб Біблія була доступною для всіх, треба її перекласти народними мовами. Якщо інтерпретувати може кожен, то невідомо, чия інтерпретація є правильною. Таким чином, виникли численні інтерпретації, що в подальшому призвело до утворення великої кількості протестантських церков. У короткому часі після виступу Лютера з’явилися альтернативні форми протестантського руху, представлені Кальвіном, Цвінглі, анабаптистами тощо.

Католицька церква, звісно, не могла спокійно сприйняти стрімкого ширення протестантизму і мобілізувала свої зусилля як на боротьбу з ним,

---

<sup>20</sup> Див. підрозділ “Чим була середньовічна схоластика?”.

так і на внутрішні реформи. Це явище зазвичай у історіографії називається Контрреформацією або Католицькою реформацією. Для цього процесу були ключовими два чинники: Тридентський собор та утворення Ордену єзуїтів (офіційна назва – Товариство Ісусове).

Тридентський собор проходив у італійському місті Тренто (український варіант – Тридент, від латинського *Tridens*) з 1545 по 1563 рік. Головна роль собору полягала у давно затребуваному *впорядкуванні*. Він чітко впорядкував догматику, канон книг Святого Письма та обрядовість, а також запровадив інституційні та дисциплінарні зміни в Церкві. Собор вніс однозначність у різні питання життя і вчення Церкви. Після нього Католицька церква істотно змінилася. Коли Ренесанс розмив світоглядну єдність вірних, то Тридентський собор, і ширше – Контрреформація, внесли у світогляд католиків таку однастайність, якої ніколи до цього ще не було.



*Тридентський собор (1545–1563)*

Ще одним рушієм Католицької реформації став Орден єзуїтів. Він був створений у 1534 році у Парижі колишнім іспанським військовиком Ігнатієм Лойолою (1491–1556). Вже не молодий на той момент Ігнатій після пережиття містичного досвіду вирішив створити новий чернечий орден. Офіційною датою заснування ордену став 1540 рік, коли Папа визнав Товариство Ісусове. Первинно до ордену, крім Ігнатія, належали ще шість людей: чотири іспанці, один француз і один португалець. Ключове завдання ордену зашифроване в його монограмі JHS (Jesus Hominum Salvator – Ісус Спаситель Людей) – спасати людські душі. Насамперед ідеться про спасіння душ через навернення до правдивої віри, що передбачало боротьбу з протестантською згуртою. Орден мав чітку дисципліну (що не дивно, враховуючи військове походження Лойоли) і пряме підпорядкування Папі. Що цікаво, крім трьох звичних чернечих обітів (послух, чистота й убожество), єзуїти мали, і мають до тепер, четвертий – обіт особливої відданості Папі Римському.

Одним з ключових засобів виконання місії Товариства Ісусового була освітня діяльність. Єзуїти створюють свій перший колегіум у 1548 році (Мессіна, Сицилія). За три роки після того виникає головний навчальний заклад Товариства – Римський колегіум (Collegium Romanum, 1551), тепер Григоріанський університет. За життя Ігнатія Лойоли протягом восьми років єзуїти створюють 35 колегіумів. Стрімкий розвиток мережі навчальних закладів продовжується і після смерті засновника – протягом XVII–XVIII ст. єзуїти заснували і успішно управляли 24 університетами і 600 колегіумами.

Інші католицькі ордени також активізували свою діяльність у період Контрреформації. Свої мережі колегіумів розгалужують домініканці, францискани (різних гілок), оновлені кармеліти, новостворені піари тощо.

Нічого схожого за масштабом до Тридентського собору в протестантів не відбулося. Але інституційне впорядкування для них було конче необхідним. Як уже зазначалося, протестантизм дозволяє вільне трактування Святого Письма, що неминуче веде до альтернативних теологій. Щоб зупинити процес поділу у протестантизмі, потрібна була інституційна кристалізація.

Серед прибічників Мартіна Лютера це відбувається через прийняття “Аугсбурзького сповідання віри” у 1530 році. Цей текст, написаний соратником Лютера Филипом Меланхтоном, до певної міри вирішив доктринальні суперечки. Принаймні він був достатньо авторитетним, щоб служити точкою опори для пізніших віровчительних текстів. Лютеранство повністю доктринально оформлюється уже після смерті Лютера. У кінці 1570-х у місті Торгав, що у Саксонії, основні теологи серед послідовників Лютера визначили загальне розуміння спільних питань, що лягло в “Формулу злагоди”. У 1580 році була укладена “Книга злагоди”, яка ввібрала в себе всі основні доктринальні документи лютеранства. З того часу аж до XIX ст. лютеранство розвивалося як досить монолітна конфесія.

Подібні процеси відбуваються і серед послідовників Жана Кальвіна. Проте тут інституційне оформлення відбувається через тексти самого Кальвіна, насамперед “Інституція християнської віри” (1536), а також численні сповідання, як “Перше швейцарське сповідання віри” (1536) і “Друге швейцарське сповідання віри” (1562). Оскільки до кальвінізму належали культурно різні народи, як швейцарці, нідерландці, шотландці, кожен з них приймав своє сповідання, проте дотримувався загальних настанов Кальвіна.

Звичайно, оформлення догматики було тільки одним із чинників. Для того, щоб нові конфесії могли повноцінно функціонувати, потрібні й інші фактори, як-от політична підтримка, пропаганда (і контрпропаганда), обрядова визначеність тощо.

Політична складова конфесіоналізму була визначена Аугзбурзьким миром (1555), коли розподіл конфесій став здійснюватися за принципом “*Cuius regio – ejus religio*” (кого влада – того релігія). Це означало, що якщо володар якогось краю прийняв певну конфесію, то і народ краю мав її сповідувати. Якщо в цьому краю жили представники інших конфесій, то вони мали переселитися туди, де володар був їхньої віри. Виявилось, що крім південної Німеччини<sup>21</sup> і Австрії, які лишилися в католицизмі, всі інші германські народи прийняли протестантизм.

Це додало Реформації ще один вимір – геополітичний: германський світ протестантів протиставляється романському світу католиків. Проте у світі романських народів також не було однозначності. Ренесанс був найактивніший у Італії. Тут духовенство, так само як і світська знать, були поглинутими мирськими ідеалами і втіхами. Це було однією з ключових мішеней Лютера й інших протестантів. В інших країнах, зокрема Іспанії, відхід від теоцентричного світогляду був менш виражений. Тому не дивно, що основними рушіями Контрреформації стали країни Піренейського півострова – Іспанія і Португалія. Ці дві країни близькі між собою як географічно, так і культурно. Крім того, значний період епохи Контрреформації (з 1580 до 1640) перебували під управлінням спільного монарха – Іберійська унія. Тому часто у літературі культурні явища спільні для Іспанії і Португалії позначають як *іберійські*.

Християнська і католицька ідентичність іберійських країн була підсилена постійним протистоянням з ісламським світом, що закінчилося вигнанням маврів з Гранади у 1592 році. Крім того, відкриття нових земель, зокрема Америки, сприяли економічному піднесенню Іспанії і Португалії. Часто XVI ст. і першу половину XVII ст. вважають Золотою добою Іспанії, що виражалося як через політичну і економічну могутність, так і через бурхливий

---

<sup>21</sup> Поділ Німеччини на католицький південь і протестантську північ є умовний. Швидше йдеться про південний захід і північний схід. При цьому є анклав однієї конфесії всередині іншої. Найбільш відомі – це протестантський Вюртемберг на півдні і католицький Майнц у центрі.



розвиток мистецтв (живопис, архітектура, музика, література). Нічого дивного, що іберійські теологи і філософи відігравали ключову роль у посттридентській схоластичній, піднесення якої пов'язане передовсім зі школою у Саламанці.

#### 4. Школа у Саламанці і питання прав людини

Університет у Саламанці, що на північному заході Іспанії, діяв ще з XIII ст. Проте постреформаційний розквіт філософії і теології у ньому був пов'язаний з діяльністю Франсиско де Віторії (Francisco de Vitoria, 1483/6–1546), що розпочав відродження і піднесення томістичної філософії. До того часу в основних осередках схоластичної філософії, зокрема Паризькому університеті, домінувала номіналістична філософія, найчастіше в окамістському варіанті. З Віторії починається перехід від номіналізму до томізму. Вибір на користь томізму пов'язаний також з інституційною приналежністю Віторії, що був домініканцем.

Франсиско де Віторія здобув свою основну освіту в Парижі, у Коледжі св. Якова. Його вчителем був Петро Крокерт (Peter Crockaert, бл. 1465–1514), також відомий як Петро Брюсельський. Крокерт, що був, так само як і Віторія, домініканцем, зробив один досить радикальний крок у своїй викладацькій діяльності. Він замінив коментування “Сентенцій” Петра Ломбардського на “Суму Теології” Томи Аквінського. Як уже зазначалося, цей крок назрівав давно, але відбувся тільки у XVI ст.

Віторія, коли повернувся до Іспанії і почав викладати на кафедрі теології у Саламанці в 1526 році, вирішив перейняти новаторство Крокерта, але зустрівся із супротивом. Щоб загладити конфліктну ситуацію, він приймає компромісний варіант – крім “Сентенцій” Петра Ломбардського, коментує ще й “Суму Теології” Томи Аквінського.

Перехід від коментування “Сентенцій” Петра Ломбардського до коментування “Суми Теології”, як виглядає, був важливим кроком у викладацькому процесі. “Сума Теології” містить набагато ширший набір проблем, ніж “Сентенції”, зокрема включає етичну і суспільно-політичну проблематику (Ia Paе). Це особливо важливо в силу тих суспільних змін, які відбувалися в XVI ст.

За власного життя Франсиско де Віторія нічого не видав. Про його філософські та теологічні погляди можемо довідатися з праць, виданих посмертно його учнями. Тут особливо важливі напрацювання Віторії у галузі міжнародного права – нової царини людської культури. Варто виділити твори: “Про цивільну владу” (De potestate civili), “Про індіанців” (De indis), “Про закони війни” (De jure belli). У своїх творах він чи не перший порушує дуже актуальне на той час питання про права індіанців.

Проте головна заслуга Франсиско де Віторії у започаткуванні інтелектуальної традиції. Учні Віторії перевершили вчителя у різних царинах: теології,

філософії, праві. На момент смерті Віторії у 1546 році більше тридцяти його учнів очолювали катедри у різних університетах Піренейського півострова та Латинської Америки. Перші учні Віторії, що після нього перейняли катедру теології у Саламанці, були домініканці Домінго де Сото (Domingo de Soto, 1495–1560) і Мелчор Кано (Melchor Cano, 1509–1560). Серед них у першу чергу треба виділити Сото, який здебільшого вважається найбільшим домініканським теологом і філософом XVI ст.

Домінго де Сото розпочав свою наукову кар'єру ще до безпосереднього знайомства з Віторією. Вчився він спочатку в Алькалі (1513–16), потім Парижі (1516–19) під керівництвом Джона Мейджора (John Major, 1467/9–1550). Повернувшись до Іспанії, здобув ступінь доктора богослов'я в Алькалі. Тільки тоді вирішив вступити до ордену домініканців (1526). Після чого продовжує свою викладацьку кар'єру: викладає спочатку у Сеговії, а потім у Саламанці (з 1532) – що сприймалося як підвищення по службі. У Саламанці співпрацює з Франсиско де Віторією і часто заміняє останнього, коли той не міг викладати через проблеми зі здоров'ям.

З філософських творів Сото видає “Sumullae” (1529), “In dialecticam Aristotelis” (1554), “De demonstratione” (1543), “Questiones in libros Physicorum” (1545). Крім першого, всі є коментарями до Аристотеля. Але згодом вони стали сприйматися як частини філософського курсу<sup>22</sup>. Навіть більше, у XVII ст. домініканець Косме де Лермо (Cosme de Lerma) на основі творів Сото створив повноцінний філософський курс<sup>23</sup>. Сучасні дослідження показують, що Сото був новатором у деяких питаннях, зокрема у фізиці. Так, він не погоджується з Аристотелем щодо пояснення траєкторії падаючого тіла, в чому був передтечею Галілея<sup>24</sup>.

Домінго де Сото, не належачи до вищої церковної ієрархії, брав активну участь у Тридентському соборі, де захищав томістську теорію виправдання. Соборові дискусії були поштовхом до написання трактату “Про природу і благодать” (De natura et gratia, 1547), що перевидавався багато разів. Писав

<sup>22</sup> Про жанр філософського курсу (cursus philosophicus) див. детальніше у підрозділі “Розповсюдження жанру cursus philosophicus”.

<sup>23</sup> C. de LERMA, *Compendium Summularum Dom. de Soto* (Burgos 1641);

C. de LERMA, *Commentaria in Aristotelis Logicam ex doctrina sapientissimi magistri Fratris Dominici de Soto Ordinis Praedicatorum desumpta* (Burgos 1642);

C. de LERMA, *Commentaria in octo libros phisicorum Aristotelis: ex doctrina sapientissimi M.P. Fr. Dominici de Soto ordinis Praedicatorum de sumpta* (Burgos 1655);

C. de LERMA, *Cursus philosophici ex doctrina... Dominici de Soto, tomus quartus posthumus duos libros de Ortu et Interitu siue de Generatione et corruptione comprehendens* (Rome 1661);

C. de LERMA, *Cursus philosophici ex doctrina... Dominici de Soto, tomus V posthumus tres libros de Anima seu ente mobili animato complectens* (Madrid 1666).

<sup>24</sup> J. SCHMUTZ, ‘Soto, Domingo de.’ in *Scholasticon* <[https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques\\_fr.php?ID=1188](https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1188)> access: 14 February 2021.

Сото також на теми філософії права і економіки. Найвідоміший його твір з цієї проблематики “Про справедливість і право” (*De justitia et jure*, 1553–1554), що перевидавався 27 разів протягом наступних 50 років.

Домінго де Сото посвятив себе повністю академічній роботі. Він майже все зріле життя займався викладацькою діяльністю, за винятком короткого періоду, коли був сповідником імператора Карла V.

Мелчор Кано, що зайняв основну катедру теології в Університеті Саламаки з 1546 по 1552, мав також значний вплив. Теологічні погляди Кано відбивалися на рішеннях іспанського короля Филипа II. У своїй діяльності Кано боровся за раціональність у теології проти містики. При цьому деякі його власні твори мають містичне спрямування, наприклад, про перемогу над собою та боротьбу проти семи смертельних гріхів. Найвідоміший його твір “Теологічні місця” (*Loci theologici*, 1563, посмертно)<sup>25</sup> мав значний вплив – видавався більше тридцяти разів, аж до 1890 року.

До наступних поколінь Саламанської школи належало багато важливих іспанських теологів і філософів. Насамперед хочу виділити тільки кілька імен, що впливали на суспільно-політичну і етичну думку.

Мартін де Аспілкуета (*Martín de Azpilcueta*, 1492–1586), відомий як “доктор наварський”. За своє дуже довге життя був радником багатьох Пап: Пія V, Григорія XIII і Сикста V. Аспілкуета написав дуже відомий посібник зі сповідництва “Підручник для сповідників і каяників” (*Manual de confesores y penitentes*, 1553), і вважається одним із засновників казуїстики. Його посібник вийшов різними мовами, іспанською, латиною, португальською й італійською. Аспілкуета відстоював квантитативну теорію грошей<sup>26</sup>, а також демократичне походження політичної влади.

Дієго де Коваррубіас і Лейва (*Diego de Covarrubias y Leyva*, 1512–1577) вчився в Університеті Саламанки, де його учителями були Аспілкуета – канонічне право, Віторія і Сото – теологія. У подальшій кар’єрі Коваррубіас займався в основному юридичними і канонічними питаннями. У віці 21 року почав викладати в Університеті Саламанки, де він працював над реформуванням статутів університету. Пізніше призначений архієпископом Санто-Домінго (1549), згодом переведений на єпископську катедру у Сюдад-Родріго (1660). Брав активну участь у Тридентському соборі. Його перу належать чернетки деяких соборових декретів. Після закінчення собору Коваррубіас був переведений на єпископську катедру у Сеговії (1565), а у 1574 очолив Державну раду при іспанському королівському дворі. Основним твором Коваррубіаса є “Чотири книги різних вирішень щодо папського і королів-

<sup>25</sup> М. САНО, *De locis theologicis libri duodecim* (Salamanca, 1563).

<sup>26</sup> Квантитативна теорія грошей доводить, що рівень цін пропорційний кількості грошей, що циркулюють.

ського владарювання” (*Variarum resolutionum ex jure pontifico regio et caesareo libri IV*). Після смерті його твори були видані у “Повному зібранні канонічних творів” (*Opera omnia canonica*, 1621) і перевидавалися багато разів. Сюди входять трактати “Про заповіді” (*De testamentis*), “Про контракти” (*De contractibus*), “Про відплату” (*De restitutione*), “Про норми права” (*De regulis juris*) тощо. Коваррубіас впливав на дальший розвиток як казуїстики, так і теології.

Томас де Меркадо (*Tomás de Mercado*, бл. 1530–1575) належав до Ордену проповідників (домініканців), вчився в Університеті Саламанки з 1562 року, після чого викладав тут філософію, моральну теологію і право. Відомий своєю роботою “Все про договори і контракти” (*Suma de tratos y contratos*, 1569) – одного із перших посібників з бізнес-етики. Крім моральних аспектів комерційної діяльності, в цьому творі подано опис комерційної і фінансової активності того часу, що має цінність для історії економіки.

Бартоломе де Лас Касас (*Bartolomé de Las Casas*, 1484–1566) вважається одним з перших борців за права індіанців. Ще в молодості він виїхав з Іспанії на Кубу, де одержав енкоміенду – господарство, де використовувалася рабська праця корінних жителів Америки. Бачачи несправедливість, він активно почав діяти на захист індіанців. Він звертався до іспанських посадовців, лобіюючи нові закони з м’якшими умовами для індіанців. Завдяки цьому Лас Касаса було призначено на посаду протектора Індій – свого роду “омбудсмена” для корінного населення Америки. Проте його активність не завжди приносила потрібний результат. У 1521 році він вступив до ордену домініканців і присвятив більше десяти років на студії та написання теоретичних праць. Згодом завдяки старанням Лас Касаса імператор Карл V прийняв нові закони щодо управління колоній (1542, *Leyes Nuevas*). Закони, однак, виявилися неуспішними і в скорому часі були відмінені. Бартоломе Лас Касас став одним із перших католицьких єпископів на Американському континенті – єпископ міста Ч’япас (тепер Мексика) у роках 1544–1550.

Лас Касас був дуже плідним письменником. Він є автором впливових “Короткого огляду руйнування Індій” (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, написаний – 1542, надрукований – 1552, ), “Історія Індій” (1551). Повне зібрання творів Лас Касаса вийшло у чотирнадцяти томах. У своїх творах він розробляє проблематику з філософії права і етики, зокрема теорію справедливої війни, питання рабства і насильної праці. Деякі дослідники вважають Бартоломе Лас Касаса попередником культурної антропології.

Цікавим епізодом у біографії Бартоломе Лас Касаса – важливим для розуміння культурної ситуації того часу – був диспут у Колегіумі св. Григорія у Вальядоліді (Іспанія) у 1550–1551 роках. Дебати були зосереджені навколо теологічних і моральних аспектів колонізації Америки. Однією зі сторін дебатів був Бартоломе Лас Касас, який доводив, що індіанці нічим

не поступаються за своєю природою європейцям і мають бути трактовані як вільні люди. Йому опонував гуманіст Хуан Хінес де Сепулведа (Juan Ginés de Sepúlveda, 1494–1572). Сепулведа доводив, що індіанці є рабами за своєю природою (концепт “рабів за природою” походить від Аристотеля). На його думку, європейці мають моральний обов’язок колонізувати індіанців, оскільки ті практикують жертвоприношення невинних людей і канібалізм. Дебати оцінювало журі на чолі з Домінго де Сото. Диспут не завершився очевидною перемогою якоїсь зі сторін, при цьому кожна з них вважала себе переможницею.

Хоча Саламанська школа відома насамперед філософією права, більшість представників цієї школи були передовсім теологами. І жваві теологічні дебати пов’язані насамперед з ім’ям Домінго Баньєса.

Домінго Баньєс (Domingo Báñez, 1528–1604) навчався в Університеті Саламанки, потім, вступивши до Ордену проповідників у 1546 р., продовжив навчання у саламанському Колегіумі св. Стефана (Convento de San Esteban), що належала домініканцям. Тут він познайомився з Домінго Сото, який рекомендував Баньєса для дальшої викладацької роботи. Далі, крім Колегіума св. Стефана, Баньєс викладав теологію в університетах Авіли, Сігуенси, Вальядоліда, Саламанки. Баньєс працював над реформою календаря (запровадженою папою Григорієм XIII у 1582 р.) і був сповідником Терези Авільської – відомої церковної подвижниці, реформаторки Ордену кармелітів, пізніше проголошеної святою і вчителькою Церкви. У 1581 році, в умовах великої конкуренції, зайняв головну катедру теології в Саламанському університеті і утримував її до 1599 р. Відповідно до вимог цієї посади він мав видати друком свої твори. Його коментар до “Суми теології” Томи Аквінського викликав великі суперечності. Навіть іспанська інквізиція в якийсь момент розглядала питання про еретичність Баньєсового розуміння Євхаристії. Проте головною точкою суперечностей було тлумачення Баньєсом питання узгодження Божого всезнання і свободи волі людини. Ця тема викликала жваві дискусії між домініканцями і єзуїтами<sup>27</sup>.

З філософських робіт Баньєс видав “Діалектику” (*Institutiones minoris dialecticae quas Summulas vocant*, 1589) і коментар до Аристотелевого “Про виникнення і зникнення” (*Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyrtae De Generatione et Corruptione libros*, 1585). Теологічні роботи, як і в більшості схоластів того часу, це здебільшого коментарі до “Суми теології” Томи Аквінського. При цьому не всі з них були видані при житті автора. Деякі залишилися у рукописі і вийшли друком уже в XX ст.<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Див. детальніше наступний підрозділ.

<sup>28</sup> Вони вийшли завдяки старанням Вісенте Балтрана де Ередії “*Comentarios inéditos a la prima secundae de Santo Tomás. 3 vols.*” (1942–48) і “*Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*” (1951).



Домінго Баньєс у своїй теології і філософії намагався бути вірним думці св. Томи Аквінського. Навіть стиль його творів відтворював характер мови Ангельського Доктора. Баньєс експліцитно доводив, що складність стилю лише заважає ясності думки, потрібно теологічні твори писати простою і чіткою мовою.

Як і більшість представників Саламанської школи Домінго Баньєс писав на теми філософії права – “Розділи про право і справедливість” (*De jure et justitia decisiones*, 1594).

### 5. Моліна і питання свободи волі

У другій половині XVI ст. Саламанська школа поповнюється представниками новоствореного ордену єзуїтів. Серед єзуїтів, що вчилися в Університеті Саламанки, варто виділити в першу чергу двох: Люїса де Моліну і Франсиска Суареса.

Ім'я Люїса де Моліни (*Luis de Molina*, 1535–1600) пов'язане насамперед з дискусією про Боже передзнання і свободу волі людини, що спалахнула у межах Католицької церкви в останні десятиліття XVI ст. Народився майбутній теолог у місті Куенка в центральній Іспанії. Вчився спочатку в рідному місті, де здобув базову освіту; потім один рік у Саламанці, вивчаючи право; відтак у Алькалі – де вивчав логіку, у формі традиційних “*Summulae*”. Тут, у Алькалі, він відчув покликання і у віці тринадцяти років вступив до Товариства Ісусового. Новіціят і далші студії вже проходив у португальській Коїмбрі. Пройшовши філософські студії, приступив до вивчення теології і був висвячений на священника у 1561 році. Почав викладати філософію у тій же Коїмбрі десь між 1563 і 1567 роками.

У 1568 році Моліну переводять на викладання у південнопортугальську Евору, де король передав університет єзуїтам. Тут він працює аж до виходу на пенсію у 1583 році. Робота у Еворі була настільки успішною, що Моліна заслужив неформальний титул “еворський доктор”. Під час викладання у Еворі були написані основні філософські і теологічні твори Моліни, але він їх видав друком тільки після виходу на пенсію.

Твором, що приніс Люїсу де Моліні найбільшу славу, але й серйозні клопоти, була “Конкордія” – повна назва “Узгодження [=конкордія] вільного вибору з дарами благодаті, божественним передзнанням, передвизначеністю і осудом” (*De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 1588). Згодом Моліна опублікував свій коментар на першу частину (*Pars prima*) “Суми теології” Томи Аквінського (1592). І в останній період свого життя видавав багатотомний морально-теологічний і філософсько-правовий трактат “Про справедливість і право” (*De justitia et jure*, з 1593 р.). Робота не встигла вийти у повному обсязі за життя автора, і останній том вийшов уже у 1613 році, хоча трактат так і залишився недовершеним.



*Люїс Моліна (1535–1600)*

У 1584 році через конфлікт з ректором університету Моліна залишив Евору і повернувся у Лісабон, де продовжував працювати над виданням своїх творів. З 1591 року оселився у рідній Куенці, звідки видав більшість своїх творів. У 1600 році йому запропонували викладати в Імператорському колегіумі у Мадриді. Він прийняв пропозицію, але приступити до викладання не встиг – помер 12 жовтня того ж року.

Як уже зазначалося, Моліна відомий передусім завдяки своєму твору “Конкордія”, що зіграв ключову роль у дискусіях всередині Католицької церкви щодо поєднання Божого всезнання і свободи волі людини. Питання свободи волі стало дуже актуальним з приходом Реформації. На думку Мартина Лютера, ми одержуємо Царство Небесне виключно завдяки Божій благодаті – нашої заслуги тут взагалі немає. Він вважав, що первородний гріх так зіпсував людину, що позбавив її можливості робити вільний вибір. В інших протестантів, як-от у Жана Кальвіна, ця позиція ще більш виражена. Кальвін висунув учення про подвійну передвизначеність: ще з початку світу Богом визначено, хто спасеться, а хто буде проклятим. Таким чином, люди, які ще не робили жодного гріха “запрограмовані” на пекло. Католицька церква осудила цю теорію. Тридентський собор постановив, що для спасіння потрібні, як Божа благодать, так і добрі справи (“Декрет про оправдання” [De justitia], Шоста сесія, січень 1547 року). А от, яким чином мають співдіяти Божа благодать і добрі справи, Собор не пояснив і лишив питання відкритим для дальших теологічних спекуляцій.

Активні дискусії почалися у 1580-х між домініканцями і єзуїтами. Домініканці наголошували на Божому всезнанні, а єзуїти – на свободі волі людини. На Іберійському півострові суперечка почалася з диспуту, що відбувся в університеті Саламанки 20 січня 1582 року, де єзуїт Пруденсіо де Монтмайор (Prudencio de Montmayor) заперечив домініканське вчення про милість. Його підтримали інші теологи: Луїс де Леон (Luis de León), Хуан де Кастенеда (Juan de Castaneda), і Мігель Маркос (Miguel Marcos). Але їх піддав гострій критиці домініканець Домінго Баньєс. Нічого дивного, адже саме вчення Домінго Баньєса опубліковане незадовго перед цим у формі коментаря до “Суми теології” було головною мішенню критики Монтмайора. Баньєс, по суті, захищався. За скаргою домініканців головний інквізитор Іспанії Гаспар де Кірога (Gaspar de Quiroga) осудив 16 тез Монтмайора.

Дискусія одержала своє продовження у Левенському (Leuven) університеті, що у Фландрії. Тут у 1586 році єзуїт Ленарт Лейс, більш відомий під латинізованим ім'ям Леонардус Лессіус (Leonardus Lessius, 1554–1623), видав теологічні тези. Лессіус у своїх тезах відстоював думку, що вільне рішення людини грає роль у її спасінні. При цьому Лессіус у своїх тезах критикував позицію свого університетського колеги Міхеля де Бая (Michel de Bay, 1513–89), більш відомого як Баюс (Vajus), вважаючи її кальвіністичною. Тези Лессіуса інквізиція осудила як еретичні у 1587–88 роках.

Таким чином, коли в 1588 році Люїс де Моліна публікував “Конкордію”, вже ряд єзуїтів були осуджені за висловлення позицій, близьких йому самому. Тому він мав мету ґрунтовно розібратися в цьому складному питанні і запропонувати вирішення, які б виправдали його братів по ордену. Проте його книжка зовсім не досягла потрібного ефекту. Твір, ще не встиг вийти друком, як уже з боку домініканців була подана скарга про еретичність книги. Хоча цензор Португалії Бартоломе Перрейра – який, як не дивно, належав до ордену домініканців – не побачив у книзі нічого еретичного і дозволив її друкувати, “Конкордія” стала основним об’єктом нападу домініканців на чолі з Баньєсом. Єзуїти, у свою чергу, проявили корпоративну солідарність і почали завзято захищати Моліну і не менш завзято нападати на Баньєса.

Позиція домініканців полягала в активному захисті Божої благодаті. Хоча єзуїти погоджувалися, що без Божої благодаті не можливе спасіння людини, домініканці воліли це додатково наголосити. Баньєс, якого підтримали інші домініканці, поширює теорію про фізичну передвизначеність (*praedeterminatio physica*) Божої благодаті. Тобто Божа благодать передує рішенням свободної волі людини. На думку єзуїтів, ця теорія нічим не відрізняється від кальвіністського вирішення. Тому єзуїти звинувачували домініканців у кальвінізмі.

Натомість домініканці звинувачували єзуїтів у пелагіанстві. Пелагій – це теолог кінця IV – початку V ст., який доводив, що людина спасається завдяки своїм добрим вчинкам. У дискусію з Пелагієм вступив св. Августин, що наголошував на особливій ролі благодаті. Церква підтримала Августина і прокляла Пелагія. Тому інкримінація в пелагіанстві була не менш болучою, ніж звинувачення у кальвінізмі.

Для Моліни, як і для більшості схоластів, проблема поєднання Божого всезнання і свободи волі людини вирішується через специфічне розуміння часу. Бог не існує в часі – він є поза часом. Зовсім по-іншому буття світу сприймається з позачасової перспективи, ніж з нашої земної. На думку Моліни, вічність не включає майбутнього, бо майбутнє тільки має постати. Відповідно Бог постійно творить світ і має особливе знання цього світу. Моліна розрізняє три типи Божого знання: 1) природне знання (*scientia naturalis*); 2) середнє знання (*scientia media*); 3) вільне знання (*scientia libera*). Перше з них передує другому, а друге – третьому; проте, це чисто логічне, а не часове передування. Відповідно до свого природного знання, Бог знає всі, як актуальні, так і потенційні, особливості світу. Тобто Бог знає, як світ виглядатиме при всіх сценаріях його розвитку. При цьому від Бога залежить, який зі сценаріїв він актуалізує. Відповідно до середнього знання, Бог бачить, як наділений свободою індивідуум чинитиме при відповідних обставинах. При цьому це Боже бачення не має детермінуючої сили – індивідуум міг би чинити інакше. Коли індивідуум прийняв певне рішення, Бог своєю творчою волею це рішення актуалізує. І третє – свободне знання – це знання Бога своєї волі. Завжди виникає спокуса розглядати ці три види знання з часової перспективи. Тобто



Бог спочатку має природне знання, потім середнє, а потім вільне. Проте Моліна так не вважає – Бог має всі три знання позачасово і розрізняються вони між собою тільки логічним чином. Однак вирішення Моліни залишає, принаймні на рівні логічної можливості, простір для свобідної волі людини.

Моліна вважав, що цим своїм поясненням він вирішив давню проблему, але так не вважали Баньєс та інші домініканці. Суперечки між єзуїтами і домініканцями стали настільки гострими, що могли перерости у черговий розкол. Щоб уникнути цього, мусив втрутитися Апостольський престол. Папа Климент VIII у 1597 році скликав особливу комісію “Congregatio de auxiliis”. Спочатку комісія мала винести рішення з осудженням Моліни. Але Папа вважав, що рішення надто поспішне, і комісія продовжила свою роботу, погрузши в дебатах (було проведено 67 серій дебатів!), і ніяк не могла винести остаточного рішення. Врешті всі основні учасники дискусії померли: Моліна – 1600 р., Баньєс – 1604 і сам папа Климент VIII – 1605. Рішення було прийнято вже при новому Папі Павлу V. 28 серпня 1607 року папа прийняв декрет, що жодна зі сторін не відхиляється від учення Католицької церкви, при цьому у 1611 наклав мораторій на дальше обговорення цього питання. Мораторій було продовжено наступними папами: Урбаном VIII декретами від 1625 і 1641 рр. і Інокентієм X – 1654 р.

## 6. Суарес і система метафізики

Хоча, безумовно, Товариство Ісусове може пишатися своїм представником Люїсом де Моліною, воно ще більше має право гордитися іншим членом ордену – Франсиско Суаресом (Francisco Suárez, 1548–1617). Коли Моліна майже повністю був теологом, і його теорії про Боже всезнання і свободу волі людини, хоча й мають філософське значення, але написані в першу чергу з прицілом на теологію, то Суарес має чіткі здобутки у філософії *par excellence*. Основне досягнення Суареса у систематизації метафізики. Його твір “Метафізичні диспутації” (1597) – це ґрунтовний систематичний розбір всієї метафізики, відомої на той час.

Суарес народився 5 січня 1548 року в Гранаді, яка близько півстоліття перед тим була визволена від мусульман. Деякі предки Суареса були євреями і навіть постраждали від інквізиції після реконкісти. Дядько Суареса Франсиско де Толедо (Francisco de Toledo, 1532–1596) був першим кардиналом з єзуїтів, автор знаменитого підручника з логіки<sup>29</sup>.

Суарес пройшов стандартну освіту до курсу риторики. Після чого поїхав до Саламанки вивчати канонічне право. Після прослуховування знаменитих проповідей єзуїта Хуана Раміреса (Juan Ramirez) вирішив вступити до Товариства Ісусового. Не був прийнятий з першої спроби за станом здоров'я і,

<sup>29</sup> Про Франсиско де Толедо див. у наступному підрозділі.





Франсиско Суарес (1548–1617)

що найдивовижніше, – брак інтелектуальних здібностей. Проте завдяки наполегливості йому врешті вдалося вступити до ордену в 1564 році. Після вступу Франсиско раптово почав проявляти надзвичайні інтелектуальні таланти, і деякі біографи це інтерпретували як чудо за сприяння Пречистої Діви Марії.

Суарес студював теологію у Саламанці. З 1570 по 1580 викладав у різних навчальних закладах: Саламанка, Сеговія, Вальядолід, Авіла. З 1580 по 1585 викладав у Римському колегіумі – головному навчальному закладі єзуїтів. Тут він бере участь у розробці “Ratio Studiorum” – документі, що визначав спосіб навчання у закладах Товариства Ісусового<sup>30</sup>. З Риму Суарес повертається назад до Іспанії, і починає викладати у Алькалі, де працює до 1593 року.

Алькальський період був важким для Суареса. Особливо надокучала постійна конфронтація з колегою-єзуїтом Габріелем Васкесом (Gabriel Vázquez, 1549–1604). Васкес був великим теологом і філософом того періоду, але щодо Франсиско Суареса він відчував змагальницькі емоції. Конфронтація між цими теологами-єзуїтами тривала аж до смерті Васкеса. З Алькалі Суарес переводиться до Саламанки, де життя було набагато спокійнішим. Перебування у Саламанці було відносно коротким – 1593–97, але особливо плідним – тут Суарес написав свій основний твір “Метафізичні диспутації” (*Disputationes metaphysicae*, 1597)<sup>31</sup>. У 1596 році іспанський король Филип II, володіння якого на той момент простягалися і на Португалію, запросив Суареса очолити катедру теології у Коїмбрі, де активно розвивався університет, що мав стати одним з ключових інтелектуальних центрів Іберійського півострова. Суарес спочатку відхилив пропозицію, оскільки боявся, що португальці його приймуть вороже, як іспанця і як протеже іспанського короля. Але після настирливих прохань короля врешті погодився і викладав там майже двадцять років. Перебуваючи в Коїмбрі, він був залучений до дискусії *de auxiliis*, в якій він, звісно, підтримував свого колегу по університеті і побратима по ордену Моліну.

У Коїмбрі Суарес розширює свою викладацьку і дослідницьку діяльність. Результатом його викладання у 1601–03 роках став десяти томний трактат “Про закони” (*De legibus*, 1612), де він детально і систематично викладає філософію права. Вважається, що вчення Суареса вплинуло на дальший розвиток правових теорій, зокрема у мислителів XVII ст., як-от Гуго Гроцій і Самуель Пуфендорф.

<sup>30</sup> Про “Ratio studiorum” див. у наступному підрозділі.

<sup>31</sup> F. SUÁREZ, *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, tom. 1–2 (Salamantiae [Salamanca] 1597).

Філософію права Суарес поєднував з моральною теологією, насамперед з наукою сповідництва. Він видає два трактати: “Про сповідництво” (*De poenitentia*, 1602) і “Про цензорів” (*De censuris*, 1603). У цих творах він висловлює думку, що сповідь можна здійснювати шляхом листування. Такий незвичний підхід викликав гострий супротив Папського престолу, і Суарес був змушений їхати до Риму пояснювати свою позицію. Визнавши свою помилку, він повернувся в 1605 році до Коїмбри і безперешкодно продовжив викладацьку діяльність.

Наступні твори Суареса знов затягнули його в конфлікти. На цей раз на стороні Святого престолу проти урядів деяких держав. Спершу було написано “Про церковну незалежність проти венеціанців” (*De immunitate ecclesiastica contra Venetos*, 1606). Тут Суарес доводив, що церква у Венеції має бути підпорядкованою Папі, а не цивільному уряду. Цей твір сподобався Павлу V, який у жовтні 1607 року дарував Франсиско Суаресу титул “*doctor eximius et pius*” [доктор винятковий і побожний].

Наступний конфлікт виник довкола питання про владу короля. Король Англії Яків I (*James I*, 1566–1625), після невдалої Порохової змови 1605 року, дав наказ всім громадянам прийняти присягу, що вони визнають короля, а не Папу головою Церкви (*Oath of Obidience*, 1606). Звісно, це розпорядження не сподобалося Папському престолу. І ряд авторитетних католицьких теологів, як-от Роберто Беларміно і Франсиско Суарес, написали трактати у відповідь на неї. Суарес пише твір “На захист католицької віри” (*Defensio fidei Catholicae*, 1613). У цій роботі Суарес твердить про обмеженість влади короля і про право народу, якщо монарх допускає серйозні злочини, зняти його. Такі думки викликали дуже емоційну реакцію у багатьох європейських монархів. І книжку публічно спалили не тільки в протестантському Лондоні, але й у католицькому Парижі.

У липні 1615 року у зв’язку з похилим віком Суарес припинив викладання в Університеті Коїмбри, переїхав до Лісабона і зайнявся підготовкою до друку деяких своїх творів (“*De gratia*”, “*De religione*”, “*De angelis*”, “*De opera sex dierum*”, “*De anima*”). Цю роботу перервала смерть 25 вересня 1617 року.

Франсиско Суарес був надзвичайно плідним автором. Його тексти налічують 21 мільйон слів, що вдвічі більше, ніж у Томи Аквінського<sup>32</sup>. Останнє повне видання творів Суареса “*Opera omnia*” (Париж: *Ludovicus Vivès*, 1856–1878) містить 26 товстих томів<sup>33</sup>. При цьому низка творів цього єзуїтського автора були загублені, зокрема коментарі до Аристотеля, які він ви-

<sup>32</sup> Таку статистику наводить Фіхтер (Fichter). Цитовано за С. SHIELDS, D. SCHWARTZ, ‘Francisco Suárez’ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), EDWARD N. ZALTA (ed.) (<<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/suarez/>> access: 13 February 2021).

<sup>33</sup> Це видання містить 28 томів, але останні два томи – покажчики.

користовував під час своєї викладацької діяльності. Суарес проявив себе в різних галузях філософії і теології і одна з його ключових заслуг була в царині метафізики.

“Метафізичні диспутації” вважають першим твором після Античності, який подає системний виклад метафізики. Справді, в епоху Середньовіччя метафізика викладалася у формі коментарів до Аристотелевої “Метафізики” і такий спосіб викладу домінував і в XVI ст. Проте “Метафізика” – твір, що є зібранням різних нотаток Стагирита, – вирізняється сумбурністю і нечіткістю викладу. Суарес зробив великою мірою революційний крок, відмовившись слідувати за послідовністю книг “Метафізики”, і вибудував свій систематичний виклад. Про те, що цей підхід був незвичний для тодішньої академічної культури, свідчать вступні ремарки Суареса, де він мусив виправдовувати своє рішення<sup>34</sup>.

Однак ще до Суареса були філософи, які писали твори з метафізики, що не вписувалися в жанр коментаря. Тут варто виділити твори Агостіно Ніфо (Agostino Nifo, 1469–1538), Хрізостомо Явеллі (Chrisostomo Javelli, 1470–1538) і Дієро Маса (Diego Mas, 1553–1608)<sup>35</sup>. Проте наведені трактати або обговорюють невелике коло тем, або пропонують поверховий опис метафізики, а твір Суареса – це ґрунтовний аналіз найширшого спектру метафізичних проблем, відомих схоластичній філософії.

Праця Суареса вражає своїм обсягом – 1,4 мільйони слів<sup>36</sup>, що перевершує обсяг Біблії<sup>37</sup>. Твір складається з 54 диспутацій, кожна з яких можна вважати окремим трактатом на вузду метафізичну проблему. При цьому за розміщенням розрізнених диспутацій можна помітити ретельно продуману композицію.

Як уже зазначалося, “Метафізичні диспутації” Суареса дуже великий за обсягом твір. Тому не виглядає особливо дивно, що його у повному обсязі не перекладено на жодну з мов, крім іспанської. Великий обсяг “Диспутацій” можна пояснити тим, що їх автор розглядає кожне питання дуже детально, а часто входить у зовсім дріб’язкові подробиці. Через це твір важко читати. Як каже сучасний британський історик філософії Ентоні Кені, Суарес міг би претендувати на найбільшого філософа XVI ст. і зайняти поважне місце у тради-

<sup>34</sup> Suárez, *Disputationes metaphysicae II, introductio*.

<sup>35</sup> A. NIFO, *Metaphysicarum disputationum dilucidarium* (Neapoli [Napoli] 1511).

G.C. JAVELLI, *Epitome in uniuersam Aristotelis philosophiam tam naturalem, quam transnaturalem, nunc ex ipsius auctoris autographo mendis quamplurimis repurgata. Horum omnium indicem uersa pagina uidebis* (Venetiis [Venezia] 1547).

D. MAS, *Metaphysica Disputatio de Ente et eius proprietatibus* (Valenetiis [Venezia] 1587).

<sup>36</sup> Таку статистику наводить Джон Дойл: P. DOYLE, ‘The Metaphysical Demonstration of the Existence of God’ in: F. SUÁREZ, *Metaphysical Disputes 28–29* (South Bend, Indiana, St. Augustine’s Press 2004) xi.

<sup>37</sup> Для порівняння, Біблія залежно від перекладу, містить приблизно 800 тисяч слів.

## Структура “Метафізичних диспутацій”

<i>Про метафізику як науку</i> <sup>38</sup>		Дисп. 1. Про природу першої філософії або метафізики
<i>Про трансценденталії</i>	<i>Про суще</i>	Дисп. 2. Про сутнісний сенс або концепт сущого
		Дисп. 3. Про властивості сущого взагалі і про його принципи
	<i>Про єдність</i>	Дисп. 4. Про трансцендентальну єдність взагалі
		Дисп. 5. Про індивідуальну єдність і її принцип
		Дисп. 6. Про єдність формальну і загальну (=універсалії)
		Дисп. 7. Про різні роди розрізень
	<i>Про істину</i>	Дисп. 8. Про істину або істинне, яке є властивістю сущого
		Дисп. 9. Про хибу або хибне
	<i>Про добро</i>	Дисп. 10. Про добро або трансцендентальну доброту
		Дисп. 11. Про зло

<sup>38</sup> Текст курсивом – це моя власна реконструкція схеми компонування “Метафізичних диспутацій”

<i>Про причини</i>	<i>Загальне про причину</i>	Дисп. 12. Про причини суцього взагалі
	<i>Про матеріальну причину</i>	Дисп. 13. Про матеріальну причину субстанції
		Дисп. 14. Про матеріальну причину акцидентів
	<i>Про формальну причину</i>	Дисп. 15. Про субстанційну формальну причину
		Дисп. 16. Про акцидентальну формальну причину
	<i>Про дієву причину</i>	Дисп. 17. Про дієву причину взагалі
		Дисп. 18. Про найближчу дієву причину і її каузальність, і про все, що необхідне для спричинення
		Дисп. 19. Про причини, що необхідно і вільно або контингентно діють, також про фатум, фортуна і випадок
		Дисп. 20. Про першу дієву причину і першу її дію, тобто про творення
		Дисп. 21. Про першу дієву причину і наступну її дію, тобто про збереження
		Дисп. 22. Про першу причину та іншу її дію, тобто про співдію з другими причинами
	<i>Про цільову причину</i>	Дисп. 23. Про цільову причину взагалі
		Дисп. 24. Про остаточну цільову причину, або про остаточну ціль
	<i>Особливості причин</i>	Дисп. 25. Про взірцеву причину
		Дисп. 26. Про порівняння причин і їхніх наслідків
Дисп. 27. Про порівняння причин між собою		



<i>Про поділ сущого</i>	<i>Про загальний поділ сущого</i>		Дисп. 28. Про перший поділ сущого на просто нескінченне і скінченне та інші поділи, які еквівалентні до цього	
			Дисп. 29. Про Бога – перше суще і несотворену субстанцію, оскільки його буття може бути пізнаним природним розумом	
			Дисп. 30. Про перше суще, оскільки природним розумом може бути пізнаним, чим воно є і яким є	
			Дисп. 31. Про сутність скінченного сущого як такого і його буття та розрізнення між ними	
			Дисп. 32. Про поділ сотвореного сущого на субстанцію й акцидент	
	<i>Про категорії</i>		<i>Про субстанцію</i>	Дисп. 33. Про сотворену субстанцію взагалі
				Дисп. 34. Про першу субстанцію або супозит і розрізнення між ним і його природою
				Дисп. 35. Про нематеріальну сотворену субстанцію
				Дисп. 36. Про матеріальну субстанцію взагалі
			<i>Про акциденти взагалі</i>	Дисп. 37. Про сутність акцидента взагалі
				Дисп. 38. Про порівняння акцидента і субстанції
				Дисп. 39. Про поділ акцидента на дев'ять найзагальніших родів

ційному історико-філософському каноні, якби не писав так розлого, важко й нудно<sup>39</sup>.

Хоча мало хто може похвалитися, що прочитав “Диспутації” від початку до кінця, цей твір мав значну популярність і вплив. Справа в тому, що диспутації мають дуже струнку структуру і написані за чітким методом. Тут досить легко можна віднайти відповідне місце, щоб довідатися, що вважав Суарес з того чи того приводу, а також ознайомитися з поглядами античних, середньовічних і ранньомодерних філософів з цього питання. Як твердить безумовний авторитет в галузі філософської медієвістики, Етьєн Жільсон, Суарес мав такі глибокі знання філософії Середньовіччя, що перевершував обізнаність сучасних для Жільсона спеціалістів з середньовічної філософії<sup>40</sup>. Нічого дивного, що багато ранньомодерних філософів користувалися “Метафізичними диспутаціями”. Цей твір справді може бути досить зручним, щоб розібратися зі схоластичним вирішенням найрізноманітніших метафізичних питань.

Про те, наскільки впливав Франсиско Суарес на Рене Декарта є багато досліджень<sup>41</sup>. Ляйбніц хвалився, що в ранньому підлітковому віці міг читати Суареса так легко, як роман<sup>42</sup>.

Для розвитку сучасної філософської культури дуже важлива оцінка Суареса з боку Мартіна Гайдегера. На думку Гайдегера, Суарес – це мислитель, що здійснив найсильніший вплив на філософію Нового часу. Він вплинув найбільше на Декарта, але його вплив на розуміння метафізики помітний аж до Гегеля<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> “[A]s the writer he was not only prolific, leaving behind a corpus that fills twenty-eight volumes, but also prolix and tedious.” (A. KENNY, ‘The Rise of Modern Philosophy’, *New History of Western Philosophy*, v. 3 (Oxford, OUP 2006) 18).

<sup>40</sup> E. GILSON, *Being and Some Philosophers* (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1952) 99.

Про історико-філософську складову “Метафізичних досліджень” може свідчити сама статистика посилань. Суарес надає 7709 посилань, в яких згадується 245 авторів, з яких, звісно, домінують Аристотель (1735) і Тома Аквінський (1007). (Підрахунок зроблено Джоном Дойлом, див. примітку 36).

<sup>41</sup> Див. зокрема: J. F. MORA, ‘Suárez and modern philosophy’ vol. 14, no. 4 (Oct., 1953) *Journal of the History of Ideas*; J. SECADA, *Cartesian metaphysics. The late scholastic origins of modern philosophy* (Cambridge, CUP 2004); R. ARIEW, *Descartes among the scholastics* (Leiden-Boston, Brill 2011); R. ARIEW, *Descartes and the first Cartesians* (Oxford, OUP 2014) 1–40.

<sup>42</sup> A. KENNY, *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy*, v. 3 (Oxford, OUP 2006) 70.

<sup>43</sup> “Суарес – мыслитель, оказавший наиболее сильное влияние на философию Нового времени. В непосредственной зависимости от него находится Декарт, который почти всегда использует его терминологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию, прежде всего онтологию... Он впервые изложил онтологические проблемы в систематической форме, которая определила членение метафизику в последующие столетия, вплоть до Гегеля” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie...*, S. 112). Цитату переклала Галіна Вдовіна: Г. ВДОВИНА, ‘Метафізика Суареса в исследованиях последнего столетия’ in Ф. СУАРЕС, *Метафізические рассуждения*, рассуждения I–V. (Москва, Институт философии, теологии и истории Св. Фомы 2007) 79.

Проте Гайдегер не оцінює цей масштабний вплив цілком позитивно. Через своє небажання відрізнити сутність (*essentia*) та існування (*existentia*), Суарес призвів до забуття буття у модерній філософії. При цьому суаресіанський підхід, на думку німецького філософа, більш глибокий, ніж томістичний, і більш відповідний для феноменологічного вирішення проблеми<sup>44</sup>.

Схожої думки дотримувався уже згаданий Етьєн Жільсон. Він, крім того, що високо оцінював історико-філософську компетентність Суареса, не менш високо оцінював його вплив на подальший розвиток філософської думки в Новий час. Проте цей вплив, на думку Жільсона, знов-таки був негативний. Суарес неправильно інтерпретував думку св. Томи. Він відкинув кілька ключових для Аквіната розрізень, як-от розрізнення між буттям і сутністю. Думка Суареса була есенціалістською і логістичною. В такому ключі новочасні філософи засвоїли схоластичну філософію, що було безумовно негативно.

Ще одну оцінку часто можна знайти в історико-філософській літературі – це звинувачення Суареса в еkleктизмі. Такої позиції були історики філософії кінця XIX і початку XX ст. – здебільшого неотомістичного спрямування<sup>45</sup>. На їхню думку, Суарес не створив нічого нового, а тільки комбінував позиції своїх попередників. Таке звинувачення загалом спростоване бумом сучасних досліджень з філософії Суареса.

Проте хочу сказати, що часто таки виникає спокуса сприйняти Суаресівський підхід як еkleктичний. Він дуже часто намагається знайти “компромісний” варіант між позицією Томи Аквінського, Йоана Дунса Скота, Вільяма Окама та інших видатних схоластів.

Наприклад, проблему універсалій, що важлива не тільки для схоластичної філософії, Суарес розв’язує намагаючись знайти компромісний варіант між номіналізмом і реалізмом.

Суарес чітко виходить з постулату, що все, що існує, має бути одиничним. У природі немає місця для повторюваних сутностей, якими є універсалії. Таким чином його позиція безумовно є номіналістичною. Але радикальний номіналізм має свої проблеми. Як тоді пояснити силогістичну логіку, яку, як і більшість схоластів, активно застосовував Суарес? Всі ж бо судження в силогізмі складаються із загальних термінів, які, згідно реалістського пояснення, є позначенням універсалій. Тому Суарес, приймаючи головні постулати номіналізму, намагається знайти компромісне рішення.

Він вважає, що в кожній одиничній речі є дві єдності: одна – одинична (*unitas singularis*), інша – формальна (*unitas formalis*). Одинична єдність визначає, що ця річ є єдиним цілим і відрізняється від інших речей. Формальна єдність визначає властивості цієї речі, її сутність. Так, коли перед нами є

<sup>44</sup> Див.: Г. Вдовина, ‘Метафізика Суареса в исследованиях последнего столетия’..., с. 79–80.

<sup>45</sup> Г. Вдовина, ‘Метафізика Суареса в исследованиях последнего столетия’..., с. 72–76.

стілчик, завдяки одиничній єдності ми знаємо, що це окремий стільчик, а не, скажімо, продовження якоїсь лавки. А завдяки формальній єдності ми знаємо, що це стільчик, а не стіл. Таким чином, завдяки формальній єдності цей конкретний предмет належить до виду стільців. Однак Суарес уточнює, що, по-перше, формальна єдність є непередаваною<sup>46</sup>, тобто належить тільки цьому конкретному предмету, а не всім стільцям; по-друге, формальна і одинична єдність не розрізняються реально, а тільки завдяки дії нашого розуму<sup>47</sup>.

Однак, що в реальності стоїть за загальними поняттями, якими оперує не тільки силлогістична логіка, але й будь-яка наука? Суарес доводить, що формальні єдності різних предметів узгоджуються між собою через подібність (*analogia*). Тобто оскільки цей конкретний стілець і інший не менш конкретний стілець мають спільні ознаки, вони завдяки дії нашого розуму називаються одним словом “стілець”.

Таку позицію Суареса можна інтерпретувати як еkleктичну, але, на мою думку, тут ідеться про оригінальне вирішення, яке можна було б назвати м'яким номіналізмом. Є великі схожості між вирішенням Суареса і номіналізмом “теорії тропів”, що дуже популярний у сучасній аналітичній метафізиці<sup>48</sup>.

Ще одним цікавим прикладом може бути розв'язання суперечки між Томою Аквінським і Йоаном Дунсом Скотом щодо статусу суцього. На думку Аквіната поняття суцього є аналогічним, тобто суще в різних сенсах використовується щодо Бога й творіння та субстанції й акцидентів. Відповідно до вчення про аналогію, хоча ці сенси є різними, існує між ними онтологічна подібність. Натомість за Скотом поняття суцього використовується однозначно (унівокативно – *univocative*) щодо всіх речей, до яких реферує. Тобто і Бог, і творіння, так само як і субстанція, і акциденти є суцими в одному значенні слова “суще”. Суарес погоджується з обома великими схоластами, для нього концепт суцього є і унівокативний, і аналогічний. Сущє як іменник використовується унівокативно, а сущє як дієприкметних – аналогічно<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> “Unitas formalis prout in re existit, incommunicabilis est. – Ex his concluditur quarto hanc unitatem formalem, prout existit in rebus ante omnem operationem intellectus, non esse communem multis individujs, sed tot multiplicari unitates formales, quot sunt individua” (*Disputationes metaphysicae (DM)...*, VI 1.11)

<sup>47</sup> Unitas formalis a singulari per rationem distincta. – Secundo dicendum est hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali. (*DM VI 1.9*).

Non distinguitur ex natura rei. – Unde dico tertio: hae unitates non distinguuntur a parte rei, seu ex natura rei (*DM VI 1.10*).

<sup>48</sup> Про сучасну теорію тропів див.: М. Лакс, *Метафізика: сучасний вступний курс*, пер. М. Симчича і Є. Полякова (К., Дух і літера 2016) 147–162.

<sup>49</sup> *Disputationes metaphysicae*, II.4.9. Див. також: Г. Вдовина, ‘Сущєе и реальность в метафизике Франсиско Суареса’ in Ф. Суарес, *Метафизические рассуждения, рассуждения I–V* (Москва, Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007) 136–138.

Ще один приклад “компромісності” позиції Суареса лежить поза сферою метафізики. У схоластичній теорії моралі була довга суперечка щодо статусу природних законів. Одні філософи, тут Суарес посилається на Окама, вважали, що природний закон існує тому, що так постановив Бог, а інші, як Григорій з Ріміні, – тому що в самій природі речей закладено, що є добром, а що – злом. І, по суті, Бог також є зв’язаний природним законом: він не може зробити, щоб добро стало злом і навпаки. Суарес не приймає жодного з цих варіантів і водночас поєднує обидва з них. Він вважає, що для того, щоб закон став законом, він мусить бути кимось проголошений. У випадку природного закону законодавцем є Бог. Таким чином, він погоджується з Окамом. При цьому він уточнює, що Бог не може наказати робити зло, бо це суперечить природі світу. Тут він уже у спілці з Григорієм з Ріміні. Він вважає, що природний закон діє тоді, коли ми уникаємо певних учинків. А ми це робимо, якщо намагаємося уникнути непослідовності. Тобто злий вчинок це завжди певна логічна непослідовність. Якщо ми закони логіки приймемо у всій їхній загальності, ми не зможемо робити поганих вчинків, не порушуючи цих законів<sup>50</sup>.

## 7. Розповсюдження жанру *cursus philosophicus*

Як ми вже раніше бачили, викладання філософії у середньовічних університетах не передбачало підручників – освітній процес проходив через коментування і диспути. Однак щось схоже до сучасних підручників можна зустріти вже в XIII ст. Ідеться про підручник з логіки “*Summulae logicales*” Петра Іспанського. Інші підручники з логіки (Вільяма Окама, Вільяма Барлі, Жана Буридана) з’являються в XIV ст. Логіка активно розвивалася в епоху Середньовіччя і цей розвиток був би неможливий, якби вона зводилася лише до коментування. Тому нічого дивного, що для такої царини, як логіка, виникнення текстів, написаних у жанрі підручника, було неминучим.

Крім того, у Середньовіччі розвивається такий жанр, як компендіум (*compendium*), що був коротким викладом якогось тексту або якогось предмету. Відомий “*Compendium theologiae*” Томи Аквінського, де дуже коротко викладено весь зміст католицької теології. Подібні компендіуми були і з інших дисциплін, наприклад, у XV ст. Ермолао Барбаро написав компендіум з етики – “*Compendium librorum ethicorum*” і натурфілософії “*Compendium scientiae naturalis*”<sup>51</sup>. Компендіум міг використовуватися як для приватного

<sup>50</sup> Див.: J. GORDLEY, ‘Suárez and Natural Law’ in B. HILL, H. LAGERLUND (ed.), *The Philosophy of Francisco Suárez* (Oxford, OUP 2012) 209–229.

<sup>51</sup> H. BARBARO, *Compendium ethicorum librorum* (Venetiis [Venezia] 1544); H. BARBARO, *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele* (Parisiis [Paris] 1547).



навчання, так і для академічного, але він не зайняв центральної ролі в університетському навчальному процесі.

Реформація, а відтак і конфесіоналізація, яка наступила після неї, вносять свої корективи в наявну систему навчального процесу. Як уже було сказано, кожна з конфесій XVI ст. мала свої навчальні заклади і сприймала їх як засіб збереження, а навіть збільшення, свого впливу. Тому в цей час стрімко росте кількість навчальних закладів у Європі, а завдяки місіонерській активності деяких католицьких орденів, їхнє число помножується і на інших континентах.

У Католицькій церкві найбільш успішними в освітній активності були єзуїти. Мережа їхніх освітніх закладів стрімко розширювалася і в кінці XVI – на початку XVII ст. вже виходила на сотні. Зрозуміло, утримувати навчальний процес на належному рівні у такій кількості закладів було не просто. Щоб це уможливити, потрібні були, з одного боку, відповідні навчальні програми, а з іншого – належна якість утілення цих програм.

Першим регулятивним документом, що визначав, як має проходити навчальний процес в єзуїтів, були “Конституції Товариства Ісусового” (1553)<sup>52</sup>, створені самим Ігнатієм Лойолою. Оскільки Ігнатій вчився у Парижі, він намагався закласти в “Конституціях” паризький спосіб викладання. Проте вказівки в цьому тексті були досить побіжними, і була потреба в документі, який би більш детально регламентував освітню діяльність. Такий документ був розроблений у другій половині XVI ст. під назвою “Ratio studiorum” (Правило студій)<sup>53</sup>. Робота над створення “Ratio studiorum” здійснювалася групою єзуїтів з кількох країн і проходила протягом довшого періоду (з 1584 до 1599), а теоретичні напрацювання поєднувалися з практичною апробацією.

“Ratio studiorum” нам цікаве в тому аспекті, як воно регламентує викладання філософії. Відповідні вказівки є передовсім у розділі “Вказівки для професора філософії” (*Regulae professoris philosophiae*)<sup>54</sup>, і меншою мірою в розділі “Вказівки для професора моральної філософії” (*Regulae professoris philosophiae moralis*) та в інших розділах. “Ratio studiorum” визначає, що філософія має читатися протягом трьох років (п. 7)<sup>55</sup>. Загалом курс філософії,

<sup>52</sup> *Constitutiones Societatis Jesu cum earum declarationibus* (Romae 1583).

<sup>53</sup> ‘Ratio studiorum atque institutio studiorum S.I. 1599’ in: *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. Nova editio penitus retracta. Edidit LADISLAUS LUCÁCS, vol. 5 (Romae, 1985) 357–454. Український переклад: *Ratio Studiorum: Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти*, перекл. Р. ПАРАНЬКА та А. МАСЛЮХА (Л., Свічадо 2008).

<sup>54</sup> ‘Ratio atque institutio studiorum S.I. 1599’ in: *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. Nova editio penitus retracta. Edidit LADISLAUS LUCÁCS, vol. 5 (Romae 1985) 397–402. Далі в посиланнях будуть вказуватися пункти цього розділу.

<sup>55</sup> Хоча “Ratio studiorum” визначало викладання філософії протягом трьох років. На практиці в більшості єзуїтських колегіумів її читали два роки. Чітко дотримувалися вимоги викладати три роки тільки в тих колегіумах, де формацію проходили самі єзуїти. Тобто, якщо серед студентів не було єзуїтів, можна було викладати два роки.

як і дисципліни гуманістичного циклу (поетика і риторика), має готувати до вивчення теології (п. 1). Викладач має триматися Аристотеля. Вимога викладати філософію за Аристотелем, а теологію за Томою Аквінським була ще в “Конституціях Товариства Ісусового”<sup>56</sup>. При цьому “Ratio studiorum” більш детально вказує, як має викладач дотримуватися Аристотеля. Він повинен триматися поглядів Аристотеля в усіх тих місцях, де позиції Стагірита не суперечать християнській вірі. Якщо трапляться місця, де думка грецького філософа іде врозріз християнству, він має прикласти зусиль, щоб їх спростувати (п. 2). Крім того, викладач має бути дуже уважним до нехристиянських коментарів Аристотеля (п. 3): зокрема до Аверроеса (п. 4) та його послідовників (п. 5) та до Александра Афродісійського (п. 5). Про Тому Аквінського загалом треба відгукуватися позитивно, але в тих місцях, де його вчення не зовсім прийнятне, не варто на цьому наголошувати (п. 6). Крім того, “Вказівки для професора філософії” чітко визначають, скільки годин на день має викладатися філософія (п. 7), як і коли мають проходити диспути (п. 17–19), як методологічно має виглядати виклад (п. 20) і який матеріал потрібно проходити протягом кожного з трьох років навчання (п. 9–11). Весь курс повинен бути структурований відповідно до книг Аристотеля: на першому курсі логіка, на другому фізика, на третьому продовження фізики і метафізика. Інструкції щодо викладання етики подаються окремим розділом (*Regulae professoris philosophiae moralis*), тому що етику як частину філософії міг читати окремий викладач і подавав її за “Нікомаховою Етикою”<sup>57</sup> Аристотеля. Як виглядає, за задумом творців “Ratio studiorum”, викладання полягало в інтерпретації тексту Аристотеля, через пояснення проблем, що з нього витікали. Але воно могло й супроводжуватися поясненням додаткових тем, що лише частково були дотичними до думки Стагірита. Це щось схоже до коментарів *per modum quaestionis*, відомих з Середньовіччя.

Таким чином, “Ratio studiorum” подає досить деталізовану програму філософських студій. Проте затверджену програму потрібно було змістовно наповнювати. Оскільки єзуїтських колегіумів було дуже багато, викладали навчальні дисципліни професори різного рівня обдарованості. Щоб забезпечити належний рівень викладання навіть у найвіддаленіших колегіумах, вирішили розробити тексти, які б викладачі могли використовувати у своїй викладацькій практиці.

Ще до завершення розробки “Ratio studiorum” деякі єзуїти взяли за написання підручників. Зовсім не дивно, що спочатку це були підручники

<sup>56</sup> *Constitutiones Societatis Jesu cum earum declarationibus* (Romae 1583): Pars 4, Cap. 14, Par. 1–3. (pag. 166–167).

<sup>57</sup> В тексті “Ratio studiorum” вказано “in decem libris *Ethnicorum* Aristotelis” (“Ratio atque institutio studiorum S.I. 1599’ 401 – *Regulae professoris philosophiae moralis*, n. 1).

з логіки. Перший такий підручник “Вступ до діалектики Аристотеля”<sup>58</sup> у 1561 році написав іспанець Франсиско де Толедо (Francisco de Toledo, 1534–1596) – перший єзуїт, удостоєний кардинальського капелюха. Толедо довгий час викладав у Collegium Romanum – у провідному навчальному закладі Товариства. Крім підручника з логіки, він написав ряд коментарів до Аристотеля, коментар до “Суми теології” Томи Аквінського і багато екзегетичних творів<sup>59</sup>.

Проте Товариство Ісусове вирішило вивести створення підручників на більш системну площину. У 1561 році, саме тоді, коли Толедо видав свій підручник, Херонімо Надаль (Jerónimo Nadal, 1507–1580), близький соратник Ігнатія Лойоли, доручив професорам Коїмбрійського університету, що в Португалії, підготувати курс, який міг би використовуватися для викладання в інших навчальних закладах<sup>60</sup>. Була організована група професорів<sup>61</sup>, яка за короткий час представила замисел курсу. Відповідно до замислу, це мав бути коментар до основних творів Аристотеля, що використовуються у викладацькому процесі. Лідером у цій групі став Педру да Фонсека (Pedro da Fonseca, 1528–1599), але організувати злагоджену роботу йому не вдалося. Через певний час він відходить від справ і займається своїми власними проєктами.

У 1564 році Фонсека видає підручник з логіки “Настанови з діалектики” (*Institutionum dialecticarum*)<sup>62</sup>. Далі він працює над коментарем до “Метафізики” Аристотеля, який вийшов друком у 1577 році<sup>63</sup>. Фонсека – дуже ретельний автор. Він уважно ставився до коментованого тексту, а також намагався врахувати у своїй роботі всі важливі коментарі до Аристотеля, доступні на той час. Своєю роботою він заслужив значний авторитет і неформальний титул “португальський Аристотель”. Можливо, через обставини ним високі стандарти Фонсеці було важко організувати роботу Коїмбрійського колективу.

<sup>58</sup> F. de TOLEDO, *Introductio in dialecticam Aristotelis* (Romae 1561).

<sup>59</sup> Екзегетична робота Толедо супроводжувалася видавничою. Він керував виправленням латинського тексту Біблії, що вийшов друком у 1592 році і відомий як *Vulgata Clementina*. Цей текст став офіційним латинським текстом Біблії для Католицької церкви і був у такому статусі аж до 1979 року, коли вийшла *Nova Vulgata*.

<sup>60</sup> Детальніше про постання *Cursus Conimbricensis* див.: А. М. MARTINS, ‘The Conimbricenses,’ in: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, ed. by M. C. RACHCO, J. MEIRINHOS (Turnhout, Brepols 2006), vol. 1 101–117, а також у книжці: С. CASALINI, *Aristotles in Coimbra. The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts*. Translated by LUANA SALVARANI. (London; New York, Routledge 2017).

<sup>61</sup> Первинно до групи належали Pedro da Fonseca, Marcos Jorge, Cipriano Suárez і Pedro Gómez.

<sup>62</sup> P. da FONSECA, *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lissaboniae [Lisboa], 1564). Обидва підручники, Толедо і Фонсека, рекомендовані “Ratio studiorum” для викладання логіки. Жодних інших підручників, які би можна було використовувати у викладанні філософії, “Ratio studiorum” не згадує.

<sup>63</sup> P. da FONSECA, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. I–IV (Romae 1577).

Робота Коїмбрійської групи суттєво поживилася у 1580-х, коли до проєкту приєднався Мануель де Гойш (Manuel de Góis, 1571–1593). З 1592 по 1606 було видано вісім книг, кожна з яких була коментарем до творів Аристотеля, і всі вони утворюють те, що пізніше стало відомим як “Cursus Conimbricensis” (Коїмбрійський курс)<sup>64</sup>. Ці курси були здебільшого авторства Гойша, але вважається, що Фонсека таки взяв участь у виданні – у ролі редактора.

Текст Коїмбрійців важко назвати підручником із філософії – це в першу чергу коментар, при чому двожанровий. Курс поєднує коментар *per modum explicationis* та коментар *per modum quaestionis*. У виданні подано невеликими фрагментами текст Аристотеля. У деяких виданнях курсу Аристотель поданий білінгвою (грецькою і латиною), в інших – тільки латиною. Складні чи особливі місця в цьому тексті позначені і прокоментовані. Коли певний фрагмент прокоментовано, автори переходять до дальшого обговорення дискусійних питань, що певним чином дотичні до попереднього тексту. Дискусійна частина написана *per modum questionis*. Застосований метод близький до середньовічних коментарів такого типу, але структурований дещо відмінно: ставиться певне питання, на яке подається відповідь з подальшим обґрунтуванням, а далі іде розгляд і спростування контраргументів. Таким чином, Коїмбрійський курс поєднує впереміжку два види традиційних середньовічних коментарів.

За змістом Коїмбрійські коментарі охоплюють усе те, що “Ratio studiorum” приписував для викладання у філософському класі, крім діалектики (logica minor) і метафізики. Оскільки Фонсека вже особисто написав підручник з діалектики і коментар до “Метафізики” Аристотеля, не було потреби дублювати ці тексти. Тож Коїмбрійський курс включає такі частини традиційного

---

<sup>64</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Conimbrae [Coimbra] 1592);

*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros De Coelo Aristotelis Stagiritae* (Lissaboniae [Lisboa] 1593);

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Metereorum Aristotelis Stagiritae* (Lissaboniae [Lisboa] 1593);

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur* (Lissaboniae [Lisboa] 1593);

*In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lissaboniae [Lisboa] 1593);

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae* (Conimbrae [Coimbra] 1597);

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae* (Conimbrae [Coimbra] 1598);

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in universam Dialecticam Aristotelis* (Conimbrae [Coimbra] 1606).

езуїтського курсу: логіку<sup>65</sup> – яку викладали на першому курсі; “Фізику”, “Про виникнення і зникнення”, “Про небо”, “Метеорологію” – які читали на другому році навчання; підбірку малих природничих творів “Parva naturalia” і “Про душу”, що викладалися на третьому році навчання. Таким чином, Коїмбрійський курс міг стати достатньою поміччю для викладачів різних езуїтських колегіумів у їхній лекційній роботі.

Коїмбрійський курс, незважаючи на свій успіх, не зняв, а мабуть, тільки підкреслив потребу написання та опублікування філософських курсів. Надалі намічається ряд тенденцій. По-перше, курси стають індивідуального авторства. Хоча Гойш найбільше приклав зусиль для створення Коїмбрійського курсу, цей продукт був результатом колективної праці. У подальшому визначні езуїтські професори створюють власні філософські курси. По-друге, ці курси стають цілісними, коли під обкладинкою “Cursus philosophicus” чи “Universa philosophia” (Загальна філософія) зібрано матеріал усього трирічного курсу філософії. По-третє, ці курси все більше і більше відходять від жанру коментаря, а поступово наближаються до жанру підручника.

На початку XVII ст. по частинах з’являється філософський курс езуїта Антоніо Рубіо (Antonio Rubio, 1548–1615). Рубіо, народжений в Іспанії, у молодому віці поїхав до Мексики, де вступив до Товариства. У Мексиці, що тоді була частиною Нової Іспанії, пробігла вся його академічна кар’єра. В Університеті Мехіко він викладав філософію протягом 6 років і теологію – 16 років. Він повертається назад до Іспанії у 1599 році для підготовки і видання своїх творів. Вийшло п’ять його філософських творів, що мали великий успіх: *Логіка* (перше видання 1603, загалом витримала 18 видань), *Фізика* (1605, 12 видань), *Про виникнення і зникнення* (1609, 7 видань), *Про душу* (1611, 8 видань), *Про небо і про світ* (1617 – посмертно, 9 видань)<sup>66</sup>. Таким

<sup>65</sup> Коїмбрійський курс логіки (*Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in universam Dialecticam Aristotelis* (Conimbriae [Coimbra] 1606)) був останній виданий авторами, і його головним автором був не Гойш, а Себастьяо де Коуту (Sebastião de Couto, 1567–1639).

<sup>66</sup> Таку статистику кількості видань подає Якоб Шмутц: Scholasticon – Rubio, Antonio (<[https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques\\_fr.php?ID=1105](https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1105)> access: 13 February 2021). Бібліографія перших видань Антоніо Рубіо:

*Logica mexicana, sive Commentarii in Universam Aristotelis Logicam* (Coloniae Agrippinae [Köln] 1605).

*Poeticarum institutionum liber variis ethnicorum christianorumque exemplo illustratus, ad usum studiosae iuventutis* (Mexici [Mexico] 1605).

*Commentarii in libros Aristotelis de Anima cum quaestionibus agitari solitis* (Compluti [Alcala] 1611).

*Commentarii in libros Aristotelis de physico auditu seu Auscultatione* (Matriti [Madrid] 1605).

*Commentarii in libros Aristotelis de coelo et mundo* (Matriti [Madrid] 1615).

*Commentarii in libros Aristotelis de ortu et interitu rerum naturalium, seu de generatione et corruptione* (Matriti [Madrid] 1609).



чином, курс Рубіо структурно містить майже все те, що й курс Коїмбрійців<sup>67</sup>. При цьому ідеться про роботу одного автора, а не колективу. Проте жанрово курс Рубіо відрізняється – в ньому немає пояснювального коментаря (*per modum explicationis*). Він містить чіткий перелік питань, які він розв’язує методом диспуту (*per modum questionis*). До того ж кількість питань, які обговорює Рубіо, більша, ніж у Коїмбрійців.

Наступний єзуїтський автор, що писав у жанрі *cursus philosophicus*, був Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641). Він у 1615 році видав в одній книзі цілісний філософський курс з назвою “Диспутації від сумул до метафізики”<sup>68</sup>, що однозначно вказувала на його цілісність. У пізніших виданнях – їх вийшло більше десяти – назва була змінена на не менш промовисту “Загальна філософія”<sup>69</sup>. Тут, так само як у Рубіо, виділяється чіткий список питань, які розв’язуються з відповідною аргументацією і зі спростуванням закидів супротивників. Тож з Уртадо де Мендосою чітко утверджується жанр *cursus philosophicus*, так як він буде функціонувати протягом більше ста наступних років. Педро Уртадо де Мендоса, що викладав більше тридцяти років у Саламанці і мав багато відомих учнів: Хуан Мартінес де Ріпальда, Річард Лінч, Антоніо Перес і насамперед Родріго де Арріяга – здійснив значний вплив на подальшу схоластичну філософію.

Учень Уртадо де Мендоси Родріго де Арріяга (Rodrigo de Arriaga, 1592–1667) народився в Іспанії, у 14 років вступив до Товариства і, як уже зазначалося, вчився у Саламанці. У 1625 році його відправляють до Праги для підсилення становища Католицької церкви на Чеських землях. Діяльність Арріяги у Празі була дуже успішною, що виразилося у вислові: “Pragam videre, Arriagam audire” (Побачити Прагу, послухати Арріягу). Його академічна кар’єра була увінчана дванадцятилітнім перебуванням на посаді канцлера Карлового університету. Філософський курс Арріяги виходить у 1639 році з назвою, яка, ймовірно, дала назву для цілого жанру – “Cursus philosophicus”<sup>70</sup>. Курс був успішний і витримав десяток видань у різних містах Європи. Крім філософського курсу, Арріяга є автором восьмитомного теологічного курсу<sup>71</sup>. Вважається, що філософський курс Арріяги є багато в чому оригінальний, але основна заслуга цього філософа – розповсюдження ідей іспанської схоластики на Центрально-Східну Європу<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> У ньому відсутні Етика, Parva naturalia і Метеорологія.

<sup>68</sup> P. HURTANDO DE MENDOZA, *Disputationes a summulis ad metaphysicam* (Vallisoleti [Valladolid] 1615).

<sup>69</sup> P. HURTANDO DE MENDOZA, *Universa philosophia* (Lugduni [Lyon] 1624).

<sup>70</sup> R. de ARRIAGA, *Cursus philosophicus* (Antverpiae [Antwerpen] 1632).

<sup>71</sup> R. de ARRIAGA, *Disputationes theologicae*, 8 vol. (Antverpiae [Antwerpen] 1643–1655).

<sup>72</sup> З-поміж курсів відомих єзуїтів твір Арріяга, як виглядає, був найближчий до курсів могилянських професорів XVII–XVIII ст.

У середині XVII ст. єзуїтські філософські курси починають виникати, як гриби після дощу: **1640** – Франциско де Овієдо (Francisco de Oviedo, 1602–1651)<sup>73</sup>; **1642** – Бальтасар Теллес (Baltasar Telles, 1596–1675)<sup>74</sup>; **1649** – Томас Комтон Карлтон (Thomas Compton Carleton, 1591–1666)<sup>75</sup>; **1651** – Франсиску Суареш (Francisco Soares, 1605–1659)<sup>76</sup>; **1654** – Ричард Линч (Richard Lynch, 1610–1676)<sup>77</sup>; **1658** – Сильвестро Мауро (Silvestro Mauro, 1619–1687); **1659** – Себастьян Іскердо (Sebastián Izquierdo, 1601–1681)<sup>78</sup>. Ця тенденція, правда, з меншою інтенсивністю, продовжується на наступні десятиліття: **1666** – Антоніо Бернадро де Кірос (Antonio Bernardo de Quiros, 1613–1668)<sup>79</sup>; **1671** (посмертно) – Жорж де Род (Georges de Rhodes, 1597–1661)<sup>80</sup>; **1681** – Андре Семері (André Sémeri, 1630–1717)<sup>81</sup>.

Ці курси починають збільшуватися за обсягом завдяки включенню більшої кількості питань і детальнішому обговоренню. Коли курси Уртадо де Мендоси і Родріго Арріяги переважно одностомні (залежно від видання), то курси Овієдо, Теллеса – двотомні, Линча і Семері – тритомні, Суареша – чотиритомний. При цьому ідеться найчастіше про великоформатні (*in folio*) видання.

Збільшується також географія авторів. Коли перші філософи, що працювали в жанрі *cursus philosophicus*, були іспанцями, то далі маємо представників інших націй: Мауро – італієць, Телес і Суареш – португальці, Род і Семері – французи, Комптон Карлтон і Линч – англійці.

Єзуїтські філософи не утворили єдиної школи в сенсі одного філософського вчення. Коли в “Конституціях” було визначено, щоб теологію читати за св. Томою Аквінським, а філософію – за Аристотелем, то так приблизно було реалізовано на практиці. Загальні рамки аристотелівської філософії об’єднували різних єзуїтських авторів, але їх розділяли деталі в її інтерпретації. Суарес,

<sup>73</sup> F. de OVIEDO, *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus*, 2 vol. (Lugduni [Lyon] 1640).

<sup>74</sup> B. TELLES, *Summa Universae Philosophiae cum quaestionibus theologicis, quae hodie inter philosophos agitantur*, 2 vol. (Lisaboninae [Lisboa] 1642).

<sup>75</sup> T. COMPTON CARLTON, *Philosophia universa* (Antverpiae [Antwerpen] 1649).

<sup>76</sup> F. SOARES, *Cursus Philosophicus in quatuor tomos distributus. Primus comprehendit Logicam. Secundus Physicam, Caelos, Meteora, et Libros de Parvis Naturalibus. Tertius Generationem, et Animam. Quartus amplectitur Metaphysicam*, 4 vol. (Conimbriae [Coimbra] 1651).

<sup>77</sup> R. LYNCH, *Universa philosophia scholastica*, 3 vol. (Lugduni [Lyon] 1654).

<sup>78</sup> S. IZQUIERDO, *Pharus scientiarum, ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitus acquisibilem pertinet, ubertim juxta, atque succincte pertractatur*. 2 t. in 1 vol. (Lugduni [Lyon] 1659).

<sup>79</sup> A. B. de QUIROS, *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer* (Lugduni [Lyon] 1666).

<sup>80</sup> G. de RHODES, *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem, libris quatuor digesta et disputata, pharus ad theologiam scholasticam* (Lugduni [Lyon] 1671).

<sup>81</sup> A. SÉMERI, *Triennium philosophicum*, 3 vol. (Bononiae [Bologna] 1681).

безумовно, найбільший і найславніший філософ серед єзуїтів, не посів того місця, яке займав, скажімо, Тома Аквінський для домініканців. Єзуїтські автори філософських курсів часто з ним не погоджувалися. Коли Уртадо де Мендоса ще більше загострював номіналістичні тенденції Суареса, і в цьому його підтримували Арріяга і Овієдо, то Комптон Карлтон та Суареш завзято боролися проти номіналізму. При цьому і всередині “номіналістичного табору” були серйозні розходження між Уртадо де Мендосою, Арріягою і Овієдо.

Ще більше різноманіття філософських позицій можна помітити, якщо взяти до уваги представників інших орденів. Жанр *cursus philosophicus* активно підходили представники різних орденів і філософських течій. Ще в 1620-х професори Університету в Алькалі (Alcalá de Henares), більш відомому під латинською назвою Комплютум (Complutum)<sup>82</sup>, створили Комплютенський курс (Cursus Complutensis). Автори курсу – ченці Ордену кармелітів босих. Традиційно представники цього ордену належали до томістичної школи, і Комплютенський курс був задуманий як томістична відповідь Коїмбрійцям. Курс вийшов у чотирьох частинах: логіка, фізика, анімастика (про душу) і метафізика<sup>83</sup>.

З Університетом Алькалі пов’язана діяльність чи не найважливішого філософа-томіста XVII ст. Жуана Пуансо (João Poinsot, 1589–1644), що часто відомий під своїм чернечим ім’ям Йоан від св. Томи (Joannes a S. Thoma). Народжений у Португалії від шляхетних батьків – батько бургунського походження, мати – португалка. Йоан від св. Томи належав до Ордену проповідників і викладав у домініканському колегіумі Алькалі. Пуансо прославився своїм двома курсами – філософським (виходив частинами з 1631 року) і теологічним (з 1637), що були орієнтирами для інших томістів. Вважається, що філософський курс Пуансо має значну оригінальність, особливо вчення про знаки (семіотика)<sup>84</sup>. Йоан від св. Томи завершив свою кар’єру як сповідник іспанського короля Филипа IV.

<sup>82</sup> Зараз Комплютенський університет (Universidad Complutense de Madrid) – це провідний університет Мадрида. Його перенесли до столиці на початку XIX ст.

<sup>83</sup> *Artium Cursus sive Disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem iuxta miram angelici doctoris D. Thomae doctrinam et scholam* (Compluti [Alcala] 1624).

*Disputationes in Aristotelis philosophiam naturalem iuxta miram angelici doctoris D. Thomae doctrinam et eius scholam* (Madruti [Madrid] 1627).

*Disputationes in tres libros Aristotelis de anima iuxta miram Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam et eius scholam* (Lugduni [Lyon] 1637).

[Blasius a Conceptione], *Metaphysica in tres libros divisa, in quibus metaphysicae quae ad integritatem Philosophiae Carmelit. Excalceatorum Complutens. Cursus desiderabantur Quaestiones disputantur, iuxta eximiam Angelici Doctoris D. Thomae et scholae eius doctrinam* (Lugduni [Lyon] 1640).

<sup>84</sup> Дуже високо оцінював вчення про знаки Йоана від св. Томи американський семіотик Джон Ділі. Див.: J. DEELY, *Descartes and Poinsot: The Crossroads of Signs and Ideas* (Scranton 2008); J. DEELY, *Augustine and Poinsot: The Semiotic Development* (Scranton 2009).

Серед учнів Жана Пуансо варто виділити непересічну постать Хуана Карамуеля Лобковіца (Juan Carameuel y Lobkowitz, 1606–1682). Він народився в Мадриді в шляхетній сім'ї – батько іспанець, а мати з давнього чеського (богемського) роду Лобковиців. Хуан з раннього віку проявляв особливі здібності – розв'язував серйозні математичні задачі і складав астрономічні таблиці, які вийшли друком, коли йому було десять років. У підлітковому віці захопився східними мовами, зокрема китайською і арабською.

Хуан Карамуель Лобковіц здобув освіту в Алькалі, де вчився, як уже зазначалося, у Йоана від св. Томи, а також у Хуана Мартінеса де Прадо та Педро де Лорки. В 1625 році вступає до Ордену Цистерцитів. Викладає у Алькалі, Паласуелосі та Саламанці. Далі його біографія вражає своєю строкатістю. Він від'їжджає до Португалії, де займається вдосконаленням вимірювальних інструментів. З 1632 Карамуель у Бельгії, де представляє політичні інтереси Іспанської корони. У Левені, крім теологічної діяльності займається вдосконаленням фортифікаційних споруд. Тут він втягується у дебати щодо Божої благодаті і людських заслуг, спровокованої Баюсом (Michel de Bay)<sup>85</sup>. Карамуель доводить, що Бог надає людині благодать синхронно з її добрим вчинком. Пробує свої сили в моральній теології і палко доводить теорію пробабілізму<sup>86</sup>, за що пізніше став одним з основних об'єктів критики Блезя Паскаля у “Записках провінціалу”.

За свого життя Хуан Карамуель Лобковіц займав різні адміністративні посади. Був абатом у різних цистерцинських обителях по всій Європі: Шотландія, Німеччина, Чехія. Завершив кар'єру єпископом у Італії – спочатку Кампанії біля Неаполя (1656), потім у Віджевано в Ломбардії (1673).

Карамуель написав більше двохсот творів з різних галузей знання: граматики, поезики, риторика, математика, астрономія, архітектура, фізика, політика, канонічне право, логіка, метафізика, теологія і аскетика.

<sup>85</sup> Див. підрозділ “Моліна і питання свободи волі”.

<sup>86</sup> Пробабілізм – це морально-теологічна теорія, яка визначає, як має людина чинити при докорах сумління. Якщо перед людиною є два варіанти можливих дій, вона має право вибрати будь-який з них, якщо він достатньо ймовірний (probable – лат. ймовірний). Наприклад, цей варіант схвалювали деякі визначні теологи, дарма що більшість теологів підтримувала інший варіант. Теорія пробабілізму дає більшу свободу дій, і її підтримувало багато моральних теологів Раннього модерну. Теорію чітко сформулював домініканець Бартоломе да Медіна (Bartolomé de Medina, 1528–1580). До прихильників пробабілізму належали Франциско де Толедо, Грегоріо де Валенція, Домінго Баньєз, Габріель Васкес, Франциско Суарес. У деяких моралістів наголос на свободі одержав ще сильнішого вираження, і вони доводили, що людина має право робити вчинок, якщо є хоч якась імовірність, що він буде правильним. Ця теорія здобула назву лаксизм (laxus – лат. вільний, просторий). Крім Карамуеля Лобковіца, до лаксистів залічують єзуїта Томаса Санчеса (Tomás Sánchez, 1550–1610) і театинця Антоніно Діану (Antonino Diana, 1585–1663). Теорії пробабілізму і лаксизму гостро критикували прибічники строгої моральності, зокрема Блез Паскаль.

Найбільш цікавий твір з філософії “Реальна і раціональна філософія” (*Realis et rationalis philosophia*, 1642). Твір вирізняється свободою думки і виходить за межі тодішніх філософських шкіл (томізм, скотизм, номіналізм). Карамуель часто використовує нестандартні методи: у теології використовує математичні теорії; у логіці розвиває металогічний підхід, де логічно-аналітичний аналіз домінує над онтологією; у метафізиці розумові суцці (*entia rationis*) зводять до мовних суццях (*entia linguae*), вважаючи, що вони є суто мовними утвореннями без реального значення.

Хоча Хуана Карамуеля Лобковіца важко віднести до однієї з традиційних шкіл схоластичної філософії та теології, він був вихованцем томістичної школи. Проте у XVI–XVII ст. активно розвивається й інша школа, яка віками себе протиставляла томізму, – скотизм. Мабуть, ключовою фігурою у XVII ст. можна вважати італійця Барталомео Мاستрі да Мелдола (*Bartolomeo Mastri da Meldola*, 1602–1673), якого називають “князь скотистів” (*princeps scotistrum*). Мастрі народився у місті Мелдола, що на півночі Італії, звідси друга частина його прізвища. Мастрі належав до конвентуальної гілки францискан. Він займав різні адміністративні посади в ордені: був провінціалом Болоньї, генеральним вікарієм ордену у справах Італії, навіть претендував на посаду очільника ордену – генерала. Філософський курс Мастрі виходив частинами в 1637–43 рр. Перше видання повного курсу відбулося вже після смерті Мастрі в 1678 році. Тоді курс вийшов у трьох томах. Наступні видання, наприклад, венеціанське видання 1727 року було п’ятитомним, за рахунок зміни обсягу томів. Ще зі студентських років Мастрі подружився зі сицилійцем Бонавентурою Беллутто (*Bonaventura Belluto*, 1600–1676). Він був співавтором філософського курсу, проте спільного авторства тільки остання частина курсу – метафізика. Весь інший текст писав сам Мастрі.

Філософський курс Мастрі і Беллутто мав велику славу і його, безумовно, можна вважати курсом номер один для францискан-конвентуальців. Однак не варто гадати, що він особливо оригінальний – автори хотіли бути максимально відданими думці Дунса Скота. Проте, зрозуміло, часто скотистичні ідеї в їхньому представленні були модернізовані. Що характерно для Мастрі – це величезна історико-філософська ерудиція. Він прекрасно знав скотистичну традицію від Середньовіччя до своєї сучасності та намагався її узагальнити. Мастрі мав запальну натуру і дуже гостро критикував своїх супротивників. Часто йшлося про правильне чи неправильне розуміння думки Дунса Скота.

Однією з мішеней критики Мастрі був ірландський філософ Джон Панч (*John Punch*, 1599/1603–1661), більш відомий під латинізованим прізвищем Понціус (*Pontius*). Панч належав до Ордену францискан-обсервантів. Вчився у Кельні (*Köln*) та Левені (*Leuven*), де на нього звернув увагу його земляк Лук Ведінг (*Luke Wadding*, 1588–1657). Ведінг забрав його до Рима, де Панч став



одним з перших студентів колегіуму св. Ісидори. Після закінчення навчання викладав у цьому колегіумі філософію й теологію. Його також залучили до підготовки публікації зібрання творів Йоана Дунса Скота – відомого як видання Ведінга. У цьому проєкті Панч виконав чи не найбільше роботи. Слід зауважити, що видання Ведінга було зроблене відповідно до дуже високих видавничих стандартів. Звичайно, це ще на критичне видання за сучасними нормами, але багато новаторських прийомів, які тут були застосовані, пізніше було засвоєно у стандартизації критичного видання текстів. З 1630 по 1648 рр. Джон Панч був ректором Ірландського колегіуму в Римі. У 1648 році переїжджає до Франції, де залишається до кінця життя, більшість часу провівши в монастирі у Парижі.

Його філософський курс вийшов друком у 1642 році. Панч залишається вірним духу філософії Дунса Скота, але у багатьох місцях проявляє незалежність думки. Деколи він відходить від позиції Дунса Скота і наближається до позиції єзуїтів. Після першого видання курсу, на нього гостро напав Мастрі і звинуватив у ренегатстві – зраді скотистичної традиції. Панч відповів на цю критику, і наступні видання доповнив “Апологетичним додатком” (*Appendix apologetica*), де захищає свою позицію від нападів Мастрі.

Відмінність між Панчем і Мастрі стосувалася великої кількості питань: надприродна підтримка нетілесних акцидентів у тілесних субстанціях; позаприродне помноження одного акцидента в різних субстанціях; зв’язок між надприродними формами і матерією; кількість категорій і їхнє застосування до Бога; неповне буття (*esse diminutum*). Панч вважає, що існують “можливі сутності”, чий онтологічний статус поза Божим мисленням.

Панч сильно впливав на наступні генерації філософів і теологів з ордену францискан-обсервантів. Що цікаво, Панча високо оцінював Хуан Карамуель Лобковіц.

Крім Мастрі і Панча в скотистичній традиції працювало багато цікавих філософів і теологів. Варто згадати двох французів, одного конвентуальця Бонавентуру Колумбі (*Bonaventura Columbi*, XVII ст.), автора відомого філософського курсу<sup>87</sup>, написаного під впливом Мастрі; та обсерванта Клода Фрасена (*Claude Frassen*, 1620–1711), автора багатотомних філософського і теологічного курсів<sup>88</sup>. Крім того, заслуговує на увагу постать обсерванта Барнарда Санінга (*Bernhard Sanning*, 1637–1704), що жив і викладав у Празі,

---

<sup>87</sup> B. COLUMBI, *Novus cursus philosophicus scotistarum complectens universam philosophiam, rationalem, naturalem, moralem & transnaturalem: industrie peractus, ingeniose elaboratus, atque a subtilium Schola apprime exoptatus* (Lugduni [Lyon] 1669).

<sup>88</sup> C. FRASSEN, *Philosophia academica, quam ex selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti rationibus ac sententiis* (Parisiis [Paris] 1657).

C. FRASSEN, *Scotus academicus, seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata*, 4 vol. (Parisiis [Paris] 1672–77).

поширюючи тут ідеї ранньомодерної схоластики у скотистичному варіанті. Він також відомий своїми двома курсами – філософським і теологічним<sup>89</sup>.

Розвиток і ширення курсів філософії не оминув і інших країн Центрально-Східної Європи. Річ Посполита, де єзуїти розвинули велику мережу своїх колегіумів, також мала низку важливих курсів. Ще на початку XVII ст. вільнюський єзуїт Мартін Сміглецький видав курс логіки – першої частини філософського курсу. Книжка витримала чотири видання на Заході (Інгольштадт 1618 та Оксфорд 1634, 1638, 1658). У 1666 році Ян Моравський (Jan Morawski, 1633–1700) видав свій курс метафізики – останньої частини філософського курсу. Томаш Млодзяновський (Tomasz Młodzianowski, 1622–1686) – знаменитий єзуїтський проповідник – опублікував повний філософський курс у 1682 році. Ідеться про п'ятитомний філософсько-теологічний курс, де перший том – це звичний філософський курс у повному обсязі, а чотири наступних – теологічний курс. Крім того, було кілька випадків, коли викладачі видавали свої дидактичні напрацювання у короткому конспективному вигляді: Адам Квірин Краснодембський (Adam Kwiryn Krasnodębski, 1628–1702)<sup>90</sup>, Войцех Тильковський (Wojciech Tytkowski, 1625–1695)<sup>91</sup> та Казекеж Островський (Kaziemierz Ostrowski, 1669–1732)<sup>92</sup>. До того ж варто узяти до уваги велику кількість рукописних філософських курсів, переписаних вручну, що ходили від колегіуму до колегіуму і впливали на даліше викладання філософії.

Загалом у XVII ст. жанр *cursus philosophicus* активно розвивається в усіх філософських традиціях і по всій території Європи. Визначні професори філософії мали за мету опублікувати свій курс і тим самим зробити свої переконання і напрацювання відомим ширшому загалу. Як зазначає відомий сучасний історик філософії Ентоні Кені, розвиток жанрів *cursus philosophicus* і *cursus theologicus* сприяв тому, що ці дві дисципліни почали чіткіше розрізнятися<sup>93</sup>, коли для середньовічної схоластики завжди було відкритим питання, де закінчується філософія і починається теологія. І часто найбільш істотні філософські ідеї середньовічних схоластів викладені у ескліцитно

---

<sup>89</sup> B. SANNIG, *Philosophia Scotistarum, seu Cursus philosophicus completus ad mentem Joannis Duns Scoti*, 3 vol. (Pragae [Praha] 1684–1685).

B. SANNIG, *Schola theologica scotistarum, seu cursus theologicus completus, ad mentem Doctoris Subtilis Johannis Duns Scoti, in quatuor tomos distributus*, 4. vol. (Pragae [Praha] 1676–81).

<sup>90</sup> A. Q. KRASNODEŃSKI, *Philosophia Aristotelica* (Varsaviae [Warszawa] 1678).

<sup>91</sup> W. TYLKOWSKI, *Philosophia curiosa seu Quaestiones et conclusiones curiosae: ex universa Aristotelis philosophia ad genium et ingenium huius saeculi formatae et propositae* (Monasterium Oliviensis [Oliwia] 1669).

<sup>92</sup> C. OSTROWSKI, *Singulares universae rationalis scintiae controversiae...* (Sandomira [Sandomierz] 1722).

<sup>93</sup> A. KENNY, 'The Rise of Modern Philosophy', *New History of Western Philosophy*, v. 3 (Oxford, OUP 2006) 18.

теологічних творах, як-от “Сума теології” Томи Аквінського. То у XVII ст. ці дисципліни розрізнилися інституційно: є чіткий перелік питань, які обговорюються у філософському курсі, і не менш чіткий перелік, який належить до компетенції теологічного курсу.

*Cursus philosophicus* має багато подібності з сучасним жанром підручника з філософії. Деякі дослідники його таки відносять до цього жанру, наприклад Чарльз Шміт. На його думку, жанр підручників з філософії розвивався з XIII ст., починаючи з “*Summulae logicales*” Петра Іспанського, і у своєму розвитку мав багато різновидів. *Cursus philosophicus* – це був один з різновидів цього досить широкого жанру. Однак є деякі суттєві відмінності між жанром *cursus philosophicus* і підручником філософії у сучасному розумінні. На ці відмінності цілком резонно вказує російська дослідниця Галіна Вдовіна. Коли завдання автора сучасного підручника з філософії подати студенту вже загальноновизнану інформацію<sup>94</sup>, то автор курсу філософії XVII ст. дуже часто входить у дискусійні поля і намагається довести свою точку зору, що відмінна від позиції його колег. Тобто поза тим, що *cursus philosophicus* має відносно чітку матрицю розглядуваних *питань*, він не має визначеної матриці *відповідей*. Автор вільний, як вибрати один із багатьох вже існуючих варіантів розв’язання певного філософського питання, так і запропонувати своє власне бачення.

## 8. Схоластика в Києво-Могилянській академії

На українських землях, що на початку XVII ст. майже повністю входили до складу Речі Посполитої, відбуваються процеси дуже схожі до тих, що були в інших католицьких країнах Європи. Мережа єзуїтських колегіумів активно розвивається до середини XVII ст. Тут діяло 13 колегіумів – одна третина від загальнопольської кількості<sup>95</sup>. Оскільки єзуїти подавали досить якісну освіту, багато православних шляхтичів віддавали туди своїх дітей, що часто призводило до покатоличення. Щоб зупинити цей процес, київський православний Митрополит Петро Могила вирішує створити колегіум, який би за своїм освітнім рівнем не поступався єзуїтським. Найпростішим варіантом створення такого навчального закладу було скопіювання єзуїтських викладацьких і виховних практик. Полегшувало це завдання те, що велика кількість викладачів колегіуму Петра Могили були випускниками єзуїтських навчаль-

<sup>94</sup> “[Они являются] выжимкой готового отстоявшегося знания, по определению вторичной и усредненной”: Г. В. Вдовина, *Язык неочевидного: Учение о знаках в схоластике XVII в.* (Москва, Ин-тут философии, теологии и истории св. Фомы 2009) 10.

<sup>95</sup> На 1648 рік, коли почалося повстання Богдана Хмельницького, на наших теренах були такі колегії: Ярославська (заснована у 1575 р.), Львівська (1606 р.), Луцька (1609 р.), Кам’янець-Подільська (1610 р.), Перемишльська (1628 р.), Острозька (1626 р.), Вінницька (1630 р.), Барська (1636 р.), Овруцька (в Ксаверові) (1647 р.), Фастівська, Переяславська, Новгород-Сіверська, Київська (переселена з Фастова в 1647 р.).

них закладів. Нічого дивного, що й філософія, яка викладалася в Києво-Могилянському колегіумі, згодом академії, була дуже схожою до тієї, що викладалася в єзуїтських колегіумах Польщі та інших навчальних закладах Європи того часу.

Про могилянську філософію XVII – першої половини XVIII ст. маємо непогане уявлення завдяки великій кількості збережених рукописів – до нас дійшло близько сотні рукописів, що утворюють, повністю чи частково, тридцять філософських курсів. Безперечно, курси різних професорів і різних періодів відрізняються між собою. Проте між ними є дуже багато спільного. В першу чергу всі вони є виявами жанру *cursum philosophicus*.

Могилянські професори філософії подають у дуже чіткій структурі майже стандартний перелік питань. Звичайно, між різними курсами є відмінності у структуруванні. Все ж прослідковується чітка загальна структура, і від неї можуть бути певні відхилення – в одних професорів більші, в інших менші.

Розглядаючи кожне з питань, професор дотримується строго методу *per modum quaestionis*, відомого ще з Середньовіччя. Проте, зрозуміло, в могилянських професорів цей метод представлений не в такій формі, як у Томи Аквінського, а абсолютно тотожний тому, що в ранньомодерних схоластів. Поставивши питання, могилянський професор майже зразу дає відповідь на нього (теза), потім пропонує розлоге обґрунтування, а далі вже розглядає контраргументи.

Теза є дуже важливою частиною тексту філософського курсу. З тез ми точно знаємо, якої позиції дотримувався могилянський викладач. Дуже часто, для того, щоб підсилити свою позицію, професор робить посилання і наводить, хто з авторитетних філософів і теологів підтримував його думку, а хто дотримувався протилежної. Вивчаючи ці переліки імен, ми бачимо, як Аристотеля, так і відомих середньовічних схоластів, як Тома Аквінський чи Йоан Дунс Скот. Але здебільшого в них домінують ранньомодерні схоласти, як-от Кастан, Суарес, Уртадо де Мендоса, Арріяга, Комптон Карлтон, Мастрі, Панч. У могилянських курсах можна побачити й посилання на східних Святих Отців, наприклад, на св. Климента Александрійського, Василя Великого, Йоана Златоустого. Але такі покликання трапляються рідко. Здебільшого характер питань, які розв'язують могилянці, і відповіді на ці питання диктувалися ранньомодерною схоластикою.

Що цікаво, в різних питаннях могилянський професор міг підтримувати одних філософів, а в інших – інших. Не було сліпого слідування конкретному філософу. Атмосфера дискусій з можливістю приймати ту чи ту позицію з обов'язковою потребою довести свою думку за допомогою силогістичної аргументації, панувала як у європейській схоластичній філософії, так і в Києво-Могилянській академії.

## Висновки

Сьогодні ранньомодерна схоластика (або друга схоластика, або схоластика епохи Бароко)<sup>96</sup> поступово починає займати цілком пристойне місце в історії філософії. Сучасні професійні історики філософії далекі від однозначно негативного ставлення до схоластики, характерного для XIX і початку XX ст. Вивчення цієї сфери вийшло за межі тісних закутків вузькоконфесійних досліджень. Кожного року різними мовами виходить близько десятка книжок і кілька десятків статей присвячених дослідженню ранньомодерної схоластики. Є достатньо дослідницьких майданчиків, присвячених схоластиці епохи раннього модерну. Тут варто назвати журнал “*Studia Neoaristotelica*” (Прага–Чеське Будейовіце) присвячений майже виключно ранньомодерній схоластиці та журнал “*Vivarium*” (Лейден), де виходить багато статей з цієї тематики.

Активному розмаху досліджень сприяє оцифрування джерел – майже всі важливі тексти з філософії і теології XVI–XVIII ст. легко можна знайти в Інтернеті. Створені бази даних, які допомагають пошуку цих джерел<sup>97</sup>. Важливу допомогу подає сайт “*Scholasticon*” за редакцією Якоба Шмутца (Jacob Schmutz)<sup>98</sup>, де підібрана коротка біо-бібліографічна інформація про тисячі схоластичних філософів і теологів, що жили з 1500 по 1800 роки. Варто згадати онлайн-енциклопедію “*Conimbricenses*”, присвячену як Коїмбрійському курсу, так і філософам, що працювали в Коїмбрійському університеті.

<sup>96</sup> Немає однастайності між дослідниками щодо назви цієї епохи. Найбільш поширена назва “друга схоластика” веде своє коріння від загальної праці Карла Джакона “*La seconda scolastica*” (Друга схоластика), що вийшла друком у 1944 році: C. GIACON, *La seconda scolastica* (Milano, Fratelli Boccia 1944) vol. 1–3. Джакон був неотомістом і ділив історію томізму на три частини. Перша – це філософія самого Томи Аквінського і його середньовічних послідовників. Третя – це відроджений томізм після 1879 року (Папа Лев XIII, енцикліка “*Aeterni Patris*”). А друга, проміжна, форма – це томізм XVI–XVIII ст. Така періодизація має свої недоліки.

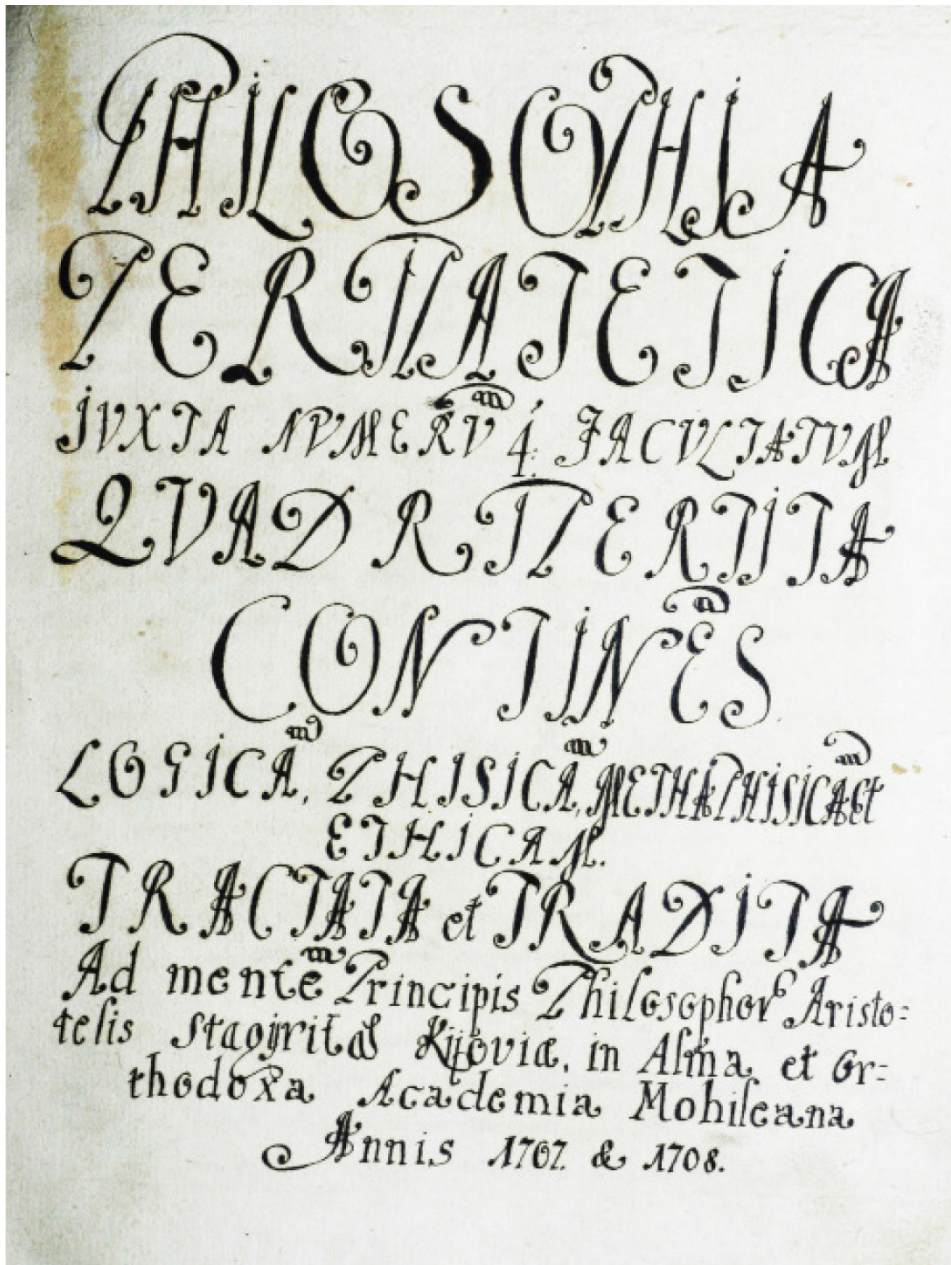
Термін “барокова схоластика” або “схоластика епохи Бароко” (Barockscholastik) досить поширений у німецькомовній літературі. Однак вадою цього терміна є його погана відповідність до протестантської схоластики, оскільки бароко не мало значного поширення у протестантських країнах.

Останнім часом я надаю перевагу терміну “ранньомодерна схоластика”. Він зручний тим, що не несе додаткових конотацій, крім назви епохи – Ранній Модерн.

<sup>97</sup> Тут варто ще раз згадати наведені на початку розділу: “*Post-Reformation Digital Library*” (< <http://www.prdl.org/authors.php>> access: 13 February 2021) і “*An analytic bibliography of on-line neo-Latin texts*” (<<http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/>> access: 13 February 2021).

<sup>98</sup> J. SCHMUTZ, *Scholasticon* (<<https://scholasticon.msh-lse.fr>> access: 13 February 2021).





Титульна сторінка філософського курсу 1707–1709 навч. рр.  
 Теофана Прокоповича (1681–1736)

Незважаючи на бурхливий розвиток досліджень, тема ранньомодерної схоластики далеко не вичерпана. На жаль, досі немає доброго дослідження, яке б окреслило найзагальніші особливості ранньомодерної схоластики<sup>99</sup>.

Так само є великі зміни й на українських теренах. Нам, на відміну від дослідників 1960–1990-х рр., немає жодної потреби заперечувати схоластичність моголянських філософських курсів<sup>100</sup>. Ці курси є породженням ранньомодерної схоластики, і, тільки беручи до уваги цей контекст, ми можемо їх адекватно зрозуміти й оцінити.

---

<sup>99</sup> Єдине загальне дослідження другої схоластики – це вже згадана тритомна робота Карло Джакона, що вийшла в 1940-х рр., вже давно застаріла.

<sup>100</sup> Радянські дослідники другої схоластики були в дуже складних ідеологічних умовах. Схоластична філософія була табуована в СРСР. Тому доводилося за всяку ціну підшукати аргументи, що філософія в Києво-Моголянській академії була чимось іншим, а не схоластикою. Див.: М. Симчич, “Від Вишенського до Сквороди”: радянські дослідження української філософії XVI–XVIII ст. (2013) 1 *Філософська думка* 71–80.