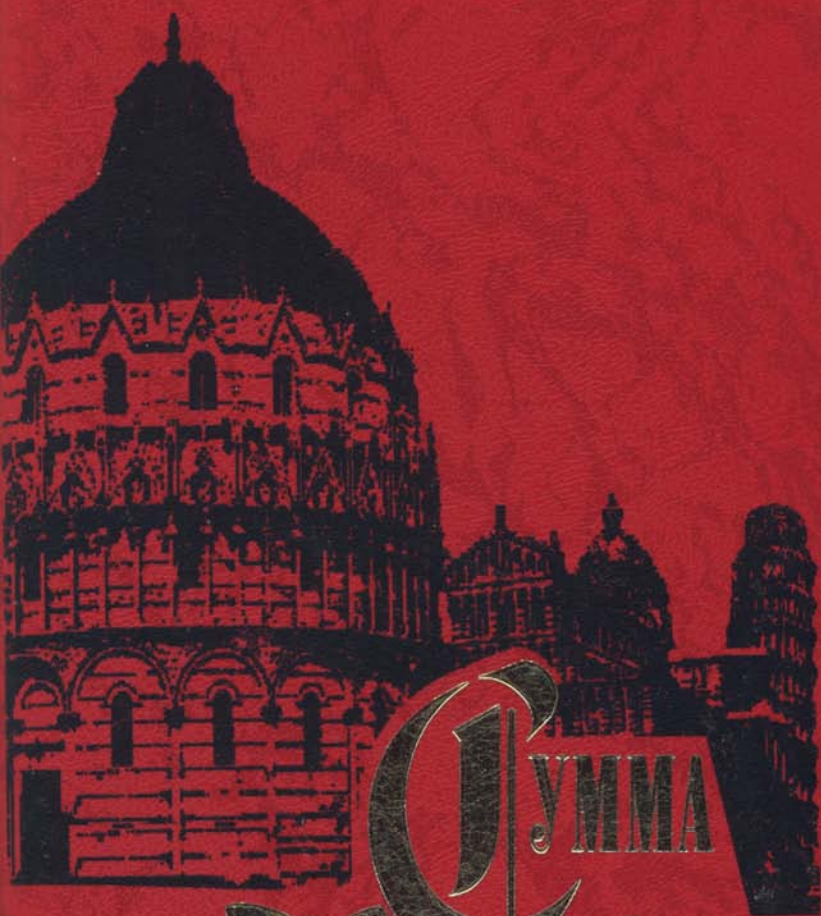


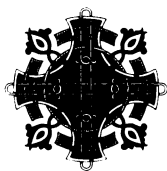
Фома Аквинский



Сумма
Теологии

Фома Аквинский

Сумма Теологии



Часть II-I
Вопросы 49–89

Киев
Ника-Центр
2008

УДК 1(092)
ББК 86.3
Ф76

Перевод, редакция и примечания *С. И. Еремеева*

Это том посвящен исследованию навыков. В него вошли три трактата:

Трактат о навыках в целом (вопросы 49–54), в котором исследуются: субстанция навыков, их субъект, причина их возникновения, возрастания и разрушения, а также их отличие друг от друга.

Трактат о добрых навыках, т. е. добродетелях (вопросы 55–70), в котором исследуются: сущность добродетели, ее субъект, классификация добродетели, причина добродетели и некоторые свойства добродетели.

Трактат о дурных навыках, т.е. пороках и грехах (вопросы 71–89), в котором исследуются: порок и грех как таковые, их различие, их сравнение друг с другом, субъект греха, причина греха и следствие греха.

На русский язык переведено впервые.

**Издание осуществлено при участии фирмы «Эльга»
тел./факс (044) 483-83-13, 489-55-10;
www.elga.kiev.ua; e-mail: info@elga.kiev.ua**

ISBN 978-966-521-475-5
(Сумма теологии)
ISBN 978-966-521-476-2

© Перевод, редакция, примечания.
С.И.Еремеев, 2008
© Оригинал-макет. Издательство "Ника-
Центр", 2008

ТРАКТАТ О НАВЫКАХ В ЦЕЛОМ



Вопрос 49



О НАВЫКАХ В ЦЕЛОМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИХ СУБСТАНЦИИ

После рассмотрения человеческих действий и страстей мы переходим к исследованию начал человеческих действий, во-первых, внутренних начал и, во-вторых, внешних начал. Внутренним началом является сила и навык, но так как мы уже рассуждали о силах в первой части (77 и далее), то нам остается исследовать [навыки; вначале мы рассмотрим] их в целом; затем мы рассмотрим добродетели и пороки и тому подобное, относящееся к навыкам, которые являются началами человеческих действий.

Что касается навыков в целом, то здесь нам предстоит исследовать, во-первых, субстанцию навыков; во-вторых, их субъект; в-третьих, причину их возникновения, возрастания и разрушения; в-четвертых, их отличие друг от друга.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли навык качеством; 2) является ли он отдельным видом качества; 3) подразумевает ли навык упорядоченность к акту; 4) о необходимости навыка. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАВЫК КАЧЕСТВОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не является качеством. Ведь сказал же Августин, что слово «навык» произошло от гла-

гола «обладать»¹. Но «обладать» относится не только к качеству, но также и к другим категориям; так, мы говорим о себе как об «обладающих» количеством, деньгами и другими подобными вещами. Следовательно, навык не является качеством.

Возражение 2. Далее, навык рассматривается как одна из категорий, что явствует из книги «Категории»². Но ни одна категория не содержится в другой. Следовательно, навык не является качеством.

Возражение 3. Далее, как сказано в книге «Категории», «навык является расположением»³. Затем, расположение — это «порядок в вещи, которая имеет части», о чем читаем в пятой [книге] «Метафизики»⁴. Но это относится к категории «положение». Следовательно, навык не является качеством.

Этому противоречит сказанное Философом в книге «Категории» о том, что «навык является качеством, которое нелегко поддается изменению»⁵.

Отвечаю: слово «навык» (*habitus*) произошло от глагола «обладать» (*habere*). Но «навык» произошел от этого слова двояко; во-первых, постольку, поскольку о человеке или любой другой вещи говорят как о чем-либо обладающем; во-вторых, постольку, поскольку частная вещь находится в некотором состоянии (*se habere*) либо по отношению к самой себе, либо по отношению к чему-то еще.

Что касается первого, то здесь должно иметь в виду, что «обладать» сказывается в отношении любого «обладания», и потому «обладать» общо разным категориям. Поэтому Философ помещает «обладать» среди самых последних категорий — ведь они, так сказать, последуют разным категориям, как, например, противоположное, предшествующее, последующее и тому подобное. Далее, между тем, что связано с обладанием, похоже, существует то различие, что в одних случаях между «обладателем» и тем, чем он обладает, нет ничего посредствующего, как, например, нет ничего посредствующего между субъектом и качеством или количеством. В других случаях кое-что посредствующее есть, но это — только отношение, как, например, когда о человеке говорят, что у него есть друг или компаньон. А еще бывает так, что существует [такое] посредствующее, которое хотя и не является в прямом смысле слова действием или пре-

терпеванием, но некоторым образом подобно действию или претерпеванию; так, например, нечто украшает или охватывает, а нечто украшено или охвачено; в связи с этим Философ говорит, что «навыком называется некоторое действие того, кто обладает, и претерпевание того, чем он обладает»⁶, как это имеет место в случае тех вещей, которыми мы обладаем для самих себя. Поэтому они составляют особый род вещей, которые подпадают под категорию «навык» и о которых Философ сказал, что «существует навык между одеждой и тем, кто ею обладает»⁷.

Но если под «обладанием» понимать то, что вещь находится в некотором состоянии либо по отношению к самой себе, либо по отношению к чему-то еще, то в таком случае навык является качеством, поскольку такой модус обладания касается определенного качества, и именно это имеет в виду Философ, когда говорит, что «навык является расположением, благодаря которому вещь, расположенная известным образом, оказывается в хорошем или плохом состоянии, при этом — или сама по себе, или по отношению к другому; так, например, здоровье есть некоторый навык»⁸. В настоящем случае мы ведем речь о навыке в этом смысле. Следовательно, правильным будет сказать, что навык — это качество.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает «обладать» в общем смысле слова, в каком оно общо многим категориям, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает навык как то, что находится между обладателем и тем, чем он обладает, и в этом смысле, как было показано выше, он является категорией.

Ответ на возражение 3. Расположение всегда подразумевает порядок в том, что имеет части, но этот порядок может быть трояким, а именно таким, каким его описывает Философ, продолжая приведенную мысль словами: «или в пространстве, или по способности, или по виду»⁹. В этом высказывании, как замечает Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», он перечисляет все расположения: когда говорит «в пространстве», то имеет в виду телесные расположения, которые относятся к категории «положение», указывающей на порядок частей в пространстве; когда он говорит «по способности», то имеет в виду все те расположения, которые находятся в процессе становления и

еще не достигли своего совершенства, вроде начатков науки и добродетели; а когда он говорит «по виду», то этим указывает на совершенные расположения, которые называются навыками, вроде совершенной науки и добродетели.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАВЫК ОТДЕЛЬНЫМ ВИДОМ КАЧЕСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не является отдельным видом качества. В самом деле, как уже было сказано (1), навык в той мере, в какой он является качеством, суть «расположение, благодаря которому вещь, расположенная известным образом, оказывается в хорошем или плохом состоянии». Но подобное можно сказать о любом качестве, поскольку вещи случается оказываться в хорошем или плохом состоянии в отношении очертания, теплоты и холода и многих такого рода вещей. Следовательно, навык не является отдельным видом качества.

Возражение 2. Далее, Философ в своей книге «Категории»¹⁰ говорит, что тепло и холод являются такими же состояниями или навыками, как и болезнь и здоровье. Следовательно, навык или состояние ничем не отличается от других видов качества.

Возражение 3. Далее, «нелегко поддаваться изменениям» не является отличием, принадлежащим к категории «качество», но, скорее, к движению или претерпеванию. Но никакой род не может сводиться к видам, установленным через посредство принадлежащих другому роду отличий, поскольку, как сказал Философ в седьмой [книге] «Метафизики», «отличия должны быть присущи роду». Следовательно, коль скоро навык — это «качество, которое нелегко поддается изменениям», то похоже на то, что он не является отдельным видом качества.

Этому противоречит сказанное Философом в его книге «Категории» о том, что «под одним видом качества мы понимаем навык и состояние»¹¹.

Отвечаю: Философ в своей книге «Категории» определяет состояние, или расположение, и навык как первый вид качества. Затем, Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"» проводит различие этих видов следующим образом. Он говорит, что «некоторые качества являются врожденными, находятся в своем субъекте согласно действительности его природы и притом всегда, а некоторые случайны, обусловлены чем-то извне и могут быть утрачены. Так вот, последние», — то есть те, которые случайны, — «являются навыками и расположениями, различающимися с точки зрения того, насколько легко или нелегко их утратить. Что касается врожденных качеств, то некоторые относятся к вещи как к находящейся в возможности, и они образуют второй вид качества, в то время как другие относятся к вещи как к находящейся в действительности, и при этом либо находятся глубоко внутри вещи, либо на ее поверхности. Если глубоко внутри, то они образуют третий вид качества, если на поверхности — то четвертый вид качества, как [например] очертание и форму, которая является очертанием одушевленной сущности». Но такое различие видов качества кажется недостаточным, поскольку существует множество очертаний и подобных претерпеванию качеств, которые не врожденны, а случайны, а еще существует множество расположений, которые не случайны, а врожденны, как [например] здоровье, красота и тому подобные. Кроме того, оно не соответствует порядку видов, поскольку первыми надлежит полагать наиболее естественные виды.

Таким образом, нам надлежит разъяснить отличие расположений и навыков от других качеств как-то иначе. Итак, под качеством в строгом смысле слова понимается некоторый модус субстанции. Но модус, по словам Августина, есть то, «что сообщает вещам мера»¹², и потому он подразумевает некоторую определенность в соответствии с некоторой мерой. Поэтому как то, в соответствии с чем материальная потенциальность определена к своему субстанциальному бытию, называется качеством, которое является воздействующим на субстанцию отличием, точно так же то, в соответствии с чем потенциальность субъекта определена к его акцидентному бытию, называется акцидентным качеством, которое, как явствует из слов Философа¹³, тоже является своего рода отличием.

Но модус определения субъекта к акцидентному бытию может быть взят или со стороны самой природы субъекта, или

со стороны действия и претерпевания, вытекающих из природных начал, каковые суть материя и форма, или же со стороны количества.

Итак, если мы возьмем модус определения субъекта со стороны количества, то в таком случае мы получим четвертый вид качества. И коль скоро само по себе количество лишено движения и не подразумевает понятия хорошего или дурного, то четвертый вид качества не указывает ни на то, хорошо или дурно расположена вещь, ни на то, сколь быстро она преходяща.

Затем, модус определения субъекта со стороны действия или претерпевания принадлежит ко второму и третьему видам качества. Притом в обоих случаях мы должны принимать во внимание то, насколько легко или трудно исполнение и насколько оно длительно или скоротечно. Но при этом мы не рассматриваем что-либо из того, что имеет отношение к понятию блага или зла, поскольку движения и претерпевания не имеют аспекта цели, тогда как о благе и зле говорят с точки зрения цели.

Наконец, модус определения субъекта со стороны природы вещи принадлежит к первому виду качества, который является навыком и расположением, поскольку, как сказал Философ, рассуждая о навыках души и тела, они суть «расположенности к достижению совершенства; под совершенным я имею в виду то, что расположено в соответствии со своей природой»¹⁴. И так как сама по себе форма и природа вещи — это цель и причина того, «ради чего» вещь [именно такова]¹⁵, то при рассмотрении первого вида мы учитываем как благо и зло, так и легкость или трудность изменяемости, поскольку определенная природа является целью порождения и движения. И потому Философ определяет навык как «расположение, благодаря которому вещь, расположенная известным образом, оказывается в хорошем или плохом состоянии»¹⁶; а во второй [книге] «Этики» говорит, что «навыки — это то, благодаря чему мы хорошо или дурно владеем своими страстями»¹⁷. В самом деле, когда модус соответствует природе вещи, он обладает аспектом блага, а когда не соответствует — аспектом зла. И коль скоро первым объектом при рассмотрении чего бы то ни было является природа, то первым видом качества считается навык.

Ответ на возражение 1. Расположение, как уже было сказано (1), подразумевает некоторый порядок. Поэтому о человеке не говорят как о расположенном посредством того или иного

качества иначе, как только в отношении чего-то еще. И если мы добавляем «в хорошем или плохом состоянии», что принадлежит к сущностному определению навыка, то нам следует рассмотреть отношение качества к являющейся целью природе. Так, в отношении очертания, теплоты или холода о человеке не говорят как о хорошо или плохо расположенном иначе, как только с точки зрения природы вещи в смысле соответствия или несоответствия. Следовательно, даже очертания и подобные претерпеванию качества, если рассматривать их в смысле их соответствия или несоответствия природе вещи, относятся к навыкам или расположениям; например, очертания и цвет в смысле их соответствия или несоответствия природе вещи связаны с красотой, а теплота и холод в смысле их соответствия или несоответствия природе вещи связаны со здоровьем. По этой причине тепло и холод отнесены Философом к первому виду качества.

Из сказанного понятно, как надлежит отвечать на **возражение 2**, хотя некоторые, как указывает Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», предлагают другое решение.

Ответ на возражение 3. Отличие «нелегко поддаваться изменениям» отличает привычку не от другого вида качества, а от расположения. В самом деле, расположение можно понимать двояко: во-первых, как род навыка, поскольку расположение входит в определение навыка; во-вторых, с точки зрения того, чем оно отличается от навыка. Затем, расположение в собственном смысле слова может быть отличено от навыка двояко: во-первых, с точки зрения более и менее совершенного в пределах одного вида, и в этом смысле мы сохраняем за расположением его родовое имя и называем его именно так тогда, когда оно менее совершенно с точки зрения легкости, с какой оно может быть утрачено, в то время как мы называем его навыком тогда, когда оно более совершенно с точки зрения трудности, с какой оно может быть утрачено. И в этом смысле расположение может стать навыком таким же образом, как мальчик становится мужчиной. Во-вторых, они могут отличаться как разные виды одного низшего рода, и тогда мы называем расположениями те качества первого вида, которые могут быть легко утрачены в силу своей природы, поскольку они определены изменчивыми причинами, например, болезнь и здоровье, в то время как навыками мы называем те качества, которые в силу своей природы нелегко поддаются изменениям, поскольку они определены неизмен-

ными причинами, например, науки и добродетели. И в этом смысле расположение никогда не станет навыком.

Последнее понимание, похоже, в наибольшей мере соответствует подходу Аристотеля, поскольку именно ради того, чтобы подчеркнуть указанное отличие, он ссылается на распространенное мнение, согласно которому когда качество, которое в силу своей природы является изменчивым, благодаря некоторой акциденции становится таким, которое нелегко поддается изменениям, то в этом случае его называют навыком, тогда как с теми качествами, которые в силу своей природы нелегко поддаются изменениям, может происходить обратное; так, если человек постиг науку несовершенно и потому может легко утратить свои знания, то мы говорим о нем, что он расположен к этой науке, а не что он ею овладел. Из этого ясно, что слово «навык» подразумевает некоторую устойчивость, в то время как слово «расположение» — нет.

И при этом не имеет значения, что легкость или трудность поддаваться изменениям не является видовым отличием [качества] и относится к движению и претерпеванию, а не к роду качества. Ведь хотя эти отличия и акцидентны по отношению к качеству, тем не менее они определяют отличия, которые являются собственными и сущностными для качества. (Так и в роде субстанции мы нередко используем не субстанциальные, а акцидентные отличия в той мере, в какой последние указывают на сущностные начала.)

Раздел 3

ПОДРАЗУМЕВАЕТ ЛИ НАВЫК УПОРЯДОЧЕННОСТЬ К АКТУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не подразумевает упорядоченность к акту. Ведь все актуально настолько, насколько находится в акте. Но Философ сказал, что «когда некто становится знающим через посредство навыка, тогда он все равно остается некоторым образом в возможности, но не так, как он был до обучения»¹⁸. Следовательно, навык не подразумевает отношения начала к акту.

Возражение 2. Далее, входящее в определение вещи принадлежит ей сущностно. Но, как сказано в пятой книге «Метафизики», начало акта входит в определение способности¹⁹. Следовательно, способности сущностно принадлежит являться началом акта. Но сущностное является первым в любом роде. Таким образом, если навык тоже является началом акта, то из этого следует, что он последует способности. И в таком случае навык, или расположение, не будет первым видом качества.

Возражение 3. Далее, здоровье иногда является навыком, а равно и художавость и красота. Но они не указывают на отношение к акту. Следовательно, навык сущностно не является началом акта.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «навык является тем, посредством чего при необходимости делается то или это»²⁰. И Комментатор говорит, что «навык является тем, посредством чего мы действуем, когда желаем»²¹.

Отвечаю: навык может иметь отношение к акту как со стороны природы навыка, так и со стороны субъекта, которому принадлежит навык. Что касается природы навыка, то с ее стороны каждый навык имеет отношение к акту. В самом деле, навык по самой своей сущности подразумевает некоторое отношение к природе вещи, [а именно] в той мере, в какой он соответствует ей или не соответствует. Но являющаяся целью порождения природа вещи сама затем определяется к другой цели, которая является или деятельностью, или результатом, который достигается посредством деятельности. Поэтому навык подразумевает отношение не только к самой природе вещи, но также и к деятельности, поскольку она является или целью природы, или тем, что способствует достижению цели. В связи с этим при определении навыка указано²², что он является расположением, благодаря которому вещь, расположенная тем или иным образом, оказывается в хорошем или плохом состоянии либо по отношению к себе самой, т. е. к своей природе, либо по отношению к другому, т.е. к своей цели.

Но существуют такие навыки, которые даже со стороны обладающего ими субъекта подразумевают в первую очередь и по преимуществу отношение к акту. В самом деле, как уже было сказано, навык в первую очередь и как таковой подразумевает отношение к природе вещи. Поэтому если природа обладающей

навыком вещи состоит в ее сущностном отношении к акту, то из этого следует, что навык подразумевает по преимуществу отношение к акту. Но очевидно, что природа и само понятие способности таковы, что она необходимо должна быть началом акта. Поэтому любой определяемый способностью навык подразумевает по преимуществу отношение к акту.

Ответ на возражение 1. Навык актуален постольку, поскольку он — качество, и в этом отношении он может являться началом деятельности. В отношении же самой деятельности он пребывает в состоянии возможности. Поэтому навык называется первым актом, а деятельность — вторым, как это разъяснено во второй [книге трактата] «О душе»²³.

Ответ на возражение 2. Сущностью навыка является не его отношение к способности, а его отношение к природе. И коль скоро природа предшествует действию, к которому относится способность, то в порядке видов качества навык предшествует способности.

Ответ на возражение 3. О здоровье говорят как о навыке или расположении по навыку в смысле его отношения к природе, о чем уже было сказано. Но в той мере, в какой природа является началом акта, он подразумевает отношение к акту. Поэтому Философ говорит, что человек или один из его членов называется здоровым, «когда он может осуществлять деятельность здорового человека»²⁴. То же самое можно сказать и о других навыках.

Раздел 4

НЕОБХОДИМЫ ЛИ НАВЫКИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навыки не необходимы. Ведь благодаря навыкам, как уже было сказано, мы расположены к чему-либо хорошо или дурно. Но вещь располагается хорошо или дурно своей формой, поскольку именно благодаря форме вещь блага уже постольку, поскольку она существует. Следовательно, в навыках нет никакой необходимости.

Возражение 2. Далее, навык подразумевает отношение к акту. Но в качестве начала акта вполне достаточно и способности, поскольку даже естественные способности являются началами

актов без каких бы то ни было навыков. Следовательно, в навыках нет никакой необходимости.

Возражение 3. Далее, навык, как и способность, имеет отношение к благу и злу, и так же, как способность, навык не всегда актуален. Поэтому при наличии способности навык излишен.

Этому противоречит то обстоятельство, что навык есть некоторое совершенство²⁵. Но совершенство является наибольшей необходимостью, поскольку оно заложено в природе цели. Следовательно, наличие навыков является необходимым.

Отвечаю: как уже было сказано (3), навык подразумевает расположение в отношении природы вещи или со стороны деятельности, или со стороны цели, благодаря каковому расположению вещь оказывается в хорошем или плохом состоянии. Но для того, чтобы вещь была расположена к чему-либо другому, необходимо соблюдение трех условий. Первое условие заключается в том, что расположенное должно отличаться от того, к чему оно расположено, причем так, чтобы относиться к нему как потенция к акту. Поэтому если речь идет о сущности, обладающей самобытием, природа которой не является составленной из потенции и акта и субстанция которой является ее собственной деятельностью, то в ней нет места никакому навыку и расположению, что очевидно в случае Бога.

Второе условие заключается в том, что находящееся в состоянии возможности в отношении чего-то еще должно быть способным к определению несколькими способами и к различным вещам. Поэтому если нечто находится в состоянии возможности в отношении чего-то еще, но в отношении только чего-то одного, то в нем нет места никакому расположению и навыку, поскольку такой субъект имеет соответствующее ему отношение к акту в силу своей природы. Так, хотя небесное тело и состоит из материи и формы, но коль скоро эта материя, как было показано в первой части, не находится в состоянии возможности в отношении другой формы, то оно не нуждается ни в каком расположении или навыке в отношении формы или даже в отношении деятельности, поскольку природа небесного тела не находится в состоянии возможности в отношении более чем к одному установленному движению.

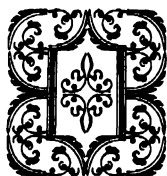
Третье условие заключается в том, что в расположении субъекта в отношении тех вещей, к которым он находится в состоянии возможности, должно наличествовать несколько составля-

ющих, способных быть установленными различными способами, в соответствии с которыми субъект хорошо или дурно располагается в отношении формы или деятельности. Поэтому простые качества элементов, которые соответствуют природе элементов одним единственным установленным способом, не называются расположениями или навыками, но — «простыми качествами», а расположениями или навыками мы называем такие вещи как здоровье, красота и тому подобные, которые подразумевают вариативность нескольких составляющих с точки зрения их соответствующего установления. В связи с этим Философ говорит, что «навык является расположением», причем расположением «или в пространстве, или по способности, или по виду»²⁶, о чем уже было сказано (1). Поэтому, коль скоро существует множество вещей, ради природы и деятельности которых должны быть согласованы несколько составляющих, которые могут варьироваться в целях их соответствующего установления, то из этого следует, что навык является необходимым.

Ответ на возражение 1. Благодаря форме происходит совершенствование природы вещи, субъект же должен быть установлен в отношении формы посредством некоторого расположения. Ведь сама по себе форма определяет к деятельности, которая является или целью, или средством к достижению цели. И если форма ограничена одной установленной деятельностью, то деятельность не нуждается ни в каком дальнейшем расположении, помимо самой формы. Но если форма такова, что она может осуществлять деятельность различными способами, как [например] душа, то ей требуется расположение к деятельности посредством навыков.

Ответ на возражение 2. Способность часто связана со многими вещами, и потому она нуждается в определении посредством чего-то еще. Но если способность не связана со многими вещами, то, как уже было сказано, никакой нужды в навыке нет. По этой причине естественные силы не осуществляют свою деятельность посредством навыков — ведь они определены к единственному модусу деятельности через посредство самих себя.

Ответ на возражение 3. Один и тот же навык, как будет разъяснено ниже (54, 3), не имеет отношения к благу и злу, в то время как одна и та же способность имеет отношение к благу и злу. И потому навыки необходимы для того, чтобы способности были определены к благу.



О СУБЪЕКТЕ НАВЫКОВ

Теперь мы исследуем субъект навыков. Под этим заглавием будет рассмотрено шесть пунктов: 1) находится ли навык в теле; 2) является ли душа субъектом навыка со стороны сущности или со стороны способности; 3) может ли навык находиться в способностях чувственной части; 4) находится ли навык в уме; 5) находится ли навык в воле; 6) находится ли навык в отделенных субстанциях.

Раздел 1

НАХОДИТСЯ ЛИ НАВЫК В ТЕЛЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не находится в теле. Ведь, как сказал Комментатор, «навык является тем, посредством чего мы действуем, когда желаем»¹. Но телесные действия, будучи естественными, не являются субъектами воли. Следовательно, навык не может находиться в теле.

Возражение 2. Далее, все телесные расположения легко поддаются изменению. Но навык — это качество, которое не легко поддается изменению. Следовательно, навык не может являться телесным расположением.

Возражение 3. Далее, все телесные расположения являются субъектами изменений. Но изменение может быть связано только с третьим видом качества, к которому не относится навык. Следовательно, навык не может находиться в теле.

Этому противоречит сказанное Философом в его книге «Категории» о том, что телесные болезнь и здоровье являются навыками².

Отвечаю: как было показано выше (49, 2), навык — это расположение субъекта, который находится в состоянии возмож-

ности в отношении формы или деятельности. Так вот, те навыки, которые указывают на расположение к деятельности, никак не могут находиться в теле как в своем субъекте. В самом деле, любая телесная деятельность является следствием или естественного качества тела, или движущей тело души. Таким образом, в том, что касается деятельности, которая осуществляется согласно природе, тело не располагается посредством навыка, поскольку естественные силы определены к единственному модусу деятельности, а, как уже было сказано (49, 4), расположение по навыку необходимо тогда, когда субъект находится в состоянии возможности в отношении множества вещей. Что же касается тех деятельностей, которые происходят в теле вследствие деятельности души, то они в первую очередь принадлежат душе и уже только во вторую — телу. Но навыки соответствуют своим деятельностям, поскольку «навыки создаются подобными им действиями»³, и потому расположенности к таким деятельностям первичным образом находятся в душе. Впрочем, вторичным образом они могут находиться и в теле, а именно в той мере, в какой тело расположено и может своевременно поспособствовать деятельности души.

А вот если речь идет о расположении субъекта к форме, то в этом случае расположение по навыку может находиться в теле, которое связано с душой как субъект с формой. И в этом смысле здоровье, красота и тому подобные вещи называются расположениями по навыку. Тем не менее, они не обладают совершенной природой навыка, поскольку их причины по своей природе легко поддаются изменениям.

Впрочем, как сообщает Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», Александр⁴ категорически отрицал возможность того, что навыки или расположения первого вида могут находиться в теле, и утверждал, что первый вид качества может находиться только в душе. Так, он говорил, что Аристотель в книге «Категории» упоминает о здоровье и болезни не потому, что они якобы принадлежат к первому виду качества, но [исключительно] ради примера, как если бы он хотел сказать, что здоровье и болезнь могут так же легко или нелегко поддаваться изменениям, как и все качества первого вида, которые называются навыками и расположениями. Однако это явно не соответствует тому, что имел в виду Аристотель — как потому, что он в качестве примера приводит не только здоровье и болезнь, но также и добродетель

и науку, так и потому, что в седьмой [книге] «Физики» он прямо называет красоту и здоровье навыками⁵.

Ответ на возражение 1. Это возражение справедливо тогда, когда навык понимается как расположение в отношении деятельности, и в случае тех телесных действий, которые происходят по природе, а не тех, которые проистекают из души и началом которых является воля.

Ответ на возражение 2. Телесные расположения являются относительно с трудом меняющимися вследствие изменчивости их телесных причин. В самом деле, их можно полагать с трудом меняющимися, если сравнивать их с их субъектом, поскольку, так сказать, пока такой субъект претерпевает, их невозможно устранить, или если сравнивать их с другими расположениями. А вот душевные качества являются безотносительно с трудом меняющимися вследствие неизменности их субъекта. И поэтому он [(т.е. Аристотель)] не называет здоровье, которое с трудом поддается изменению, просто навыком, но, используя греческий оборот речи, «подобным навыку»⁶. С другой стороны, душевные качества называются просто навыками.

Ответ на возражение 3. Некоторые придерживаются мнения, что телесные расположения, которые относятся к первому виду качества, отличаются от качеств третьего вида тем, что качества третьего вида связаны с некоторым «становлением» и движением, по каковой причине их еще называют претерпеваниями или впечатляемыми качествами. Но когда они достигают совершенства (так сказать, видового совершенства), они переходят в первый вид качества. Но Симплиций в своих комментариях осуждает подобные воззрения, поскольку в таком случае нагревание относилось бы к третьему виду качества, а тепло — к первому, в то время как Аристотель относит тепло к третьему виду⁷.

Поэтому, по словам Симплиция, Порфирий говорит, что претерпевание, подобное претерпеванию качество, расположение и навык различаются в телах по степени своей интенсивности. Так, если вещь получает тепло только тогда, когда нагревается, и сама при этом не обретает способности нагревать, то мы имеем дело с претерпеванием, если оно мимолетно, или с подобным претерпеванию качеством, если оно длительно. А если оно достигает такой интенсивности, что вещь обретает способность нагревать что-то еще, то тогда оно — расположение, а если

к тому же оно закрепляется и становится таким, что с трудом поддается изменениям, то тогда оно — навык. Таким образом, расположение более интенсивно, чем претерпевание или подобное претерпеванию качество, а навык более интенсивен, чем расположение.

Впрочем, сам Симплиций не разделяет подобное мнение, поскольку степени интенсивности предполагают разнообразие не со стороны самой формы, а со стороны различной причастности к ней субъекта, что не привносит никакого разнообразия в виды качества. Поэтому нам надлежит говорить иначе, а именно, что понятие расположения, как было разъяснено выше (49, 2), подразумевает соотнесенность подобных претерпеванию качеств с тем, насколько они соответствуют природе; таким образом, когда имеет место изменение подобных претерпеванию качеств, каковыми являются тепло и холод, влажность и сухость, результатом этого является изменение болезни и здоровья. Следовательно, по преимуществу и как таковое изменение происходит не в самих такого рода расположениях и навыках.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДУША СУБЪЕКТОМ НАВЫКА СО СТОРОНЫ СУЩНОСТИ ИЛИ СО СТОРОНЫ СПОСОБНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык, пожалуй, находится в душе со стороны сущности, а не со стороны способностей. В самом деле, как уже было сказано (49, 2), мы говорим о расположениях и навыках с точки зрения их отношения к природе. Но природа в первую очередь относится к сущности, а не к способностям души, поскольку именно в силу своей сущности душа является природой такого вот тела и оформляет его. Следовательно, навык находится в душе со стороны сущности, а не со стороны способностей.

Возражение 2. Далее, акциденция не является субъектом акциденции. Затем, навык — это акциденция. Но способности души, как было показано в первой части (77, 1), принадлежат к

роду акциденций. Следовательно, навык не находится в душе со стороны способностей.

Возражение 3. Далее, субъект предшествует тому, что [находится] в [нем как в своем] субъекте. Но коль скоро навык принадлежит к первому виду качества, то он предшествует принадлежащей ко второму виду способности. Следовательно, навык не находится в способности души как в своем субъекте.

Этому противоречит то обстоятельство, что Философ приписывает различные навыки различным способностям души⁸.

Отвечаю: как было показано выше (49, 2, 3), навык подразумевает некоторое расположение относительно природы или деятельности. Поэтому если мы говорим о навыке как о расположении в отношении природы, а точнее — человеческой природы, то он не может находиться в душе, поскольку сама по себе душа — это форма, завершающая человеческую природу, и потому рассматриваемый таким образом навык или расположение скорее должен находиться в теле в связи с его отношением к душе, чем в душе в связи с ее отношением к телу. Но если мы говорим о более возвышенной природе, благодаря которой человек может стать причастником, согласно сказанному [в Писании]: «Дабы вы чрез них соделались причастниками Божественного Естества» (2 Петр. 1, 4), то в этом случае ничто не препятствует тому, чтобы некоторый навык, а именно любовь к Богу, находился в душе со стороны сущности, о чем речь у нас впереди (110, 4).

С другой стороны, если мы говорим о навыке как о расположении в отношении деятельности, то навыки преимущественно находятся в душе, поскольку душа не определена к какой-то одной [установленной] деятельности, но — сразу ко многим, что, как уже было сказано (49, 4), обуславливает существование навыка. И коль скоро душа является началом деятельности через посредство своих способностей, то понимаемые в указанном смысле навыки находятся в душе со стороны способностей.

Ответ на возражение 1. Сущность души принадлежит человеческой природе не как субъект, которому в дальнейшем необходимо быть расположенным к чему-то еще, но как форма и природа, к которой располагается что-то еще.

Ответ на возражение 2. Сама по себе акциденция не является субъектом акциденции. Но так как сами акциденции под-

чинены определенному порядку, то субъект одной акциденции может рассматриваться и как субъект последующей ей акциденции. Имея в виду именно это, мы говорим, что одна акциденция является субъектом другой, как [например] поверхность является субъектом цвета, в каковом смысле способность является субъектом навыка.

Ответ на возражение 3. Навык предшествует способности постольку, поскольку предполагает расположение в отношении природы, в то время как способность всегда предполагает отношение к деятельности, которая последует природе, поскольку природа — это начало деятельности. Но навык, субъектом которого является способность, предполагает отношение не к природе, а к деятельности. Поэтому он последует способности. А еще можно сказать, что навык предшествует способности как завершенное незавершенному и акт потенции. В самом деле, акт по природе предшествует потенции, хотя потенция и предшествует ему в порядке возникновения и времени, о чем читаем в девятой [книге] «Метафизики»⁹.

Раздел 3

МОГУТ ЛИ КАКИЕ-ЛИБО НАВЫКИ НАХОДИТЬСЯ В СПОСОБНОСТЯХ ЧУВСТВЕННОЙ ЧАСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакие навыки не могут находиться в способностях чувственной части. В самом деле, как способность питания, так и способность ощущения находятся в неразумной части. Но в способностях питающей части не может быть никаких навыков. Следовательно, не должно помещать какой-либо навык в способности чувственной части.

Возражение 2. Далее, чувственная часть обща нам и скотам. Но у скотов нет никаких навыков, поскольку у них нет воли, которая, как уже было сказано (49, 3), входит в определение навыка. Следовательно, в чувственных способностях нет никаких навыков.

Возражение 3. Далее, навыками в душе являются науки и добродетели, и как наука связана со схватывающей способностью, точно так же добродетель — с желающей способностью.

Но в чувственных способностях нет никаких наук, поскольку наука имеет дело с универсалиями, которые не могут быть схвачены чувственными способностями. Следовательно, не может быть и навыков добродетели в чувственной части.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «некоторые добродетели», а именно благоразумие и мужество, «находятся в не обладающей суждением части»¹⁰.

Отвечаю: чувственные способности можно рассматривать двояко: во-первых, со стороны их действия, последующего природному инстинкту; во-вторых, со стороны их действия, последующего распоряжению разума. Насколько они действуют согласно природному инстинкту, они, как и природа, определены к единственной вещи, а насколько они действуют согласно распоряжению разума, они могут быть определены к различным вещам. И поэтому в них могут иметься навыки, благодаря которым они являются хорошо или дурно расположенными в отношении чего-то еще.

Ответ на возражение 1. Способности питающей части не обладают врожденной склонностью повиноваться распоряжению разума, и потому в них нет никаких навыков. А вот чувственные способности обладают врожденной склонностью повиноваться распоряжению разума, и потому в них могут находиться навыки; и коль скоро они некоторым образом повинуются разуму, их, как сказано в первой [книге] «Этики», в определенном смысле можно называть разумными¹¹.

Ответ на возражение 2. Чувственные способности неразумных животных не действуют согласно распоряжению разума, и если таких животных предоставить самим себе, то [в таком случае все] их действия будут следовать из природного инстинкта, и потому у них не будет никаких определяющих к действиям навыков (хотя в них и будут находиться некоторые природные расположения, как [например] здоровье и красота). Но так как человек посредством своего рода привычки располагает скотину поступать так или иначе, то в этом смысле мы можем, с некоторой оговоркой, допустить существование навыков и у неразумных животных. В связи с этим Августин говорит, что «если удерживать самых диких животных от того, что доставляет им наибольшее удовольствие, страхом перед болью, то когда это [со временем]

превратится у них в привычку, они станут прирученными и кроткими»¹². Но такие их навыки несовершенны, поскольку, будучи лишены воли, они не обладают способностью использования или воздержания [от использования навыков], что, похоже, является частью понятия навыка. Поэтому в строгом смысле слова у них не может быть никаких навыков.

Ответ на возражение 3. Чувственное желание, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», имеет врожденную склонность быть движимым разумным желанием¹³, а разумные способности схватывания имеют врожденную склонность воспринимать от чувственных способностей. И потому совершенно естественно, что навыки находятся в способностях чувственного желания, а не в способностях чувственного схватывания, поскольку в способностях чувственного желания навыки не существуют иначе, как только действуя по распоряжению разума. И, тем не менее, даже во внутренних способностях чувственного схватывания мы можем допустить существование некоторых навыков, посредством которых человек использует свойства памяти, мышления и воображения, в связи с чем Философ говорит, что «привычка весьма способствует хорошей памяти»¹⁴, причиной чего является то, что эти способности также подвигаются к действию распоряжением разума.

С другой стороны, внешние схватывающие способности, такие как зрение, слух и тому подобные, не воспринимают благодаря навыкам, но определены к своим установленным действиям согласно расположению своей природы, что подобно тому, как навыков нет и в телесных членах, а есть они, пожалуй, в способностях, которые распоряжаются их движениями.

Раздел 4

НАХОДИТСЯ ЛИ КАКОЙ-ЛИБО НАВЫК В УМЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в уме нет никаких навыков. Ведь навыки, как было показано выше (1), соответствуют своим деятельности. Но, как сказано в первой [книге трактата] «О душе», человеческая деятельность обща душе и телу¹⁵. Сле-

довательно, таковы и навыки. Но ум не является телесным актом. Следовательно, ум не является субъектом навыка.

Возражение 2. Далее, находящееся в чем-то всегда находится в нем согласно модусу того, в чем оно находится. Но то, что является формой без материи, является чистым актом, тогда как то, что составлено из формы и материи, содержит в себе одновременно потенцию и акт. Поэтому ничто из того, что является одновременно потенциальным и актуальным, не может находиться в том, что является только формой, но — только в том, что составлено из материи и формы. Но ум — это форма без материи. Поэтому навык, который одновременно потенциален и актуален и некоторым образом посредствует этим двум [состояниям], не может находиться в уме, но — только в «соединении», которое составлено из души и тела.

Возражение 3. Далее, навык, как сказано¹⁶, это расположение, посредством которого мы хорошо или дурно расположены в отношении чего-то еще. Но все, что хорошо или дурно расположено в отношении акта ума, расположено так благодаря некоторому расположению тела, в связи с чем также сказано, что «люди с мягким телом одарены умом»¹⁷. Следовательно, навыки в отношении знания находятся не в отделенном уме, а в некоторой способности, которая является актом определенной части тела.

Этому противоречит следующее: Философ помещает науку, мудрость и мышление, которые являются навыками в отношении первых начал, в умственную часть души¹⁸.

Отвечаю: относительно умственных навыков бытуют различные мнения. Некоторые, полагая, что существует единственный, общий всем людям ум «в возможности», были вынуждены настаивать на том, что навыки в отношении знания находятся не в самом уме, а во внутренних чувственных способностях. Ведь очевидно, что разные люди обладают различными навыками, и потому они не могли поместить навыки в отношении знания в то, что единственно и общо всем людям. Действительно, если существует всего лишь один единственный ум «в возможности» для всех людей, то навыки в отношении науки, которые у людей разнятся, не могут находиться в таком уме «в возможности» как в своем субъекте, но — только во внутренних чувственных способностях, которые у разных людей разные.

Но, во-первых, такое допущение противоречит мнению Аристотеля. В самом деле, очевидно, что чувственные способности разумны не сущностно, а только по причастности¹⁹. Однако Философ помещает умственные добродетели, каковыми являются мудрость, наука и мышление, в то, что является разумным сущностно. Таким образом, он помещает их не в чувственные способности, а непосредственно в сам ум. Более того, он недвусмысленно говорит, что когда ум «в возможности» «становится каждым мыслимым», то есть когда он благодаря интеллигибельным видам актуализируется в отношении единичностей, «тогда о нем говорят как об актуальном в том смысле, в каком говорят о знающем как об актуально знающем, а это бывает тогда, когда ум может действовать, опираясь на самого себя», то есть путем мышления; «но даже тогда он остается некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания»²⁰. Поэтому ум «в возможности» непосредственно является субъектом навыков в отношении науки, благодаря которым ум способен мыслить даже тогда, когда он актуально не мыслит.

Во-вторых, это допущение противоречит истине. В самом деле, кому принадлежит деятельность, тому принадлежит и способность к деятельности, и навык. Но мышление является присущим уму актом. Следовательно, и навык, при посредстве которого некто осуществляет мышление, поистине находится непосредственно в уме.

Ответ на возражение 1. Некоторые, как сообщает Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», утверждали, что коль скоро любая человеческая деятельность является, по словам Философа, в некотором смысле деятельностью «соединения»²¹, то навык находится не в самой душе, а в «соединении». Из этого можно было бы сделать вывод, что коль скоро ум отделен, то никакой навык не может находиться в уме, на что указывает и вышеприведенный аргумент. Но этот аргумент лишен убедительности. В самом деле, навык не является расположением объекта в отношении способности, но, скорее, расположением способности в отношении объекта, и потому навык должен находиться в той способности, которая является началом акта, а не в той, которая относится к способности как к своему объекту.

Но об акте мышления никто не говорит как об общем душе и телу, за исключением тех случаев, когда речь идет о воображении, о чем читаем в [трактате] «О душе»²². Далее, очевидно, что

воображение относится к пассивному уму как к своему объекту. Из этого следует, что умственный навык по преимуществу протекает со стороны самого ума, а не со стороны общего душе и телу воображения. И потому надлежит утверждать, что ум «в возможности» является субъектом такого навыка, который находится в возможности по отношению ко многим вещам, что в первую очередь свойственно уму «в возможности». Следовательно, ум «в возможности» является субъектом умственных навыков.

Ответ на возражение 2. Как потенциальность в отношении чувственных сущностей принадлежит телесной материи, точно так же потенциальность в отношении умопостигаемых сущностей принадлежит уму «в возможности». Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы навык находился в уме «в возможности» как в том, что посредствует чистой потенции и совершенному акту.

Ответ на возражение 3. Коль скоро схватывающие способности внутренне приуготовляют присущие им объекты к их восприятию умом «в возможности», то при хорошем расположении этих своих способностей, чему способствует хорошее расположение тела, человек представляется одаренным умом. И таким вот образом умственный навык может вторично присутствовать в этих способностях. Но первичным образом он находится в уме «в возможности».

Раздел 5

НАХОДИТСЯ ЛИ КАКОЙ-ЛИБО НАВЫК В ВОЛЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в воле нет никаких навыков. В самом деле, тот навык, который находится в уме, суть интеллигибельный вид, через посредство которого актуально мыслит ум. Но воля не становится актуальной через посредство видов. Следовательно, воля не является субъектом навыка.

Возражение 2. Далее, навыки нужны уму «в возможности», а не активному уму, так как последний суть активная сила. Но воля — это в первую очередь активная сила, поскольку, как уже было сказано (9, 1), она подвигает все способности к их актам. Следовательно, в воле нет никаких навыков.

Возражение 3. Далее, в естественных способностях нет никаких навыков, поскольку в силу своей природы они определены

только к чему-то одному. Но воля в силу природы определена к тому, чтобы стремиться к благу, к которому направляет разум. Следовательно, в воле нет никаких навыков.

Этому противоречит следующее: правосудность является навыком. Но правосудность находится в воле, поскольку она суть «навык, посредством которого люди желают правосудного и совершают правосудные дела»²³. Следовательно, воля является субъектом навыка.

Отвечаю: каждой силе, способной по-разному определяться к действию, необходим навык, посредством которого она может быть хорошо расположена к действию. Затем, коль скоро воля является разумной силой, она способна по-разному определяться к действию. И потому мы должны признать наличие в воле навыка, посредством которого она хорошо располагается к действию. Кроме того, сама природа навыка указывает на то, что он в первую очередь связан с волей, поскольку навык, как уже было сказано (1), «является тем, посредством чего мы действуем, когда желаем».

Ответ на возражение 1. Как в уме наличествует являющийся подобием объекта вид, точно так же в воле и в каждой желающей способности должно наличествовать нечто, благодаря чему способность стремится к объекту, поскольку, как было показано выше (6, 4; 22, 2), акт желающей способности — это только некоторая склонность. Поэтому с точки зрения тех вещей, для склонения к которым достаточно одной лишь природы способности, способность не нуждается ни в каком качестве для своего склонения. Но коль скоро ради [достижения] цели человеческой жизни необходимо, чтобы желающая способность склонялась к чему-то определенному, к чему она непосредственно не склонна в силу своей природы, которая имеет дело со многими и различными вещами, то необходимо, чтобы в воле и в других желающих способностях наличествовали склоняющие их качества, и эти качества называются навыками.

Ответ на возражение 2. Активный ум является просто активным, т.е. никоим образом не пассивным. Но воля и каждая желающая способность является [одновременно] и движущим, и движимым²⁴. Поэтому [в данном случае] их сопоставление неуместно — ведь быть восприимчивым к навыку принадле-

жит тому, что так или иначе находится в состоянии возможности.

Ответ на возражение 3. Воля в силу самой природы способности склоняется к благу разума. Но коль скоро указанное благо многообразно, то для того, чтобы действие было наиболее адекватным, воля должна склоняться к некоторому установленному благу разума посредством навыка.

Раздел 6

ОБЛАДАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ НАВЫКАМИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у ангелов нет никаких навыков. Так, Максим, комментатор Дионисия, говорит: «Не следует думать, что эти умопостигаемые (то есть духовные) достоинства божественных умов (то есть ангелов) присоединяются к ним как случайные свойства [(то есть акциденции)] подобно тому, как это бывает у нас самих — как иное в ином субъекте, словно бы сопутствующее качество»²⁵. Но любой навык является акциденцией. Следовательно, у ангелов нет никаких навыков.

Возражение 2. Далее, согласно Дионисию, «святые расположения небесных существ в своей причастности божественному совершенству превышают все остальное»²⁶. Но то, что является таковым через самое себя, предшествует и обладает большей силой, чем то, что является таковым через посредство чего-то другого. Поэтому ангельские существа достигают своего совершенства, следуя путем богоподражания, а не через посредство навыков. И это, похоже, имеет в виду Максим, который в том же месте замечает, что «если бы дело обстояло иначе, то поистине эти существа не жили бы сами по себе и не могли бы сами по себе в меру возможного обоживаться»²⁷.

Возражение 3. Далее, «навык — это расположение». Но расположение, как сказано в той же книге, это «порядок в том, что имеет части»²⁸. Но коль скоро ангелы являются простыми существами, то похоже на то, что у них нет никаких расположений и навыков.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что ангелы первой иерархии называются «пламенеющими», пре-

столами и "излиянием премудрости" — именем, раскрывающим богоподобность их навыков»²⁹.

Отвечаю: иные полагали, что у ангелов нет никаких навыков, и что все, что говорится об ангелах, говорится сущностно. Поэтому Максим после вышеприведенных слов прибавляет: «Указанные расположения и свойства в них являются сущностными вследствие отсутствия материи»³⁰. Ему вторит Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», говоря, что «та мудрость, которая находится в душе, является навыком, а та, что в уме, — сущностью. Ведь все божественное самодостаточно и обладает самобытием».

Приведенное мнение отчасти истинно, а отчасти — нет. Это станет очевидным, если вспомнить, что было доказано выше (49, 4). Итак, субъектом навыка может быть только то, что [некоторым образом] находится в возможности. Поэтому вышеназванные комментаторы полагали, что коль скоро ангелы являются бестелесными сущностями и в них нет никакой материальной потенциальности, то это исключает наличие в них навыка и какой бы то ни было акциденции. Однако, хотя в ангелах и нет никакой материальной потенциальности, тем не менее, некоторая потенция в них все же есть (ведь чистым актом может быть один только Бог), и коль скоро некоторая потенция в них есть, то у них могут быть обнаружены и [некоторые] навыки. Но так как потенциальность материи и потенциальность умной субстанции суть не одно и то же, то Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"» говорит, что «навыки умной субстанции не подобны здешним навыкам, но, скорее, они подобны содержащимся в них простым и имматериальным образам».

Вообще, ангельский и человеческий умы относятся к указанному навыку по-разному. Так, являющийся низайшим в умственном порядке человеческий ум находится в состоянии возможности по отношению ко всему интеллигибельному подобно тому, как первичная материя — ко всем чувственным формам, и потому для мышления ему необходим некоторый навык. А вот ангельский ум является не чистой потенцией в порядке интеллигибельных вещей, но актом, хотя и не чистым актом (ибо таковым может быть один только Бог), а с примесью некоторой потенциальности, и чем возвышеннее такой ум, тем менее он потенциален. И потому, как уже было сказано в первой части (55, 1),

в той мере, в какой он находится в состоянии возможности, ему необходимо совершенствоваться в отношении присущей ему деятельности с помощью интеллигибельных видов, а в той мере, в какой он актуален, он может мыслить некоторые вещи, в том числе и самого себя, через посредство собственной сущности, а другие вещи, как сказано в книге «О причинах», согласно модусу своей субстанции, и чем более он совершенен, тем совершенней и его мышление.

Но так как ни один ангел не может обрести совершенства Бога, поскольку все ангелы бесконечно от этого далеки, то по этой причине для того, чтобы стать причастными Самому Богу через посредство ума и воли, ангелам, находящимся по отношению к этому Чистому Акту в состоянии возможности, необходимы некоторые навыки. Поэтому Дионисий и говорит, что их навыки «богоподобны», имея в виду, что с их помощью они уподобляются Богу.

А что касается тех навыков, которые являются расположениями к природному бытию, то их у лишенных материи ангелов нет.

Ответ на возражение 1. Это высказывание Максима должно понимать как относящееся к материальным навыкам и акциденциям.

Ответ на возражение 2. Относительно того, что принадлежит ангелам согласно их сущности, они не нуждаются в навыке. Но поскольку они не являются самодостаточными настолько, чтобы не нуждаться в причастности божественной мудрости и совершенству, то в той мере, в какой им необходимо быть причастными чему-то извне, им необходимы и навыки.

Ответ на возражение 3. В ангелах нет никаких сущностных частей, но есть потенциальные части, что обусловлено тем, что их ум совершенствуется несколькими видами, а еще тем, что их воля имеет отношение к нескольким вещам.



О ПРИЧИНЕ НАВЫКОВ СО СТОРОНЫ ИХ ОБРАЗОВАНИЯ

Теперь нам надлежит исследовать причину навыков: во-первых, со стороны их образования; во-вторых, со стороны их возрастания; в-третьих, со стороны их умаления и разрушения.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) существуют ли естественные навыки; 2) обуславливается ли какой-либо навык действиями; 3) может ли какой-либо навык быть обусловлен одним действием; 4) всея ли какой-либо человеческий навык Богом. _____

Раздел 1

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАВЫКИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что естественных навыков не существует. В самом деле, пользование тем, что дано от природы, не зависит от воли. Но навык, как говорит Комментатор [в своих комментариях к трактату] «О душе», «является тем, посредством чего мы действуем, когда желаем»¹. Следовательно, естественных навыков не существует.

Возражение 2. Далее, природа не использует двух там, где достаточно и одного. Но душевные способности даны от природы. Поэтому если навыки способностей естественны, то навык и способность суть одно.

Возражение 3. Далее, в том, что касается установленного, природа всегда достаточна. Но навыки, как уже было сказано (49, 4), необходимы для осуществления правильных действий. Поэтому если бы какие-либо навыки были естественными, то, похоже, природа во всех случаях устанавливала бы все необходимые навыки, что явно не так. Следовательно, естественных навыков не существует.

Этому противоречит следующее: в шестой [книге] «Этики»² среди прочих навыков упоминается и [навык] мышления первых начал, каковой навык является естественным, поскольку познание первых началах полагают естественным.

Отвечаю: одно может быть естественным для другого двояко. Во-первых, со стороны видовой природы, как [например] для человека естественно обладать способностью смеяться, а для огня — двигаться вверх. Во-вторых, со стороны индивидуальной природы, как [например] Сократ или Платон может быть по природе склонным к болезни или к здоровью. Кроме того, и со стороны обеих природ нечто может быть названо естественным двояко: во-первых, постольку, поскольку оно целиком естественно; во-вторых, постольку, поскольку оно отчасти естественно, а отчасти происходит от внешнего начала. Например, когда человек излечивается сам, его здоровье целиком естественно, а когда человек излечен с помощью лекарства, его здоровье отчасти естественно, а отчасти происходит от внешнего начала.

Таким образом, когда мы говорим о навыке как о расположении субъекта в отношении формы или природы, то он может являться естественным любым из вышеперечисленных способов. Так, существует некоторое установленное естественное расположение человеческого вида, без которого ни один человек не мог бы быть [человеком]. И такое расположение является естественным со стороны видовой природы. Но поскольку это расположение связано с некоторой величиной, то получается так, различным людям со стороны их индивидуальной природы соответствуют различные степени этого расположения. И притом это расположение может быть как целиком естественным, так и отчасти естественным, а отчасти происходящим от внешнего начала, как мы показали на примере тех, кто бывает излечен посредством [врачебного] искусства.

А тот навык, который является расположением к деятельности и субъектом которого, как уже было сказано (50, 2), является душевная способность, может являться естественным либо со стороны видовой природы, либо со стороны индивидуальной природы: со стороны видовой природы он связан с душой, которая, будучи формой тела, является видовым началом, а со стороны индивидуальной природы он связан с телом, которое является материальным началом. Однако что касается человека,

то у него ни при каких обстоятельствах не образуется навык, который был бы целиком естественным [навыком]. А вот что касается ангелов, то, напротив, с ними такое бывает, поскольку они обладают интеллигибельными видами, которые впечатлены в них естественным образом, чего, как было показано в первой части (55, 2; 84, 3), нельзя сказать о человеческой душе.

Следовательно, те естественные навыки, которые обнаруживаются у человека, своим образованием обязаны отчасти природе, а отчасти некоторому внешнему началу, притом в схватывающих способностях они образуются одним способом, а в желающих — другим. Так, в схватывающих способностях может присутствовать естественный, с точки зрения своего начала, навык как со стороны видовой природы, так и со стороны индивидуальной природы. Со стороны видовой природы подобное происходит в связи с душой; так, [например] мышление первых начал является естественным навыком. В самом деле, благодаря самой природе умственной души человек, единожды схватив, что есть целое и что — часть, сразу же понимает, что любое целое больше [своей] части, и то же самое можно сказать относительно других подобных начал. И, тем не менее, он не может познать, что есть целое и что есть часть, через посредство полученного им благодаря воображению интеллигибельного вида, о чем сообщает нам Философ в конце «Второй аналитики», доказывая, что познание начал имеет своим истоком чувственное восприятие³.

Что же касается индивидуальной природы, то познавательный навык естественен со стороны своего начала в той мере, в какой один человек благодаря расположению своих органов чувств более склонен к правильному мышлению, нежели другой, поскольку для деятельности ума нам необходимы чувственные способности.

А вот в желающих способностях нет ни одного навыка, который был бы естественен с точки зрения своего начала со стороны души в отношении субстанции навыка, но — только в отношении некоторых других начал, таких, например, как начала общего права, которые еще называют начатками добродетели. Причина этого состоит в том, что склонность к надлежащим объектам, которая, похоже, является началом навыка, принадлежит не навыку, а, пожалуй, самой природе способностей.

Но со стороны тела в том, что касается индивидуальной природы, существуют некоторые желающие навыки, происходя-

щие от естественных начал. Так, некоторые в силу своего телесного темперамента бывают расположенными к целомудрию, кротости и тому подобному.

Ответ на возражение 1. Это возражение рассматривает природу как нечто отдельное от разума и воли, в то время как разум и воля принадлежат человеческой природе.

Ответ на возражение 2. Нечто из того, что не принадлежит самой способности, может быть добавлено к ее природе, в том числе и естественным образом. Взять, к примеру, ангелов: самой их умственной силе не может принадлежать способность познания всего, поскольку в таком случае она должна была бы быть актуальной в отношении всего, а это принадлежит одному только Богу. В самом деле, то, через посредство чего познается что-либо, необходимо должно быть актуально подобным познаваемому, из чего следует, что если бы ангельская сила познавала все через посредство самой себя, то она была бы подобием и актом всего. Поэтому к умственной силе ангелов необходимо должны быть добавлены некоторые интеллигибельные виды, которые являются подобиями мыслимых вещей, и то, что ангельский ум становится актуальным в отношении мыслимых им вещей, достигается не благодаря сущности ангела, а благодаря его причастности божественной мудрости. Из этого [примера] ясно, что не все из того, что принадлежит естественному навыку, может принадлежать и способности.

Ответ на возражение 3. Природа склонна обуславливать различные виды навыков по-разному, поскольку, как уже было сказано, некоторые из них могут быть обусловлены непосредственно природой, а некоторые — нет. И потому из того, что некоторые навыки являются естественными, вовсе не следует, что все навыки таковы.

Раздел 2

ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ЛИ КАКОЙ-ЛИБО НАВЫК ДЕЙСТВИЯМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакой навык не обуславливается действиями. Ведь навык, как уже было сказано (49, 1),

суть качество. Но каждое качество обуславливается в субъекте согласно его восприимчивости. И коль скоро действитель, производя действие, не столько воспринимает, сколько отдает, то кажется невозможным, чтобы навык действителя обуславливался его же действием.

Возражение 2. Далее, то, в чем обуславливается качество, подвигается к этому качеству, что можно наблюдать на примере нагреваемого или охлаждаемого, тогда как то, что производит действие, которое обуславливает качество, подвигает само, что можно наблюдать на примере того, что нагревает или охлаждает. Поэтому если бы навыки обуславливались в чем-либо его же собственным действием, то из этого бы следовало, что оно одновременно является движущим и движимым, активным и пассивным, что, как показано в третьей [книге] «Физики», невозможно.

Возражение 3. Далее, следствие не может превосходить причину. Но навык превосходит предшествующее ему действие, поскольку он производит более превосходные действия. Следовательно, навык не может обуславливаться предшествующим ему действием.

Этому противоречит следующее: Философ учит, что добродетельные и порочные навыки обуславливаются действиями⁴.

Отвечаю: иногда в действителе присутствует только активное начало действия, например, в огне присутствует только активное начало нагревания. В таком действителе навык не может обуславливаться его собственным действием, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», «все природное не может приучаться или отучаться»⁵. Но есть действители, в которых обнаруживается как активное, так и пассивное начало действия, как это мы видим в человеческих действиях. В самом деле, действия желательной способности проистекают из этой способности постольку, поскольку она подвигается схватывающей способностью путем представления ей ее объекта, а мыслительная способность, рассуждая о заключениях, находит, так сказать, активное начало в самоочевидном суждении. Поэтому такого рода действия могут обуславливать навыки в действителях, но не со стороны первого активного начала, а со стороны того начала действия, которое является началом движения движущего.

Ведь все, что пассивно и движется другим, располагается [к этому движению] действием действителя. Поэтому многократное повторение действия обуславливает образование в пассивной и подвижной способности некоторого качества, именуемого навыком. Так, навыки нравственных добродетелей обуславливаются в желающих способностях постольку, поскольку те подвигаются разумом, а научные навыки обуславливаются в уме постольку, поскольку он подвигается первыми суждениями.

Ответ на возражение 1. Действитель, как именно действитель, ничего не воспринимает. Но в той мере, в какой он движется как движимое чем-то другим, он воспринимает нечто от того, что его движет, и это [обстоятельство] обуславливает образование навыка.

Ответ на возражение 2. Одно и то же в одном и том же отношении не может быть одновременно движущим и движимым, но ничто не препятствует тому, чтобы одно и то же двигало самое себя в разных отношениях, как доказано в восьмой [книге] «Физики»⁶.

Ответ на возражение 3. Предшествующее навыку действие, в той мере, в какой оно привходит от активного начала, истекает из более превосходного начала, чем обусловленный им навык; так, разум является более возвышенным началом, чем производимый повторяющимся действием навык нравственной добродетели в желающей способности, и мышление первых начал является более возвышенным началом, чем наука умозаключений.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ НАВЫК БЫТЬ ОБУСЛОВЛЕН ОДНИМ ДЕЙСТВИЕМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык может быть обусловлен одним действием. В самом деле, доказательство — это акт разума. Но наука, которая является навыком к одному умозаключению, обуславливается одним доказательством. Следовательно, навык может быть обусловлен одним действием.

Возражение 2. Далее, как действия иногда усиливаются за счет повторяемости, точно так же они иногда усиливаются и

за счет повышения интенсивности. Но навык обуславливается повторяющимся действием. Следовательно, если интенсивность действия велика, то это тоже может послужить причиной возникновения навыка.

Возражение 3. Далее, здоровье и болезнь являются навыками. Но ведь бывает так, что человек излечивается или заболевает в результате одного единственного действия. Следовательно, навык может быть обусловлен одним действием.

Этому противоречат следующие слова Философа: «Как одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми»⁷. Но «счастье — это деятельность по навыку в полноте добродетели»⁸. Следовательно, навык добродетели, а равно и другие навыки не обуславливаются одним действием.

Отвечаю: как уже было сказано (2), навык обуславливается действием постольку, поскольку пассивная способность приводится в движение активным началом. Но для того, чтобы обусловить некоторое качество в пассивном, активное начало должно полностью преодолеть пассивность. Так, мы видим, что поскольку огонь не может вмиг преодолеть [пассивность] горячего [материала], то и воспламенение происходит не сразу, а идет постепенное устранение противоположных расположений, и только после окончательного их преодоления становится возможным впечатление в нем подобия. Однако ясно, что активное начало, а именно разум не может полностью преодолеть желающую способность посредством одного акта, поскольку желающая способность склонна ко многому и по-разному, в то время как разум выносит суждение о том единственном акте, которого должно желать в связи с различными аспектами и обстоятельствами. Поэтому желающая способность не может [за один раз] быть полностью преодолена им настолько, чтобы, подобно природе, в большинство случаев склоняться к одной и той же вещи, каковая склонность принадлежит навыку добродетели. Следовательно, навык добродетели не может быть обусловлен одним единственным действием, но — только многими.

А вот что касается схватывающих способностей, то следует иметь в виду, что в них наличествует два пассивных начала, одно из которых суть сам ум «в возможности», а другое — тот ум, который Аристотель называет «пассивным»⁹ и который есть не что

иное, как «частный разум», а именно мыслительная способность вкупе с памятью и воображением. Итак, если речь идет о первом пассивном начале, то некоторые активные начала могут полностью преодолеть силу этого пассивного начала посредством одного акта; так [мы видим, что] одно самоочевидное суждение настолько убеждает ум, что он становится устойчивым в своем согласии на заключение, в то время как вероятностное суждение этого сделать не может. Поэтому навык убеждения обуславливается многократными действиями разума, даже со стороны ума «в возможности», тогда как научный навык при содействии ума «в возможности» может быть обусловлен одним единственным актом разума. Если же говорить о более низких схватывающих способностях, то [например] для того, чтобы нечто было твердо запечатлено в памяти, необходимо многократное повторение одного и того же действия. В связи с этим Философ говорит, что «привычка весьма способствует хорошей памяти»¹⁰. Телесные же навыки могут быть обусловлены одним действием в том случае, когда активное начало обладает большой силой [воздействия]; так, например, одного приема сильнодействующего лекарства порой бывает достаточно для восстановления здоровья.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 4

ВСЕЯН ЛИ КАКОЙ-ЛИБО ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ НАВЫК БОГОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакой навык не может быть всеян в человека Богом. Ведь Бог одаривает в равной мере всех. Следовательно, если бы Он всевал навыки в некоторых, Он всевал бы их во всех, что очевидно не так.

Возражение 2. Далее, Бог соделывает все во всем согласно модусу, соответствующему природе того, в чем [Он соделывает], поскольку, по словам Дионисия, «божественный промысел поддерживает всякую природу»¹¹. Но навыки, как уже было сказано (2), по природе обуславливаются в человеке действиями. Следовательно, Бог не обуславливает человеческие навыки иначе, как только посредством действий.

Возражение 3. Далее, если какой-либо навык всевается в человека Богом, то человек посредством этого навыка может совершить множество действий. Но «навыки создаются подобными им действиями»¹². Следовательно, в таком случае у одного и того же человека окажется два навыка одного и того же вида: один всеянный, другой приобретенный. Но подобное представляется невозможным, поскольку в одном и том же субъекте не может находиться две формы одного и того же вида. Следовательно, никакой навык не может быть всеян в человека Богом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Бог преисполнит его духом мудрости и разума»¹³ (Сир. 15, 3). Но мудрость и разумение — это навыки. Следовательно, некоторые навыки могут быть всеяны в человека Богом.

Отвечаю: некоторые навыки всеяны в человека Богом, и на то есть две причины.

Первая причина — та, что существуют такие навыки, с помощью которых человек располагается к цели, а именно к окончательному и совершенному человеческому счастью, что, как было показано выше (5, 5), превосходит возможности человеческой природы. И коль скоро навыки должны быть адекватны тому, к чему ими располагается человек, то необходимо, чтобы те навыки, которые располагают к указанной цели, превосходили возможности человеческой природы. Поэтому такие навыки не могут возникнуть в человеке иначе, как только будучи божественно в него всеяны, как это имеет место в случае всех дарованных добродетелей.

Другая причина — та, что Бог, как было показано в первой части (105, 6), может создавать следствия вторичных причин без самих причин. Поэтому как иногда, являя Свою силу, Он исцеляет без естественной на то причины, которую, впрочем, могла бы обусловить и сама природа, точно так же время от времени Он, являя Свою силу, всевает в человека те навыки, которые могут быть обусловлены и естественной способностью. Так, Он даровал апостолам знание Святого Писания и всех языков, каковое знание люди способны обретать путем обучения или в силу традиций, хотя в таком случае оно не будет столь совершенным.

Ответ на возражение 1. Со стороны Своей Природы Бог одаривает всех в равной мере, но со стороны порядка Своей

Премудрости Он — по той или иной причине — дарует некоторым то, чего Он не дарует другим.

Ответ на возражение 2. То, что Бог соделывает все во всех вещах согласно их модусу, не препятствует тому, чтобы Он мог соделывать и то, чего не может сделать природа; но из этого вовсе не следует, что Он соделывает что-либо из того, что было бы противно [установленной] природе.

Ответ на возражение 3. Действия, совершаемые благодаря всеянному навыку, не обуславливают навык, а усиливают уже существующий навык, что подобно тому, как средства медицины, предоставляемые человеку, который по природе здоров, не обуславливают своего рода здоровье, а укрепляют здоровье, которое было у него и прежде.



О ВОЗРАСТАНИИ НАВЫКОВ

Теперь на очереди рассмотрение [вопроса о] возрастании навыков, под каковым заглавием наличествует три пункта: 1) возрастают ли навыки; 2) возрастают ли они посредством добавления; 3) каждое ли действие ведет к возрастанию навыка.

Раздел 1

ВОЗРАСТАЮТ ЛИ НАВЫКИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навыки возрастать не могут. В самом деле, возрастание относится к количеству¹. Но навыки принадлежат роду качества, а не количества. Следовательно, никакого возрастания навыков быть не может.

Возражение 2. Далее, навык есть некоторое совершенство². Но коль скоро совершенство подразумевает цель и предел, то похоже на то, что оно не может быть большим или меньшим. Следовательно, навык возрастать не может.

Возражение 3. Далее, то, что может быть большим или меньшим, подчинено изменению; так, о том, что менее горячо, говорят, что оно может стать более горячим. Но, как доказано в седьмой [книге] «Физики»³, в навыках нет никаких изменений. Следовательно, навыки не возрастают.

Этому противоречит следующее: вера является навыком, и при этом она может возрастать — ведь сказали же Господу ученики: «Умножь в нас веру» (Лк. 17, 5). Следовательно, навыки возрастают.

Отвечаю: возрастание, как и другие вещи, имеющие отношение к количеству, передается от телесных количеств интел-

лигибельным духовным вещам в силу естественной связи ума с материальными вещами, которая реализуется благодаря воображению. Затем, когда речь идет о материальных количествах, то вещь называют большой постольку, поскольку она по количеству достигает своего совершенства; поэтому то количество, которое может сделать большим человека, не может сделать большим слона. И точно так же, говоря о формах, мы называем вещь большой постольку, поскольку она совершенна. И так как благо имеет природу совершенства, то, по словам Августина, «в вещах, чье величие не в телесном, быть большим означает быть лучшим»⁴.

Далее, совершенство формы может рассматриваться двояко: во-первых, со стороны самой формы; во-вторых, со стороны причастности форме ее субъекта. Если мы рассматриваем совершенство формы со стороны самой формы, то в таком случае о форме говорят как о «малой» или «большой»; например, сильное или слабое здоровье, большая или малая наука. А если мы рассматриваем совершенство формы со стороны причастности ей ее субъекта, то в таком случае о ней говорят как о «большей» или «меньшей»; например, более или менее белый или здоровый. Притом указанное различие не должно понимать как допущение того, что форма может обладать бытием вне материи или субъекта, но так, что одно дело рассматривать форму согласно ее видовой природе, и совсем другое — рассматривать ее с точки зрения причастности ей субъекта.

Затем, как указывает Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», относительно возрастания и умаления навыков и форм среди философов бытовало четыре мнения. Так, Плотин и другие платоники утверждали, что качества и навыки сами по себе восприимчивы к «больше» и «меньше» постольку, поскольку они материальны и потому им недостает некоторой определенности из-за бесконечности материи. Другие, напротив, считали, что сами по себе качества и навыки не восприимчивы к «больше» и «меньше», но что те вещи, на которые они воздействуют, являются «большими» или «меньшими» с точки зрения причастности субъекта; так, например, правосудность не является большей или меньшей, но — просто такой вот вещью. Аристотель приводит это мнение в своих «Категориях»⁵. Третьего мнения, посредствующего приведенным двум, придерживались стоики. По их утверждению некоторые навыки, такие как искусства, сами по себе восприим-

чивы к «больше» и «меньше», а некоторые, такие как добродетели, нет. Четвертое мнение поддерживалось теми, кто полагал, что качества и имматериальные формы не восприимчивы к «больше» или «меньше», но что таковы материальные формы.

Для прояснения этого вопроса должно иметь в виду, что то, в отношении чего вещь получает свой вид, должно быть чем-то установленным, постоянным и в определенном смысле неделимым, поскольку оно, как таким вот образом составляющее эту вот вещь, принадлежит ее виду, а то, что более или менее от него отлично, принадлежит другому, более или менее совершенному виду. Поэтому Философ говорит, что виды вещей подобны числам — ведь если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, то это изменит его вид⁶. Таким образом, если форма или что-либо вообще получает свою видовую природу либо в отношении себя, либо в отношении чего-то из принадлежащего себе, то необходимо, чтобы это, взятое само по себе, было чем-то [именно такой вот] определенной природы, которая не может быть большей или меньшей. Таковы теплота, белизна и прочие подобные качества, которые не определяются через посредство своего отношения к чему-то еще, и тем более такова субстанция, которая является сущностью через самое себя. А вот то, что получает свой вид через посредство своего отношения к чему-то еще, может в большей или меньшей степени разниться в отношении самого себя и при этом оставаться относящимся к тому же самому виду благодаря единичности того, к чему оно относится, и благодаря чему оно получило свой вид. Так, например, движение может быть само по себе более или менее интенсивным и при этом сохранять свой вид благодаря единичности определяющего его предела. Нечто подобное мы наблюдаем и в случае здоровья; в самом деле, тело получает природу здоровья в соответствии с тем, насколько его расположение подходит природе животного, которой могут [так или иначе] подходить различные расположения, которые, таким образом, вариативны с точки зрения «больше» или «меньше», что не мешает при этом сохраняться природе здоровья. Поэтому Философ говорит, что «само здоровье допускает большую или меньшую степень. Ведь во всех существах оно не одно и то же, и даже в том же самом индивиде оно не всегда одно, но и при своем уменьшении до известного предела оно все еще остается здоровьем»⁷.

Но все эти различные расположения и степени здоровья являются таковыми в силу избыточности и недостаточности, и потому если бы имя здоровья усваивалось только наиболее совершенной степени [здоровья], то мы не могли бы говорить о здоровье как о большем или меньшем. Из сказанного понятно, каким образом само по себе качество или форма может возрастать и умаляться, а каким — нет.

А если мы возьмем качество или форму со стороны причастности субъекта, то в таком случае, опять-таки, обнаруживаем, что некоторые качества и формы восприимчивы к «больше» или «меньше», а некоторые — нет. Симплиций усматривает причину этого разнообразия в том, что сама по себе субстанция не может быть восприимчивой к «больше» или «меньше», поскольку она является сущностью через самое себя. И потому любая форма, которой ее субъект причастен субстанциально, не может варьироваться с точки зрения степени своего возрастания или умаления, поскольку в роде субстанции ни о чем нельзя сказать как о большем или меньшем. В самом деле, коль скоро понятие количества сродно субстанции, а вид [прямо] последует количеству, то, следовательно, ничто из этого не может быть большим или меньшим. В связи с этим Философ говорит, что когда вещь оформлена и приобрела свой вид, то о ней говорят не как о [качественно] измененной, а как о возникшей⁸. А вот другие, связанные со страстями и действиями качества, которые не до такой степени связаны с количеством, восприимчивы к «больше» или «меньше» со стороны причастности им субъекта.

Впрочем, можно разъяснить причину этого разнообразия и обстоятельней. В самом деле, как уже было сказано, то, в отношении чего вещь получает свой вид, должно быть чем-то установленным, постоянным и в определенном смысле неделимым. Поэтому причина того, что форме нельзя быть причастным в большей или меньшей степени, бывает двоякой. Во-первых, причина заключается в том, что причастник имеет свой вид в отношении этой вот формы. И потому никакой субстанциальной форме нельзя быть причастным в большей или меньшей степени. Поэтому Философ говорит, что «как определенное число не может быть большим или меньшим, точно так же не могут быть таковыми и виды субстанции», то есть в отношении своей причастности видовой форме, «разве только в той мере, в какой субстанция соединена с материей», то есть в отношении мате-

риальных расположений, «мы можем обнаружить в субстанции "больше" или "меньше"»⁹.

Во-вторых, это связано с тем, что форма является сущностно неделимой, и потому если нечто причастно указанной форме, то оно необходимо причастно ей в отношении ее неделимости. Поэтому нельзя сказать о виде числа как об изменяющемся в отношении «больше» или «меньше», поскольку каждый его вид установлен в неделимом единстве. То же самое справедливо сказать и о видах непрерывного количества, которые именуются по числу, таких, например, как длина в два или три локтя; и о соотношении количеств, таких, например, как двойное или тройное; и о количественных фигурах, таких, например, как треугольник и четырехугольник.

Именно это имеет в виду Аристотель, когда в «Категориях», разъясняя, почему фигуры не восприимчивы к «больше» или «меньше», говорит: «Все, что принимает определение треугольника или круга, есть треугольник или круг»¹⁰, а именно потому, что таким определениям присуща неделимость, и то, что причастно их природе, необходимо причастно и их неделимости.

Поэтому ясно, что коль скоро о навыках и расположениях говорят в отношении чего-то еще, то в навыках и расположениях можно отметить два типа возрастания и умаления. Во-первых, в отношении самого навыка; так, например, мы говорим о большем или меньшем здоровье, большей или меньшей науке, которая простирается на большее или меньшее количество вещей. Во-вторых, в отношении причастности субъекта, а именно в том, насколько одной и той же науке или здоровью вследствие обладания различными способностями, что обуславливается различием темпераментов или традиций, один является причастным в большей степени, нежели другой. В самом деле, навыки и расположения и не сообщают субъекту его вид, и не предполагают сущностной неделимости.

Ниже мы проясним, каким образом решается этот же вопрос в отношении добродетелей (66, 1).

Ответ на возражение 1. Как взятое из определения телесных количеств слово «великое» сказывается [в том числе] и в отношении интеллигибельного совершенства форм, точно так же — и слово «возрастание», которое выражает некую великость.

Ответ на возражение 2. Навык, действительно, является совершенством, но не тем совершенством, которое является

пределом своего субъекта, а именно тем пределом, который сообщает субъекту его видовое бытие. Кроме того, и природа навыка не включает в себя понятие предела, как это, например, имеет место с видами чисел. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы навык был восприимчив к «больше» или «меньше».

Ответ на возражение 3. Первичным образом изменение, разумеется, находится в качествах третьего вида, но вторично оно может присутствовать и в качествах первого вида; в самом деле, вслед за изменениями в тепле или холоде в животном возникают изменения в здоровье и болезни. И точно так же изменению в страстях чувственного желания или в чувственных способностях схватывания последует изменение в науке и добродетели.

Раздел 2

ВОЗРАСТАЮТ ЛИ НАВЫКИ ПОСРЕДСТВОМ ДОБАВЛЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что возрастание навыков происходит посредством добавления. В самом деле, как уже было сказано, само слово «возрастание» применяется к формам по аналогии с телесными количествами. Но у телесных количеств не может быть возрастания без добавления, поскольку, как сказано, «рост — это добавление к уже существующей величине»¹¹. Следовательно, и в навыках не может быть возрастания без добавления.

Возражение 2. Далее, навык не может возрастать иначе, как только через посредство некоего действующателя. Но каждый действующатель делает нечто в пассивном субъекте; так, нагревающий нагревает нагреваемое. Следовательно, возрастания без добавления быть не может.

Возражение 3. Далее, как не белое в возможности является белым, точно так же менее белое в возможности является более белым. Но то, что не бело, не станет белым иначе, как только путем добавления к нему белизны. Следовательно, и то, что менее бело, не станет более белым иначе, как только путем добавления к нему белизны.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «из теплого возникает более теплое, причем в материи не возникает никакого тепла, которого не было раньше, когда тело было менее теплым»¹². Следовательно, точно так же и в других формах не происходит никакого добавления при их возрастании.

Отвечаю: решение этого вопроса следует из того, что было сказано выше (1). В самом деле, как уже было сказано, возрастание и умаление в формах, которые способны усиливаться и ослабляться, в некоторых случаях происходит не со стороны самой формы как таковой, а из-за различных степеней причастности ей ее субъекта. Поэтому такое возрастание навыков и других форм обуславливается не добавлением к форме, а субъектом, который может быть причастным одной и той же форме в большей или меньшей степени совершенства. И как посредством действия действующателя, как показано в седьмой [книге] «Метафизики», нечто становится актуально теплым потому, что действующатель, так сказать, делает его причастным форме, а не потому, что им делается непосредственно сама форма, точно так же благодаря интенсивному действию действующателя нечто становится более теплым постольку, поскольку становится более совершенно причастным форме, а не постольку что-либо добавляется к форме.

В самом деле, если такое возрастание в формах понимать как происходящее посредством добавления, то в таком случае оно могло бы происходить или в самой форме, или в субъекте. Если понимать его как происходящее в самой форме, то, как уже было показано (1), такое добавление или вычитание изменило бы вид; так, когда нечто из светлого становится белым, то налицо изменение вида цвета. Если же, с другой стороны, мыслить указанное добавление применительно к субъекту, то так могло бы быть или потому, что одна часть субъекта получала бы форму, которой у нее прежде не было (так, можно говорить о возрастании холода в человеке, который, после того как охладил одну какую-то часть своего тела, охладил и несколько других частей), или потому, что в качестве причастника той же самой формы добавлялся бы еще какой-то субъект (например, когда одна теплая вещь добавляется к другой или одна белая вещь — к другой). Но в обоих случаях мы получили бы не более белую или более теплую вещь, а большую белую или теплую вещь.

Однако коль скоро есть акциденции, которые, как уже было сказано (1), могут быть сами по себе восприимчивы к «больше» или «меньше», то в некоторых из них мы можем обнаруживать возрастание путем добавления. Движение, например, возрастает путем добавления или ко времени, в течение которого оно происходит, или к направлению, по которому оно происходит, и при этом оно сохраняет свой вид благодаря единичности предела. Тем не менее, интенсивность движения возрастает со стороны причастности его субъекта, то есть постольку, поскольку одно и то же движение может быть завершено более или менее быстро или легко. Подобным же образом путем добавления может возрасти и сама по себе наука; так, когда кто-либо научается сразу нескольким положениям геометрии, то в нем возрастает и его навык конкретно этой науки. Тем не менее, интенсивность человеческой науки возрастает со стороны причастности ей субъекта, то есть постольку, поскольку один человек более сообразителен и более подготовлен к изучению одних и тех же положений, чем другой.

Что же касается телесных навыков, то представляется маловероятным, чтобы они возрастали путем добавления. В самом деле, о животном не говорят как о просто здоровом или красивом иначе, как только если оно является таковым во всех своих частях. А если оно приводится к более совершенной соразмерности, то так происходит вследствие изменения в простых качествах, которые не восприимчивы к возрастанию иначе, как только по интенсивности со стороны причастного им субъекта.

Ниже мы проясним, каким образом решается этот же вопрос в отношении добродетелей (66, 1).

Ответ на возражение 1. Возрастание телесного количества может происходить двояко. Во-первых, путем добавления одного субъекта к другому, и так осуществляется рост живых существ. Во-вторых, путем изменения плотности без какого бы то ни было добавления, как это имеет место с теми вещами, которые могут [уплотняться и] разрезаться, о чем читаем в четвертой [книге] «Физики»¹³.

Ответ на возражение 2. Причина, по которой происходит возрастание навыка, всегда обуславливает в субъекте что-либо, но только не новую форму. И это [«что-либо»] есть не что иное, как или более совершенная причастность субъекта уже существовавшей ранее форме, или возрастание самой формы.

Ответ на возражение 3. То, что еще не бело, является в возможности белым как то, что еще не обладает формой белизны; следовательно, [в случае такого беления] действительность обуславливает в своем субъекте новую форму. Однако то, что является менее горячим или белым, не находится в состоянии возможности в отношении этих форм, поскольку уже обладает ими актуально, но оно находится в состоянии возможности в отношении совершенного модуса причастности, и именно его оно получает благодаря действию действующателя.

Раздел 3

КАЖДОЕ ЛИ ДЕЙСТВИЕ ВЕДЕТ К ВОЗРАСТАНИЮ НАВЫКА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что каждое действие увеличивает навык. В самом деле, возрастание причины обуславливает возрастание следствия. Но, как уже было сказано (51, 2), причинами навыков являются действия. Следовательно, возрастание навыков пропорционально количеству действий.

Возражение 2. Далее, подобные вещи формируют подобные суждения. Но все проистекающие из одного и того же навыка действия подобны¹⁴. Следовательно, если некоторые действия усиливают навык, то и каждое действие должно вести к его возрастанию.

Возражение 3. Далее, подобное увеличивает подобное. Но любое действие подобно навыку, из которого оно проистекает. Следовательно, каждое действие увеличивает навык.

Этому противоречит следующее: из одной и той же причины не могут возникнуть противоположные следствия. Но, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», некоторые действия умаляют навык, из которого они проистекают, например, если они выполняются небрежно¹⁵. Следовательно, далеко не каждое действие увеличивает навык.

Отвечаю: «навыки создаются подобными им действиями»¹⁶. Но вещи бывают подобными или неподобными не только со

стороны своих качеств, которые могут быть одинаковыми или разными, но также и со стороны одинакового или разного модуса причастности. В самом деле, не только черное отличается от белого, но и менее белое — от более белого, поскольку, как сказано в пятой книге «Физики», существует движение от менее белого к более белому как от одной противоположности к другой¹⁷.

Но коль скоро пользование навыком, согласно сказанному (50, 5), зависит от воли, то его обладатель может как оказаться не в состоянии использовать навык или [даже] действовать вопреки навыку, точно так же он может, используя навык, выполнить действие, которое не адекватно интенсивности навыка. И если интенсивность действия адекватна интенсивности навыка или превосходит ее, то в таком случае каждое такое действие или увеличивает навык, или располагает к его возрастанию в том смысле, в каком можно проводить аналогию между возрастанием навыков и ростом животного. Ведь не каждый же кусочек еды актуально увеличивает размер животного, как и не каждая капля воды точит камень, но постоянное питание приводит, в конце концов, к увеличению тела. И точно так же повторяющиеся действия обуславливают возрастание навыка. Если, однако же, [интенсивность] действия уступает интенсивности навыка, то такое действие не располагает к возрастанию этого навыка, но, скорее, [располагает] к его умалению.

Сказанного достаточно для **ответа на все возражения**.



О ТОМ, КАК НАВЫКИ МОГУТ БЫТЬ РАЗРУШЕНЫ ИЛИ УМАЛЕННЫ

Теперь нам надлежит рассмотреть, каким образом навыки ослабляются или утрачиваются. Под этим заглавием наличествует три пункта: 1) может ли навык быть разрушен; 2) может ли он быть умален; 3) каким образом разрушаются или умаляются навыки.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ НАВЫК БЫТЬ РАЗРУШЕН?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не может быть разрушен. Ведь навыки принадлежат субъекту как некоторым образом его вторая природа, по каковой причине действие по навыку доставляет удовольствие. Но вещь существует дотоле, доколе не разрушается ее природа. Следовательно, пока сохраняется субъект, сохраняются и все его навыки.

Возражение 2. Далее, всякий раз, когда разрушается форма, это происходит или вследствие разрушения ее субъекта, или благодаря [появлению] ее противоположности; так, болезнь прекращается или вследствие гибели животного, или благодаря появлению здоровья. Но наука, каковая суть навык, не может быть утрачена вследствие разрушения субъекта, поскольку являющийся ее субъектом ум — это «субстанция, которая не разрушается»¹. И при этом она не может быть утрачена в силу воздействия ее противоположности, поскольку интеллигибельные виды друг другу не противоположны. Следовательно, утратить научный навык невозможно.

Возражение 3. Далее, всякое разрушение последует какому-либо движению. Но находящийся в душе научный навык не может быть разрушен непосредственным движением самой

души, поскольку сама по себе душа неподвижна. Впрочем, существует еще опосредованное, обусловленное движением тела [движение души], но вряд ли телесное изменение способно разрушить находящийся в уме интеллигибельный вид, поскольку ум является независимым от тела местонахождением видов, по каковой причине можно также утверждать, что навыки не могут быть утрачены [даже] в связи со старостью или смертью. Следовательно, наука не может быть разрушена. По той же самой причине не могут быть разрушены и навыки добродетели, а именно потому, что они тоже находятся в разумной душе, а еще потому, что, согласно Философу, «добродетели более постоянны, чем даже занятия науками»².

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «бездеятельность и заблуждение разрушают науку»³. Кроме того, когда человек грешит, он утрачивает навык добродетели; и еще: возникновение и гибель добродетелей обуславливаются противоположными действиями⁴.

Отвечаю: о форме говорят как о разрушающейся непосредственно, когда она разрушается своей противоположностью, и как о разрушающейся опосредованно, когда разрушается ее субъект. Поэтому если речь идет о навыке, субъект которого подвержен разрушению и у причины которого имеется противоположность, то такой навык может быть разрушен обоими способами. Это очевидно в случае телесных навыков, например, здоровья и болезни. А вот те навыки, субъект которых неразрушим, не могут быть разрушены опосредованно. Есть, впрочем, такие навыки, которые первичным образом принадлежат неразрушимому субъекту, а вторичным — такому [субъекту], который подвержен разрушению; таков, например, научный навык, который, как уже было сказано (50, 3), первично находится в уме «в возможности», а вторично — в чувственных способностях схватывания. Следовательно, научный навык не может быть опосредованно разрушен со стороны ума «в возможности», но может [быть опосредованно разрушен] со стороны более низких чувственных способностей.

Далее, нам надлежит задаться вопросом: могут ли навыки этого типа быть разрушены непосредственно. Итак, если среди них имеется навык, у которого есть противоположность либо со

стороны самого себя, либо со стороны причины, то он может быть разрушен непосредственно, а если такой противоположности нет, то он не может быть разрушен непосредственно. Но очевидно, что ни у находящегося в уме «в возможности» интеллигибельного вида, ни у являющегося причиной этого вида активного ума нет никакой противоположности. Поэтому если в уме «в возможности» существует навык, который непосредственно обуславливается активным умом, то такой навык невозможно разрушить ни непосредственно, ни опосредованно. Таковыми являются навыки первым началом, [причем] как умозрительные, так и практические, которые не могут быть разрушены ни забвением, ни заблуждением, в связи с чем, говоря о рассудительности, Философ замечает, что «ее невозможно утратить через забвение»⁵. Однако в уме «в возможности» существует навык, который обуславливается разумом, а именно называемый наукой навык умозаключений, и у его причины может иметься нечто противоположное, причем двояким образом. Во-первых, со стороны тех самых суждений, от которых отталкивается разум; в самом деле, утверждение «хороший хорош» противоречит утверждению «хороший не хорош»⁶. Во-вторых, со стороны процесса рассуждения, а именно постольку, поскольку софистический силлогизм противоположен диалектическому или доказательному силлогизму. Отсюда понятно, что заблуждающийся разум может разрушить навык истинного суждения или даже науки. Поэтому-то Философ в вышеприведенной цитате и говорит, что «заблуждение разрушает науку». Что же касается тех добродетелей, которые, как читаем в шестой [книге] «Этики», относятся к мысли и находятся непосредственно в разуме⁷, то в отношении них справедливо все то, что было сказано нами о науке и суждении. Иное дело нравственные добродетели, которые, как и противоположные им пороки, находятся в желающей части души. В самом деле, навыки желающей части обуславливаются в ней постольку, поскольку она по природе приводится в движение разумом. Поэтому такого рода навык, добродетель или порок может быть разрушен в соответствии с суждением разума всякий раз, когда движение противоположно этому пороку или добродетели в силу неведения, страсти или сознательного выбора.

Ответ на возражение 1. Как сказано в седьмой [книге] «Этики», хотя навык — это некоторым образом вторая природа, его, тем не менее, все же можно утратить⁸. Все дело в том, что

хотя природа вещи вообще не может быть устранена от вещи, навык, хотя и с трудом, но устраним.

Ответ на возражение 2. Хотя у интеллигибельного вида и нет никакой противоположности, тем не менее, может существовать противоположность суждению разума и [даже] самому процессу его мышления, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Если говорить о самой причине навыка, то следует отметить, что телесное движение не может разрушить науку, хотя и может препятствовать ее акту в той мере, в какой уму для его деятельности необходимы чувственные способности, деятельности которых препятствуют телесные изменения. А вот умственное движение разума может разрушить научный навык даже со стороны причины навыка. И точно так же может быть уничтожен навык добродетели. Когда же говорят, что «добродетели более постоянны, чем даже занятия науками», то это должно понимать как сказанное в отношении не субъекта или причины, но — действия, поскольку пользование добродетелью продолжается всю жизнь, тогда как занятие науками — нет.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ НАВЫК БЫТЬ УМАЛЕН?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не может быть умален. В самом деле, навык — это простое качество и форма. Но простой вещью можно или обладать целиком, или не обладать вообще. Следовательно, хотя навык и может быть утрачен, тем не менее, он не может быть умален.

Возражение 2. Далее, если вещи приличествует акциденция, то это происходит либо благодаря акциденции, либо благодаря субъекту. Но навык не становится более или менее интенсивным благодаря самому себе, в противном случае из этого бы следовало, что виды могут более и менее сказываться о своих индивидах. А если бы он мог становиться менее интенсивным с точки зрения своей причастности субъекту, то из этого бы следовало, что акцидентным навыку может являться нечто, приличествующее ему вне его субъекта. Но, как сказано в первой книге трактата «О душе», если форме приличествует нечто вне ее

субъекта, то такая форма может быть отделена⁹. Таким образом, из этого бы следовало, что навык является отделимой формой, что представляется невозможным.

Возражение 3. Далее, само понятие и природа навыка, как и любой акциденции, неотъемлемы от своего субъекта, поскольку любая акциденция определяется в отношении своего субъекта. Поэтому если навык не может становиться более или менее интенсивным ни в самом себе, ни в своей неотделимости от субъекта, то, следовательно, он вообще не может становиться менее интенсивным.

Этому противоречит следующее: противоположности, что совершенно естественно, приложимы к одной и той же вещи. Но возрастание и умаление — это противоположности. Поэтому, коль скоро навык может возрасти, то похоже на то, что он может и умаляться.

Отвечаю: навыки могут умаляться точно так же, как и возрастать, а именно так, как было разъяснено выше (52, 1), то есть двояко. И как возрастают они по той же самой причине, по какой возникают, точно так же и умаляются они по той же самой причине, по какой разрушаются; в самом деле, умаление навыка — это путь, ведущий его к разрушению, равно как и порождение его — это основа для его возрастания.

Ответ на возражение 1. Сам по себе навык является простой формой. Однако он является субъектом умаления не поэтому, а поскольку его субъект может быть причастным ему по-разному. Так происходит потому, что потенциальность субъекта является неопределенной с точки зрения его способности быть причастным форме различными способами или простираться на большее или меньшее количество вещей.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент имел бы силу, если бы сущность навыка как такового никоим образом не могла быть субъектом умаления. Однако этого мы как раз и не утверждаем, но, напротив, говорим, что в сущности навыка имеет место некоторое умаление, хотя и не в самом навыке, а в его субъекте.

Ответ на возражение 3. Независимо от того, с какой стороны мы рассматриваем акциденцию, само ее понятие подразумевает зависимость от субъекта, но различными способами. Так, если мы рассматриваем акциденцию абстрагировано, то

оно подразумевает такое отношение к субъекту, которое начинается в акциденции и завершается в субъекте, например, «белизна есть то, посредством чего вещь бела». Поэтому при абстрагированном определении акциденции мы не помещаем субъект в первую часть определения, а именно как род, но отводим ему второе место, указывающее на различие. А вот если мы рассматриваем конкретную акциденцию, то отношение начинается в субъекте и завершается в акциденции; так, «белая вещь» является «тем, что обладает белизной». Таким образом, при определении этого вида акциденции мы помещаем субъект в первую, родовую часть определения. Поэтому все то, что принадлежит акциденции со стороны субъекта, но при этом не принадлежит ей сущностно, приписывается этой акциденции не абстрагировано, а конкретно. Таковы возрастание и умаление некоторых акциденций, поскольку [например] бытие более или менее белым приписывается не белизне, а белой вещи. То же самое справедливо сказать и о навыках и других качествах, за исключением тех навыков, которые могут возрастать или умаляться путем некоторого добавления [или отнимания], что было разъяснено нами выше (52, 2).

Раздел 3

РАЗРУШАЕТСЯ ЛИ ИЛИ УМАЛЯЕТСЯ НАВЫК ВСЛЕДСТВИЕ ПРОСТОГО ПРЕКРАЩЕНИЯ ДЕЙСТВИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навык не разрушается и не умалется вследствие простого прекращения действия. В самом деле, навыки, как уже было сказано (49, 2; 50, 1), гораздо устойчивей, чем подобные претерпеванию качества. Но подобные претерпеванию качества не разрушаются и не умалются вследствие прекращения действия; так, белизна не умалется оттого, что перестает восприниматься зрением, и теплота — оттого, что перестает что-либо нагревать. Следовательно, никакой навык не разрушается и не умалется вследствие прекращения действия.

Возражение 2. Далее, разрушение и умаление являются изменениями. Но ничто не изменяется без движущей причины.

И поскольку прекращение действия не подразумевает наличие движущей причины, то не похоже, чтобы навык мог умаляться или разрушаться вследствие прекращения действия.

Возражение 3. Далее, навыки науки и добродетели находятся в мыслящей душе, которая не подчинена времени. Но то, что не подчинено времени, не разрушается и не умалается с течением времени. Поэтому тем более такие навыки не могут быть разрушены или умалены с течением времени, если кто-либо долго ими не пользуется.

Этому противоречат слова Философа о том, что не только «заблуждение», но и «бездеятельность разрушает науку»¹⁰. Кроме того, он говорит, что «многие дружбы расторгла нехватка беседы»¹¹. И точно так же вследствие прекращения действия умалаются или разрушаются и другие навыки добродетели.

Отвечаю: как сказано в седьмой [книге] «Физики», вещь может выступать в качестве причины движения двояко. Во-первых, непосредственно, когда такая вещь обуславливает движение благодаря присущей ей форме, как, например, огонь обуславливает тепло. Во-вторых, опосредованно, как, например, то, что устраняет препятствие. Так вот, разрушение или умаление навыка вследствие прекращения действия происходит вторым способом, а именно постольку, поскольку мы, так сказать, прекращаем осуществлять действие, которое устраняло причины разрушения или ослабления этого навыка. В самом деле, уже было сказано (1), что непосредственно навыки разрушаются или умалаются некоторым противоположным действием. Следовательно, все те навыки, которые мало-помалу подтачиваются противоположными действиями, противостоять которым должны проистекающие из этих навыков действия, умалаются или даже полностью разрушаются вследствие длительного перерыва в таких [своих] действиях, что хорошо видно на примере науки и добродетели. Так, очевидно, что навык нравственной добродетели подготавливает человека к тому, чтобы он был умеренным в своих поступках и страстях. Но если человек [по какой-то причине] не использует свой навык добродетели для того, чтобы умерять свои поступки или страсти, то, в конце концов, многие из его страстей и поступков выходят за пределы модуса добродетели из-за склонности чувственного желания и разного рода

внешних воздействий. В итоге вследствие прекращения действия добродетель будет разрушена или умалена. То же самое можно сказать и об умственных навыках, которые располагают человека к правильному суждению относительно тех вещей, которые рисует ему его воображение. Так, когда человек прекращает пользоваться своими умственными навыками, в его воображении начинают возникать противоположные им нелепые мечтания, и если он не пресекает их путем своевременного использования своего умственного навыка, то со временем ему становится все трудней выносить правильное суждение и он все больше и больше располагается к противоположному. В итоге умственная добродетель умалется или даже полностью разрушается вследствие прекращения действия.

Ответ на возражение 1. Даже теплота может быть разрушена из-за того, что перестает нагревать, если по той же причине будет возрастать разрушающий теплоту холод.

Ответ на возражение 2. То, что прекращает действие, является движущей причиной, способствующей разрушению или умалению путем устранения к этому препятствий, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Сама по себе умственная часть души не подчинена времени, но чувственная часть ему подчинена, и потому с течением времени душа подвергается изменению со стороны страстей чувственной части, а равно и со стороны схватывающих способностей. Поэтому Философ говорит, что все со временем забывается¹².



О РАЗЛИЧИИ НАВЫКОВ

Теперь нам предстоит исследовать различие навыков, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) могут ли несколько навыков находиться в одной и той же способности; 2) различаются ли навыки согласно своим объектам; 3) разделяются ли навыки на добрые и дурные; 4) может ли один навык состоять из нескольких навыков.

Раздел 1

МОГУТ ЛИ НЕСКОЛЬКО НАВЫКОВ НАХОДИТЬСЯ В ОДНОЙ И ТОЙ ЖЕ СПОСОБНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в одной и той же способности не могут находиться несколько навыков. В самом деле, когда несколько вещей различаются в отношении одного и того же, то умножение одной из них приводит к умножению остальных. Но навыки и способности различаются в отношении одного и того же, а именно своих действий и объектов, в связи с чем их умножение должно быть подобным [вышеприведенному]. Следовательно, в одной и той же способности не могут находиться несколько навыков.

Возражение 2. Далее, способность является простой силой. Но один простой субъект не может иметь различные акциденции, поскольку субъект является причиной своих акциденций, и трудно представить, чтобы из одной простой причины происходили разнообразные следствия. Поэтому в одной способности не могут находиться несколько навыков.

Возражение 3. Далее, как тело формируется формой, точно так же способность формируется навыком. Но одно тело не может быть сформировано одновременно несколькими формами.

Поэтому и ни одна из способностей не может быть сформирована одновременно несколькими навыками. Следовательно, в одной и той же способности не могут находиться одновременно несколько навыков.

Этому противоречит следующее: в уме, который является одной способностью, наличествуют навыки различных наук.

Отвечаю: как уже было сказано (49, 4), навыки — это расположения вещи, которая находится в состоянии возможности или в отношении природы, или в отношении являющейся целью природы деятельности. Что касается тех навыков, которые являются расположениями в отношении природы, то ясно, что в одном и том же субъекте могут находиться сразу несколько из них; в самом деле, коль скоро в одном и том же субъекте мы можем выделять части различными способами, то различные навыки могут обнаруживаться в них согласно различным расположениям этих частей. Так, если в качестве частей человеческого тела мы возьмем телесные жидкости согласно их расположению в отношении человеческой природы, то мы получим навык или расположение здоровья; если мы в качестве таких частей возьмем мышцы, кости и плоть, то их расположением в отношении природы будет сила или слабость; если мы [в качестве таких частей] возьмем члены, а именно руки, ноги и так далее, то их расположением в отношении природы будет красота. И вот таким-то образом сразу несколько навыков или расположений могут присутствовать в одном и том же субъекте.

Если же мы говорим о тех навыках, которые являются расположениями к деятельности и в собственном смысле слова принадлежат способностям, то и в таком случае в одной и той же способности мы можем обнаружить несколько навыков. Причина этого заключается в том, что субъект навыка, как было показано выше (51, 2), является пассивной способностью, в то время как активная способность не может являться субъектом навыка, что явствует из сказанного в том же месте. Но пассивная способность относится к любому виду установленного действия как материя к форме, поскольку как материя определяется одним действователем к одной форме, точно так же пассивная способность определяется природой одного активного объекта к одному виду действия. Поэтому как несколько объектов могут

приводить в движение одну пассивную способность, точно так же одна пассивная способность может являться субъектом нескольких разных по виду действий или совершенств. Но навыки — это качества, или формы, которые принадлежат способности и склоняют эту способность к действиям определенного вида. Следовательно, как одной и той же способности могут принадлежать несколько различных по виду действий, точно так же [ей могут принадлежать] и несколько [различных] навыков.

Ответ на возражение 1. Как в природных вещах различие видов обуславливается формой, а различие родов — материей (поскольку различные по материи вещи относятся к разным родам), о чем читаем в пятой [книге] «Метафизики»¹, точно так же родовое различие объектов влечет за собой различие способностей (в связи с чем в шестой книге «Этики» Философ говорит, что «для вещей разного рода существуют разного рода части души»²), в то время как видовое различие объектов влечет за собой видовое различие действий, следовательно, и навыков. Затем, то, что отличается по роду, отличается и по виду, но не наоборот. Поэтому хотя действия и навыки различных способностей и отличаются по виду, из этого вовсе не следует, что различные навыки необходимо должны находиться в различных способностях и что в одной силе не может присутствовать несколько навыков. Более того, как несколько родов может быть включено в один род и несколько видов — в один вид, точно так же может иногда происходить и в случае навыков и способностей.

Ответ на возражение 2. Хотя сила и является простой в отношении своей сущности, она может быть умножена виртуально, поскольку может иметь дело с несколькими различными по виду действиями. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы в одной способности находилось несколько различных по виду навыков.

Ответ на возражение 3. Тело формируется формой как своим предельным ограничением, в то время как навык является не пределом способности, а расположением способности к акту, который является ее пределом. Поэтому одна и та же способность не может одновременно иметь несколько актов иначе, как только если один акт является частью другого, что подобно тому, как и одно и то же тело не может иметь несколько форм иначе, как только если одна форма включена в другую, как [например] трехсторонняя фигура [может быть включена] в четырехсторон-

нюю. В самом деле, ум не может одновременно «актуально» мыслить несколько вещей, хотя и может одновременно знать несколько вещей «по навыку».

Раздел 2

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ НАВЫКИ СОГЛАСНО СВОИМ ОБЪЕКТАМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навыки не различаются согласно своим объектам. В самом деле, противоположности отличаются по виду. Но один и тот же научный навык относится к противоположностям; так, медицина относится к здоровью и болезни. Следовательно, навыки не различаются согласно своим различным по виду объектам.

Возражение 2. Далее, различные науки являются различными навыками. Но одна и та же научная истина может принадлежать различным наукам; так, например, на шаровидность земли указывают и физик, и астроном, о чем читаем во второй [книге] «Физики»³. Следовательно, навыки не различаются согласно своим объектам.

Возражение 3. Далее, идентичность действия предполагает идентичность объекта. Но одно и то же действие может принадлежать различным навыкам добродетели в том случае, когда налицо различие целей; так, даяние денег ради Бога является актом милостыни, а ради возврата долга — актом справедливости. Следовательно, один и тот же объект тоже может принадлежать различным навыкам и, таким образом, разнообразие навыков не всегда соответствует разнообразию объектов.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (18, 5), действия различаются по виду согласно различию их объектов. Но навыки — это расположения к действиям. Следовательно, навыки тоже различаются согласно разнообразию объектов.

Отвечаю: навык является как формой, так и [собственно] навыком. Поэтому видовое различие навыков можно усматривать

как в том, в чем различаются по виду формы, так и согласно тому модусу различения, который присущ [именно] навыкам. Итак, формы отличаются друг от друга по причине различия их активных начал, поскольку каждый действительный производит подобное по виду. Навыки же подразумевают упорядоченность к чему-то еще, а все, что подразумевает упорядоченность к чему-то еще, различается согласно различию того, к чему оно упорядочено. Притом навык является расположением, подразумевающим двоякую упорядоченность, а именно к природе и к вытекающей из природы деятельности.

Таким образом, навыки различаются по виду в отношении трех вещей. Во-первых, в отношении активных начал их расположений; во-вторых, в отношении природы; в-третьих, в отношении различных по виду объектов, что станет ясным из того, что будет сказано ниже.

Ответ на возражение 1. При различении способностей, а равно и навыков, должно исследовать объект со стороны не материального, но — формального аспекта, который может различаться не только по виду, но даже и по роду. И хотя различие [двух] видовых противоположностей является реальным различием, тем не менее, обе они познаются под одним аспектом, так как одна из них познается через посредство другой. И поскольку они подпадают под один и тот же аспект познаваемости, постольку они принадлежат одному научному навыку.

Ответ на возражение 2. Физик доказывает шаровидность земли, используя средства своей [науки], а астроном — своей; в самом деле, последний доказывает это с помощью средств математики, например, измеряя формы затмений, в то время как первый доказывает это с помощью средств физики, например, исследуя движение тяжелых тел к центру. Но убедительность доказательства, называемого «силлогизмом научного доказательства», зависит от среднего [термина], о чем читаем в первой [книге] «Второй аналитики»⁴. Разнообразие же средних [терминов] следует из разнообразия активных начал, в отношении которых и различаются научные навыки.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, цель в делах практических есть то же, что начало — в делах умозрительных⁵. Следовательно, разнообразию целей соответствует не только разнообразие активных начал, но и разнообразие добродетелей. Более того, цели являются объектами внутренних действий, на

которые по преимуществу и направлены добродетели, что является из уже сказанного (18, 6; 34, 4).

Раздел 3

РАЗДЕЛЯЮТСЯ ЛИ НАВЫКИ НА ДОБРЫЕ И ДУРНЫЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навыки не разделяются на добрые и дурные. Ведь доброе и дурное — это противоположности. Но, как уже было сказано (2), к противоположностям относится один и тот же навык. Следовательно, навыки не разделяются на добрые и дурные.

Возражение 2. Далее, благо соответствует бытию, и коль скоро [последнее] общо всему, то [ни первое, ни второе], как говорит Философ, нельзя полагать видовым отличием⁶. Зло, со своей стороны, будучи лишенностью и не-бытием, также не может приносить различие в какое бы то ни было сущее. Следовательно, навыки не разделяются по виду на добрые и дурные.

Возражение 3. Далее, иногда могут существовать сразу несколько дурных навыков, относящихся к одному и тому же объекту, например, невоздержанность и бесчувственность в вопросах, связанных с вожделением; и точно так же могут существовать сразу несколько [таких] добрых навыков, например, человеческая и героическая и [как бы] божественная добродетель, о чем недвусмысленно говорит Философ⁷. Следовательно, навыки не разделяются на добрые и дурные.

Этому противоречит следующее: добрый навык противоположен дурному навыку как добродетель — пороку. Но [такие] противоположности разделяются по виду на добрые и дурные навыки.

Отвечаю: как уже было сказано (2), навыки различаются по виду не только в отношении своих объектов и активных начал, но также и в отношении природы. Но так может происходить двояко. Во-первых, в силу их соответствия или несоответствия природе. И в этом отношении добрый навык отличен по виду от дурного, поскольку добрым навыком надлежит полагать тот, ко-

торый располагает к соответствующему природе действителя действию, в то время как дурным навыком надлежит полагать тот, который располагает к несоответствующему природе действию. Так, акты добродетели соответствуют человеческой природе, поскольку они сообразуются с разумом, тогда как акты порока не соответствуют человеческой природе, поскольку они противны разуму. Отсюда понятно, что навыки различаются по виду согласно отличию доброго и дурного.

Во-вторых, навыки различаются в отношении природы постольку, поскольку один навык располагает к действию, соответствующему более низкой природе, в то время как другой навык располагает к действию, приличествующему более возвышенной природе. В этом отношении человеческая добродетель, которая располагает к акту, приличествующему человеческой природе, отличается от божественной или героической добродетели, которая располагает к акту, приличествующему несколько более возвышенной природе.

Ответ на возражение 1. Один и тот же навык может относиться к противоположностям постольку, поскольку противоположности сходятся в одном общем им аспекте. А вот того, чтобы противоположные навыки принадлежали к одному виду, не случается никогда, поскольку противоположность навыков следует из противоположности аспектов. Именно таким вот образом навыки разделяются на добрые и дурные, а именно постольку, поскольку один навык хорош, а другой — дурен, а не потому, что один навык относится к чему-то доброму, а другой — к чему-то дурному.

Ответ на возражение 2. Благо, устанавливающее видовое отличие навыков, является вовсе не тем благом, которое общо каждому существу, но оно суть некое определенное благо, являющееся таковым в силу своего соответствия некоторой другой определенности, а именно человеческой природе. Подобным же образом и устанавливающее видовое отличие навыков зло не является чистой лишенностью, но — чем-то определенным, противным определенной природе.

Ответ на возражение 3. Несколько относящихся к одной и той же по виду вещи добрых навыков, как уже было сказано, отличаются в связи с тем, что они соответствуют различным природам. А вот несколько относящихся к одному и тому же действию дурных навыков разнятся со стороны различной степени своей

несовместимости с тем, что служит сохранению природы; так, различные, но относящиеся к одному и тому же пороки противоположны одной добродетели.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ОДИН НАВЫК СОСТОЯТЬ ИЗ НЕСКОЛЬКИХ НАВЫКОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что один навык состоит из нескольких навыков. В самом деле, то, что возникает не сразу, а постепенно, похоже, составлено из нескольких частей. Но навык, как было показано выше (51, 3), возникает не сразу, а постепенно, формируясь последовательностью нескольких действий. Следовательно, один навык состоит из нескольких.

Возражение 2. Далее, целое состоит из своих частей. Но одному и тому же навыку может быть усвоено несколько частей; так, Туллий усваивает несколько частей мужеству, благоразумию и другим добродетелям. Следовательно, один навык состоит из нескольких.

Возражение 3. Далее, одного умозаключения достаточно и для акта, и для навыка научного познания. Но к одной и той же науке, например, геометрии или арифметике, относится множество умозаключений. Следовательно, один навык состоит из нескольких.

Этому противоречит то обстоятельство, что навык, будучи качеством, является простой формой. Но простое не состоит из многого. Следовательно, один навык не состоит из нескольких.

Отвечаю: направленный к деятельности навык, а именно о нем мы сейчас ведем речь, является совершенством способности. Но любое совершенство должно быть адекватным тому, что оно совершенствует. Следовательно, как способность, будучи одной, может простирается на многие вещи в той мере, в какой им присуще нечто общее, то есть некоторый общий объективный аспект, точно так же и навык может простирается на многие вещи в той мере, в какой они относятся к чему-то одному, например,

к некоторому объективному видовому аспекту или к одной природе, или к одному началу, что явствует из вышесказанного (3).

Если же мы рассмотрим навык со стороны его объекта, то обнаружим в нем некоторую множественность. Но так как эта множественность определена к той одной вещи, к которой по преимуществу относится навык, то, следовательно, хотя навык и простирается на многие вещи, тем не менее, он является простым качеством и не состоит из нескольких навыков. В самом деле, навык не простирается на многие вещи иначе, как только в отношении чего-то одного, что и служит залогом его единства.

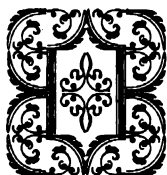
Ответ на возражение 1. Навык возникает постепенно не потому, что одна его часть возникает вслед за другой, а потому, что субъект приобретает устойчивое и с трудом изменяемое расположение [не вдруг, а] постепенно, а еще потому, что он возникает в субъекте как нечто несовершенное, а уже после совершенствуется. То же самое справедливо сказать и о других качествах.

Ответ на возражение 2. Усваиваемые любой из основных добродетелей части — это не интегральные части, которые, будучи объединены, составляют целое, а субъективные, или потенциальные, части, что будет объяснено нами ниже (57, 6).

Ответ на возражение 3. Кто путем доказательства приобретает научное познание относящегося к любой науке одного умозаключения, тот уже обладает некоторым навыком, но несовершенно. И если он путем доказательства приобретает научное познание другого умозаключения, то в нем не возникает никакого нового навыка, но просто возрастает и совершенствуется навык, который был у него прежде, поскольку заключения и доказательства одной науки взаимоувязаны и одни следуют из других.

ТРАКТАТ О ДОБРЫХ НАВЫКАХ, ТО ЕСТЬ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

Вопрос 55



О ДОБРОДЕТЕЛЯХ СО СТОРОНЫ ИХ СУЩНОСТИ



Теперь мы подошли к рассмотрению видов навыков. И коль скоро навыки, как уже было сказано (54, 3), разделяются на добрые и дурные, мы поговорим, во-первых, о добрых навыках, а именно добродетелях, и обо всем том, что с ними связано, а именно дарах, блаженствах и плодах; во-вторых, о дурных навыках, а именно пороках и грехах.

Что касается добродетелей, то относительно них будет исследовано пять вещей: во-первых, сущность добродетели; во-вторых, [ее] субъект; в-третьих, классификация добродетели; в-четвертых, причина добродетели; в-пятых, некоторые свойства добродетели.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли человеческая добродетель навыком; 2) является ли она деятельным навыком; 3) является ли она добрым навыком; 4) определение добродетели.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ НАВЫКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая добродетель не является навыком. В самом деле, добродетель — это «предел способности»¹. Но предел приводим к роду того, пределом чего

он является, как [например] точка приводима к роду линии. Следовательно, добродетель приводима к роду способности, а не к роду навыка.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «добродетель — это доброе пользование доброй волей»². Но пользование доброй волей является действием. Следовательно, добродетель — это не навык, а действие.

Возражение 3. Далее, заслуга обретается не навыками, но действиями, в противном случае человек обретал бы заслугу непрерывно, даже во сне. Но мы обретаем заслугу добродетелями. Следовательно, добродетели — это не навыки, а действия.

Возражение 4. Далее, Августин говорит, что «добродетель — это порядок любви»³; и еще, что «порядок, который называется добродетелью, состоит в наслаждении тем, чем должно наслаждаться, и пользовании тем, чем должно пользоваться»⁴. Но порядком, или упорядоченностью, называется или действие, или отношение. Следовательно, добродетель — это не навык, а действие или отношение.

Возражение 5. Кроме того, помимо человеческих добродетелей существуют еще и природные добродетели. Но природные добродетели — это не навыки, а способности. Поэтому и человеческие добродетели не являются навыками.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что знания и добродетели являются навыками⁵.

Отвечаю: добродетель обозначает некоторое совершенство способности. Затем, совершенство вещи рассматривается в первую очередь в связи с ее целью. Но целью способности является действие. Поэтому о способности судят как о совершенной с точки зрения ее определенности к своему действию.

Далее, есть такие способности, которые определены к своим действиям через самих себя, например, активные природные силы. И потому такие природные силы сами по себе называются добродетелями. Однако присущие человеку разумные способности не определены к одному частному действию, но в равной степени расположены ко многим, и они определяются к действиям через посредство навыков, что очевидно из вышесказанного (49, 4). Следовательно, человеческие добродетели являются навыками.

Ответ на возражение 1. Иногда имя добродетели усваивается тому, к чему определена эта добродетель, а именно или ее объекту, или ее действию; так, например, мы именуем верой и то, во что верим, и сам акт веры, и навык, посредством которого верим. Поэтому когда говорят, что «добродетель — это предел способности», то под добродетелью подразумевают объект добродетели. В самом деле, добродетелью называют максимальный предел, до которого может простираться способность; например, если нечто способно поднять самое большее сто талантов, то такая его добродетель оценивается именно в сто, но никак не в сто двадцать талантов⁶. Но возражение рассматривает добродетель как сущностный предел способности.

Ответ на возражение 2. О добром пользовании доброй волей говорят как о добродетели в том смысле, о котором было сказано выше, а именно поскольку оно есть то, к чему добродетель определена как к надлежащему ей действию — ведь действие добродетели суть не что иное, как доброе пользование доброй волей.

Ответ на возражение 3. О заслуге благодаря чему-либо говорят двояко. Во-первых, со стороны самой заслуги, что подобно тому, как бегущим называют того, кто [непосредственно] бежит, и в этом смысле мы обретаем заслугу действиями. Во-вторых, о заслуге говорят со стороны того начала, посредством которого обретается заслуга, что подобно тому, как бегущим называют того, кто обладает способностью бежать, и в этом смысле мы обретаем заслугу добродетелями и навыками.

Ответ на возражение 4. Когда мы говорим, что добродетель — это порядок или упорядоченность к любви, то этим указываем на цель, к которой определена добродетель, поскольку у нас упорядочение к любви происходит благодаря добродетели.

Ответ на возражение 5. Природные способности, в отличие от разумных, определены к единственному действию через самих себя. Поэтому приведенная аналогия неуместна.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ ДЕЯТЕЛЬНЫМ НАВЫКОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сущностно человеческая добродетель не является деятельным навыком. Так, Туллий говорит, что как здоровье и красота принадлежат телу, точно так же добродетель принадлежит душе. Но здоровье и красота не являются деятельными навыками. Следовательно, не является таковой и добродетель.

Возражение 2. Далее, в природных вещах, как явствует из рассуждений Философа⁷, мы обнаруживаем добродетель не только в отношении акта, но и в отношении бытия, поскольку одним вещам присуща добродетель существовать всегда, в то время как другим — существовать не всегда, а только некоторое определенное время. Но как природная добродетель находится в природных вещах, точно так же человеческая добродетель — в разумных существах. Следовательно, и человеческая добродетель относится не только к действию, но и к бытию.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что добродетель является «расположением совершенной вещи к наилучшему»⁸. Но лучшее, к чему может быть расположен добродетелью человек, это Сам Бог, поскольку к Нему, как доказал Августин⁹, душа расположена как сотворенная по Его подобию. Поэтому похоже на то, что добродетель — это качество души в отношении уподобившей ее Себе Бога, а не в отношении деятельности. Следовательно, она не является деятельным навыком.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «добродетель есть то, что придает совершенство выполняемому делу»¹⁰.

Отвечаю: добродетель по самой природе этого слова подразумевает некоторое совершенство способности, о чем уже было сказано (1). И потому, коль скоро способность бывает двух типов, а именно способностью в отношении бытия и способностью в отношении действия, то и совершенство каждой из них называется добродетелью. Однако способность в отношении бытия существует со стороны материи, которая является бы-

тием в возможности, в то время как способность в отношении действия существует со стороны формы, которая является началом действия, поскольку все действует настолько, насколько оно является актуальным.

Затем, человек составлен таким образом, что тело является вместилищем материи, а душа — формы. При этом по телу человек имеет много общего с другими животными, и то же самое можно сказать относительно сил, которые общи душе и телу, и только те силы, которые присущи душе, а именно разумные силы, принадлежат исключительно человеку. И потому человеческая добродетель, о которой в настоящем случае идет речь, не может принадлежать телу, но — только тому, что свойственно душе. А если так, то человеческая добродетель не подразумевает отношения к бытию, но, пожалуй, только к действию. Следовательно, необходимо, чтобы человеческая добродетель была по сущности деятельным навыком.

Ответ на возражение 1. Модус действия следует из расположения действующателя, поскольку какова вещь, таково и ее действие. И потому, коль скоро добродетель является началом определенного вида деятельности, в деятеле необходимо должна наличествовать некоторая предрасположенность к этой добродетели. Но добродетель обуславливает упорядоченную деятельность. Таким образом, сама по себе добродетель является упорядоченным расположением души — ведь и душевные способности, так сказать, в определенном смысле взаимно упорядочены и направлены вовне. Следовательно, добродетель, будучи соответствующим расположением души, подобна здоровью и красоте, которые являются соответствующими расположениями тела. Но это нисколько не препятствует тому, чтобы добродетель являлась началом деятельности.

Ответ на возражение 2. Присущими одному только человеку являются не те добродетели, которые относятся к бытию, а те, которые относятся к делам разума.

Ответ на возражение 3. Коль скоро субстанция Бога является Его актом, то высшее уподобление человека Богу достигается посредством определенной деятельности. По этой причине, как было показано выше (3, 2), являющееся целью человеческой жизни счастье, или блаженство, благодаря которому человек наиболее совершенно уподобляется Богу, заключается в деятельности.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ ДОБРЫМ НАВЫКОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетели не присуще быть добрым навыком. В самом деле, грех всегда есть нечто дурное. Но и в связи с грехом подчас обнаруживается добродетель, согласно сказанному [в Писании]: «Добродетель греха — Закон»¹¹ (1 Кор. 15, 56). Следовательно, добродетель не всегда является добрым навыком.

Возражение 2. Далее, добродетель соотносится с силой. Но сила бывает связана не только с благом, но и со злом, согласно сказанному [в Писании]: «Горе тем, которые храбры пить вино и сильны приготавливать крепкий напиток» (Ис. 5, 22). Следовательно, добродетель тоже бывает связана и с благом, и со злом.

Возражение 3. Далее, согласно апостолу «добродетель совершается в немощи»¹² (2 Кор. 12, 9). Но немощь является злом. Следовательно, добродетель относится не только к благу, но и к злу.

Этому противоречит следующее: Августин говорит, что «нет ни малейшего сомнения в том, что добродетель наполняет душу добром»¹³, а Философ говорит, что «[всякая] добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу»¹⁴.

Отвечаю: как уже было сказано (1), добродетель подразумевает совершенство способности, в связи с чем добродетель вещи определяется по пределу способности¹⁵. Но предел любой способности необходимо должен быть чем-то благим, поскольку зло подразумевает недостаток, по каковой причине Дионисий говорит, что любое зло — бессилие¹⁶. И потому добродетель вещи необходимо должна относиться к чему-то благому. Следовательно, человеческая добродетель, будучи деятельным навыком, является добрым навыком, производящим благие дела.

Ответ на возражение 1. Коль скоро о дурных вещах метафорически говорят как о совершенных, то точно так же можно говорить о них и как о хороших; так, согласно Философу, законченного вора или доносчика иногда называют хорошим вором

или доносчиком¹⁷. В указанном смысле о добродетели порой говорят применительно к злым вещам; так, о «добродетели» греха говорят как о законе постольку, поскольку подчас грех ухудшается посредством закона, вследствие чего он достигает предела своей возможности.

Ответ на возражение 2. Зло пьянства и чрезмерности питья состоит в отклонении от порядка разума. Однако случается так, что одновременно с этим отклонением от разума некоторая низшая способность совершенствуется в отношении того, что относится к ее собственному виду, даже если это суть нечто, прямо противоположное разуму или способствует отклонению от его порядка. Но совершенство такой способности, коль скоро оно сопряжено с отклонением от разума, никак нельзя назвать человеческой добродетелью.

Ответ на возражение 3. Совершенство разума наиболее очевидно проявляется в том, что он способен преодолевать или примирять со слабостью плоти и более низких способностей. И потому когда о связанной с разумом человеческой добродетели говорят как о «совершающейся в немощи», то имеют в виду немощь не разума, а плоти и более низких способностей.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНА ДОБРОДЕТЕЛЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что распространенное определение добродетели, а именно, что добродетель — это «доброе качество ума, благодаря которому мы живем праведно, которым никто не может пользоваться дурно и которое Бог содействует в нас помимо нас»¹⁸, не вполне корректно. В самом деле, добродетель — это человеческое благо, поскольку добродетель суть то, что делает свой субъект благим. Но благо, похоже, не есть добро, равно как и белизна не есть белое. Следовательно, некорректно описывать добродетель как «доброе качество».

Возражение 2. Далее, род является более общим понятием, чем любое из разделяющих его отличий. Но благо общее качества, поскольку оно обратимо с бытием. Поэтому не сле-

дует использовать «доброе», каковое суть отличие качества, в определении добродетели.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, «то в нас, что в рассмотрении [телесного и временного] совершается таким образом, что не является общим у нас с животными, есть [несомненно] разумное»¹⁹. Но, как указывает Философ, существуют добродетели и неразумных частей [души]²⁰. Следовательно, не всякая добродетель является «добрым качеством ума».

Возражение 4. Далее, праведность, похоже, относится к правосудности, на что указывает само ее имя. Но правосудность — это один из видов добродетели. Поэтому использование «праведности» в определении добродетели, когда мы говорим, что добродетель суть то, «благодаря чему мы живем праведно», некорректно.

Возражение 5. Далее, кто бы ни гордился чем-либо, тот пользуется этим дурно. Но многие гордятся добродетелью, поскольку, как замечает Августин, «гордость устраивает засаду добрым делам, готовя им гибель». Поэтому слова о том, что добродетелью «никто не может пользоваться дурно», не соответствуют действительности.

Возражение 6. Кроме того, человек бывает оправдан благодаря добродетели. Но Августин, комментируя слова из евангелия от Иоанна: «Он покажет дела больше сих» (Ин. 5, 20), говорит: «Тот, Кто сотворил их помимо них, не оправдывает их помимо них»²¹. Следовательно, не должно говорить, что «Бог соделывает в нас добродетель помимо нас».

Этому противоречит авторитет Августина, чьи слова легли в основу приведенного определения.

Отвечаю: это определение совершенно вообрало в себя все сущностное понятие добродетели. В самом деле, совершенное сущностное понятие чего бы то ни было охватывает все причины. Но вышеприведенное определение содержит в себе все причины добродетели. Так, формальная причина добродетели, обозначенная словами «доброе качество», определена, как и положено, на основе ее рода и отличия, поскольку «качество» — это род добродетели, а «доброе» — отличие. Впрочем, определение было бы более точным, если бы вместо «качества» использовали «навык», который является ближайшим родом.

Далее, у добродетели нет материи, «из которой» она оформлена, равно как и нет никакой иной акциденции, но у нее есть материя, «которой» она причастна, а также материя, «в которую» она входит, а именно субъект. Материя, которой причастна добродетель, это ее объект, но он не может быть включен в вышеприведенное определение, поскольку объект устанавливает добродетель в некотором виде, а в настоящем случае речь идет об определении добродетели в целом. Таким образом, в качестве материальной причины мы имеем субъект, на который указываем, когда говорим, что добродетель — это доброе качество «ума».

Целью добродетели, коль скоро она суть деятельный навык, является деятельность. Но при этом одни деятельные навыки, а именно порочные, всегда относятся к злу, другие в одних случаях относятся к благу, а в других — к злу, как, например, мнение может быть как истинным, так и ложным, а вот добродетель — это навык, который всегда относится к благу. Так вот, отличие добродетели от тех навыков, которые всегда относятся к злу, выражено в словах: «Благодаря которому мы живем праведно», а отличие от тех навыков, которые иногда определены к благу, а иногда — к злу, в словах: «Которым никто не может пользоваться дурно».

Наконец, производящей причиной всеянной добродетели является Бог, и на эту причину [также] указывает [рассматриваемое] определение, что выражено в словах: «Которое Бог соделывает в нас помимо нас». Если же мы опустим эти слова, то тогда сокращенное таким образом определение будет применимо ко всем без исключения добродетелям, как всеянным, так и благоприобретенным.

Ответ на возражение 1. Бытие суть первое, что схватывается умом, поскольку схватываемое рассматривается нами как сущее и, следовательно, коль скоро все эти [понятия] взаимобратимы, как единое и как благо. Поэтому мы говорим, что сущность есть сущее, единое и благо, что единство есть сущее, единое и благо, и то же самое говорится нами о благодати. Но с видовыми формами, такими как белизна или здоровье, дело обстоит иначе, поскольку, схватывая что-либо, мы не схватываем его вместе с понятием белого или здорового. Впрочем, должно иметь в виду, что когда речь идет об акциденциях и не субсистентных формах, то их называют сущностями не потому, что они обладают самобытием, а потому, что благодаря им существуют

вещи, и точно так же их называют благими и едиными не потому, что они наделены какой-то своей особой благостью или единством, а потому, что благодаря им нечто является единым и благом. Таким образом, и добродетель называется благом постольку, поскольку благодаря ей некто является благим.

Ответ на возражение 2. Благо, о котором идет речь в определении добродетели, это не благо как таковое, которое образимо с бытием и является более общим понятием, чем качество, но благо, определенное разумом, на что указывает Дионисий, говоря, что «зло для души — бессмысленность»²².

Ответ на возражение 3. Добродетель не может находиться в неразумной части души иначе, как только в той мере, в какой последняя причастна разуму²³. И потому разум, или ум, является надлежащим субъектом добродетели.

Ответ на возражение 4. Правосудность обладает праведностью как присущей ей материей, с помощью которой она обеспечивает правильное пользование людьми внешними вещами, о чем речь у нас впереди (60, 2). Но та праведность, которая обозначает упорядоченность к надлежащей цели и являющемуся правилом человеческой воли вечному закону, о чем уже было сказано (19, 4), обща всем добродетелям.

Ответ на возражение 5. Добродетелью можно пользоваться дурно объективно, а именно мысля о добродетели зло, например, ненавидя ее или гордясь ею, но нельзя дурно пользоваться добродетелью как началом действия, а именно так, чтобы акт добродетели был злом.

Ответ на возражение 6. Всеянная добродетель обуславливается в нас Богом без какого-либо содействия с нашей стороны, хотя и не без нашего согласия. И в этом смысл слов о том, что «Бог содействует в нас помимо нас». Что же касается того, что делается нами самими, то и это Бог, действуя в каждой воле и в каждой природе, обуславливает в нас, но не без содействия с нашей стороны.



О СУБЪЕКТЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Теперь на очереди рассмотрение субъекта добродетели, в связи с чем нам предстоит исследовать шесть пунктов: 1) является ли субъект добродетели душевной способностью; 2) может ли одна добродетель находиться в нескольких способностях; 3) может ли ум быть субъектом добродетели; 4) могут ли раздражительные и вожделеющие способности быть субъектом добродетели; 5) могут ли быть субъектом добродетели чувственные способности схватывания; 6) может ли быть субъектом добродетели воля.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУБЪЕКТ ДОБРОДЕТЕЛИ ДУШЕВНОЙ СПОСОБНОСТЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что способность души не является субъектом добродетели. Так, Августин говорит, что «добродетель — это то, благодаря чему мы живем праведно». Но мы живем благодаря сущности души, а не ее способности. Следовательно, добродетели надлежит находиться в сущности, а не в способности души.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что «добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу»¹. Но как дело зиждется на способности, точно так же добродетель зиждется на сущности души. Следовательно, добродетель принадлежит способности не больше, чем сущности души.

Возражение 3. Далее, способность относится ко второму виду качества. Но, как уже было сказано (55, 4), добродетель — это качество, а качество не может являться субъектом качества.

Следовательно, душевная способность не может являться субъектом добродетели.

Этому противоречит то, что «добродетель — это предел способности»². Но предел находится в том, пределом чего он является. Следовательно, добродетель находится в душевной способности.

Отвечаю: то, что добродетель принадлежит душевной способности, может быть доказано трояко. Во-первых, на основании понятия сущности добродетели, которое подразумевает совершенство способности; ведь ясно, что совершенство находится в том, совершенством чего оно является. Во-вторых, исходя из того факта, что добродетель, как было показано выше (55, 2), является деятельным навыком, а всякая деятельность проистекает из души через посредство способности. В-третьих, исходя из того факта, что добродетель располагает к наилучшему, а таковою является цель, которая заключается либо в деятельности, либо в том, что достигается посредством проистекающей из способности деятельности. Следовательно, душевная способность является субъектом добродетели.

Ответ на возражение 1. «Жить» можно понимать двояко. Подчас этим словом обозначается само существование живущей вещи, и в таком случае «жизнь» относится к сущности души, которая является началом бытия живущего. Порою же под жизнью понимается деятельность живущего, и в этом смысле мы живем праведно благодаря добродетели, поскольку благодаря добродетели мы производим праведные действия.

Ответ на возражение 2. Благо — это или цель, или нечто, относящееся к цели. И коль скоро благо делателя состоит в делании, то добродетель является благом делателя, относящимся к деланию и, следовательно, к способности.

Ответ на возражение 3. Об акциденции говорят как о субъекте другой акциденции не потому, что якобы одна акциденция устанавливает другую, а потому, что одна акциденция принадлежит сущности благодаря другой, как [например] окрашенность принадлежит телу благодаря поверхности, в связи с чем о поверхности говорят как о субъекте цвета. И в этом-то смысле о способности души говорят как о субъекте добродетели.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ОДНА ДОБРОДЕТЕЛЬ НАХОДИТЬСЯ В НЕСКОЛЬКИХ СПОСОБНОСТЯХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что одна добродетель может находиться в нескольких способностях. В самом деле, навыки познаются благодаря своим действиям. Но одно и то же действие может различным образом проистекать из нескольких способностей; так, ходьба берет свое начало в разуме как в том, что дает направление, в воле как в том, что приводит в движение, и в движущей способности как в том, что ее исполняет. Следовательно, один навык может находиться в нескольких способностях.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что для добродетели необходимы три вещи, а именно «осознанность, преднамеренность и постоянство»³. Но «осознанность» связана с умом, а «преднамеренность» — с волей. Следовательно, добродетель может находиться в нескольких способностях.

Возражение 3. Далее, рассудительность находится в разуме, поскольку она суть «правильное суждение о том, как надлежит поступать»⁴. Но она находится также и в воле, поскольку несовместима с испорченностью⁵. Следовательно, одна добродетель может находиться в двух способностях.

Этому противоречит следующее: субъектом добродетели является способность души. Но одна и та же акциденция не может находиться в нескольких субъектах. Следовательно, одна добродетель не может находиться в нескольких душевных способностях.

Отвечаю: у одной вещи может быть два субъекта, и так происходит двояко. Во-первых, в связи с тем, что она в равной степени относится к ним обоим. В указанном смысле одна добродетель никак не может находиться в двух способностях, поскольку разнообразие способностей обуславливается родом объектов, в то время как разнообразие навыков обуславливается их видом, и потому из разнообразия способностей следует разнообразие навыков, но не наоборот. Во-вторых, одна вещь может находиться в двух и более субъектах не в равной степени,

а в некотором порядке. И в указанном смысле одна добродетель может находиться в нескольких способностях, а именно так, что преимущественным образом она находится в одной из них, в то время как других касается или посредством своего рода просачивания, или посредством расположения, то есть постольку, поскольку одна способность приводится в движение другой или одна способность воспринимает [нечто] от другой.

Ответ на возражение 1. Одно и то же действие не может принадлежать нескольким способностям одинаково и в одной и той же степени, но — только с разных точек зрения и в различных степенях.

Ответ на возражение 2. «Осознанность» является необходимым условием нравственной добродетели, поскольку нравственная добродетель действует сообразно правильному суждению. Но нравственная добродетель сущностно принадлежит желанию.

Ответ на возражение 3. Рассудительность действительно находится в разуме, а правоту воли предполагает в качестве своего начала, о чем речь у нас впереди (56, 3; 57, 4).

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ УМ БЫТЬ СУБЪЕКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум не может являться субъектом добродетели. Так, Августин говорит, что всякая добродетель — любовь⁶. Но субъектом любви является не ум, а желающая способность. Следовательно, ни одна из добродетелей не находится в уме.

Возражение 2. Далее, как явствует из вышесказанного (55, 3), добродетель относится к благу. Но благо является целью не ума, а желающей способности. Следовательно, субъектом добродетели является не ум, а желающая способность.

Возражение 3. Далее, добродетель, как говорит Философ, «доводит до совершенства то, добродетелью чего она является»⁷. Но навык, который доводит до совершенства ум, не доводит до совершенства его обладателя, поскольку никто не говорит о

человеке, что он благ, в связи с его ученостью или искусностью. Следовательно, ум не является субъектом добродетели.

Этому противоречит следующее: разум, называемый также умом, является субъектом добродетели, что явствует из выше-приведенного определения (55, 4). Следовательно, ум — это субъект добродетели.

Отвечаю: как уже было сказано (55, 3), добродетель — это навык, благодаря которому мы совершаем хорошие поступки. Но навык может быть определен к благому действию двояко. Во-первых, постольку, поскольку благодаря навыку человек приобретает способность поступать правильно; например, навык грамотности позволяет человеку правильно говорить. Но грамматика не может принудить человека всегда говорить правильно; так, грамматик может допускать варваризмы или солецизмы, и то же самое можно сказать о других науках и искусствах. Во-вторых, навык может наделять не только способностью к действию, но еще и правильным пользованием этой способностью; например, правосудность не только наделяет человека желанием совершать правосудное действие, но также понуждает его действовать правосудно.

И коль скоро благо, равно как и бытие, будучи сказываемо о вещи просто, сказывается не в отношении того, что она есть в возможности, а в отношении того, что она есть в действительности, то и о человеке говорят как о просто действующем благо и как о просто благом именно при наличии навыков последнего типа, например, постольку, поскольку он справедлив, умерен и так далее. И так как добродетель является тем, что «доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу», то вышеуказанные навыки называются добродетельными просто (ведь они и придают делам актуальное совершенство, и делают свой субъект просто благим). А вот навыки первого типа нельзя назвать добродетельными просто, поскольку они не придают делам совершенства иначе, как только в отношении некоторой способности, и при этом они не делают обладающего ими просто благим. Так, об одаренном в науке или искусстве человеке говорят не как о просто хорошем, а как о хорошем в отношении чего-то еще, например, что он хороший грамматик или хороший кузнец. Поэтому

в одних случаях науки и искусства не рассматривают в качестве добродетелей, а в других полагают именно таковыми⁸.

Таким образом, субъектом навыка, который называется относительной добродетелью, может быть ум, причем не только практический, но и созерцательный, без какого бы то ни было отношения к воле, в каковом смысле Философ рассматривает в качестве умственных добродетелей науку, мудрость, рассудительность и даже искусство⁹. Но субъектом просто добродетельного навыка может являться только воля или некоторая способность в той мере, в какой она приводится в движение волей. И так это потому, что воля подвигает все так или иначе причастные разуму силы к их действиям, о чем уже было сказано выше (9, 1; 17, 1); следовательно, если человек актуально поступает благо, то так происходит постольку, поскольку он обладает доброй волей. Поэтому добродетель, которая не только позволяет человеку поступать хорошо, но и побуждает его действовать именно так, должна присутствовать либо в самой воле, либо в такой способности, которая приводится в движение волей.

Впрочем, приводиться в движение волей случается и уму; в самом деле, человек актуально рассуждает постольку, поскольку он этого желает. И потому ум — в той мере, в какой он подпадает под действие воли, — может являться субъектом так называемой абсолютной добродетели. Так, созерцательный ум, или разум, является субъектом веры, поскольку на согласие с верой ум подвигается распоряжением воли (ведь «никто, не пожелавши, не уверует»). Практический же ум является субъектом рассудительности. И коль скоро рассудительность — это правильное суждение о том, что надлежит исполнить, она является условием того, что человек является правильно расположенным в отношении начал того суждения об исполняемых вещах, которые связаны с их целями, к которым человек правильно располагается правой волей точно так же, как к началам созерцательной истины он правильно располагается естественным светом активного ума. Поэтому как субъектом науки, каковая суть правильное суждение о созерцательной истине, является созерцательный ум в своем отношении к активному уму, точно так же субъектом рассудительности является практический ум в своем отношении к правой воле.

Ответ на возражение 1. Слова Августина должно понимать как сказанные о так называемой просто добродетели, хотя и не

в том смысле, что каждая добродетель — это просто любовь, а в том, что она в некотором отношении зиждется на любви, а именно постольку, поскольку зависит от воли, первое движение которой, как уже было сказано (25, 2, 3; 27, 4), заключается в любви.

Ответ на возражение 2. Благом любой вещи является ее цель, и потому коль скоро целью ума является истина, то познание истины — это благой акт ума. Поэтому совершенствующий созерцательный или практический ум в отношении познания истины навык является добродетелью.

Ответ на возражение 3. В этом возражении речь идет о так называемой просто добродетели.

Раздел 4

МОГУТ ЛИ РАЗДРАЖИТЕЛЬНЫЕ И ВОЖДЕЛЕЮЩИЕ СПОСОБНОСТИ БЫТЬ СУБЪЕКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что раздражительные и вожделеющие способности не могут являться субъектом добродетели. В самом деле, эти способности общи нам и неразумным животным. Но в настоящем случае мы ведем речь о присущих людям добродетелях, по каковой причине и называем их человеческими добродетелями. Поэтому никак невозможно, чтобы человеческие добродетели наличествовали в раздражительных и вожделеющих способностях, которые, как было показано в первой части (81, 2), являются частями чувственного желания.

Возражение 2. Далее, чувственное желание — это сила, пользующаяся телесным органом. Но благо добродетели не может быть обнаружено в человеческом теле — ведь сказал же апостол: «В членах своих вижу иной (т.е. противный благу) закон» (Рим. 7, 23). Следовательно, чувственное желание не может являться субъектом добродетели.

Возражение 3. Далее, Августин доказал, что коль скоро тело управляется душой, то добродетель находится не в теле, а в душе, и то, насколько хорошо человек пользуется своим телом, полностью зависит от его души. [Он пишет]: «Если, например,

мой возникший, полностью повинуюсь моим распоряжениям, хорошо управляет лошадьми, то это происходит благодаря мне»¹⁰. Но как душа управляет телом, точно так же разум управляет чувственным желанием. Таким образом, то, насколько праведно управляются раздражительные и воделеющие способности, полностью зависит от разумных способностей. Но, как уже было сказано (55, 4), добродетель — это то, «благодаря чему мы живем праведно». Следовательно, добродетель находится в разумных способностях и никак не в раздражительных и воделеющих способностях.

Возражение 4. Кроме того, «с точки зрения добродетели и нрава главное заключено в сознательном выборе»¹¹. Но, как было показано выше (13, 2), сознательный выбор является актом не раздражительных и воделеющих способностей, а разумной силы. Следовательно, нравственная добродетель находится не в раздражительных и воделеющих способностях, а в разуме.

Этому противоречит следующее: мужество принадлежит раздражительной способности, а благоразумие — воделеющей, по каковой причине Философ говорит, что «эти добродетели принадлежат не обладающей суждением части души»¹².

Отвечаю: раздражительные и воделеющие способности можно рассматривать двояко. Во-первых, как таковые, а именно как части чувственного желания, и в этом отношении они не могут выступать в качестве субъекта добродетели. Во-вторых, их можно рассматривать как такие, которые причастны разуму, а именно постольку, поскольку они обладают естественной склонностью повиноваться разуму. И в этом отношении раздражительная или воделеющая сила может являться субъектом человеческой добродетели, ибо насколько она причастна разуму, настолько является началом человеческого действия. Поэтому таким способностям справедливо приписывать наличие добродетели.

В самом деле, не составляет труда убедиться в том, что в раздражительных и воделеющих способностях наличествуют некоторые добродетели. Так это потому, что акт, проистекающий из одной способности в силу того, что она приводится в движение другой способностью, может быть совершенным только тогда, когда обе эти способности хорошо расположены в отношении акта; так, например, действие ремесленника успешно

только в том случае, если хорошо расположенными к действию оказываются и ремесленник, и его инструмент. Поэтому, коль скоро раздражительные и вожделеющие способности подвигаются разумом, в их материи необходимо должен наличествовать некоторый совершенствующий в отношении благого деяния навык, притом [совершенствующий] не только разум, но и раздражительные и вожделеющие способности. И так как хорошее расположение способности, которая движет, будучи подвижна сама, зависит от того, насколько она сообразуется с движущей ее силой, то [следовательно] наличествующая в раздражительных и вожделеющих способностях добродетель суть не что иное, как некоторый навык, который призван сообразовывать эти способности с разумом.

Ответ на возражение 1. Раздражительные и вожделеющие способности, рассматриваемые как таковые, а именно как части чувственного желания, общи нам и неразумным животным. Но в той мере, в какой они разумны через посредство причастности, они повинуются разуму и присущи [только] человеку. И в этом отношении они могут являться субъектом человеческой добродетели.

Ответ на возражение 2. Как человеческая плоть, сама по себе не обладая благом добродетели, выступает в качестве инструмента добродетельного акта постольку, поскольку мы, будучи подвижны разумом, понуждаем наши члены служить закону, точно так же и раздражительные и вожделеющие способности обладают благом добродетели не через самое себя, но, пожалуй, служат, так сказать, их переносчиком, поскольку вследствие того, что они сообразуются с разумом, в них возникает благо разума.

Ответ на возражение 3. И тело управляется душой, и раздражительные и вожделеющие способности — разумом, но происходит это по-разному. Так, в том, что по природе способно быть подвижно душой, тело повинуетя душе слепо и безоговорочно, в связи с чем Философ говорит, что «душа властвует над телом господски»¹³, как господин властвует над своим рабом, и потому любое движение тела следует относить к душе. Поэтому добродетель находится не в теле, а в душе. Но раздражительные и вожделеющие способности не повинуются разуму слепо; напротив, они обладают присущими им самим движениями, которые подчас идут вразрез повелениям разума, в связи с чем Философ говорит, что «разум властвует над раздражительными

и вожделеющими способностями политически»¹⁴, как [государственный муж] властвует над свободными людьми, которые в определенном смысле действуют согласно своей воле. И потому в раздражительных и вожделеющих способностях должны наличествовать некоторые добродетели, благодаря которым эти способности могут быть хорошо расположены к действию.

Ответ на возражение 4. В сознательном выборе наличествуют две вещи, а именно интенция к цели, каковую надлежит относить к нравственной добродетели, и правильный выбор того, что ведет к цели, каковой надлежит относить к рассудительности¹⁵. Но раздражительные и вожделеющие способности обладают правильной интенцией к цели со стороны душевных страстей исключительно благодаря своей хорошей расположенности. И потому относящиеся к страстям нравственные добродетели находятся в раздражительных и вожделеющих способностях, а рассудительность находится в разуме.

Раздел 5

МОГУТ ЛИ БЫТЬ СУБЪЕКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ ЧУВСТВЕННЫЕ СПОСОБНОСТИ СХВАТЫВАНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетель вполне может наличествовать во внутренних чувственных способностях схватывания. В самом деле, чувственное желание может являться субъектом добродетели в той мере, в какой оно повинуется разуму. Но внутренние чувственные способности схватывания повинуются разуму, поскольку [как было показано в первой части (78, 4)] воображение, оценивающая способность и память действуют согласно распоряжению разума. Следовательно, в указанных способностях может наличествовать добродетель.

Возражение 2. Далее, как чувственное желание может способствовать или препятствовать действию разумного желания, то есть воли, точно так же вышеупомянутые способности могут способствовать или препятствовать действию ума, или разума. Следовательно, по той же причине, по которой добродетель может наличествовать во внутренних способностях желания, она может наличествовать и во внутренних способностях схватывания.

Возражение 3. Далее, рассудительность является добродетелью, частью которой, по словам Цицерона, является память. Следовательно, в силе памяти может наличествовать добродетель, и то же самое можно сказать и о других внутренних чувственных способностях.

Этому противоречит следующее: все добродетели являются или умственными, или нравственными¹⁶. Но все нравственные добродетели находятся в желании, в то время как умственные добродетели, как это явствует из шестой книги «Этики»¹⁷, находятся в уме, или разуме. Следовательно, во внутренних чувственных способностях схватывания не может быть никакой добродетели.

Отвечаю: во внутренних чувственных способностях схватывания имеются некоторые навыки. Это ясно дает понять Философ, говоря, что «при последовательном запоминании мы приобретаем привычку, а привычка — это вторая природа»¹⁸. Но навык привычки суть не что иное, как навык, приобретенный благодаря привыканию, и потому он подобен природному навыку. Поэтому Туллий в своей «Риторике» называет добродетель навыком, который подобен второй природе и [при этом] сообразуется с разумом. И, тем не менее, то, к чему привыкает человек при пользовании памятью и другими чувственными способностями схватывания, является не навыком в собственном смысле слова, а, как уже было сказано (50, 4), тем, что дополняет навыки умственной способности.

Но даже если бы в этих способностях и наличествовали некоторые [в прямом смысле слова] навыки, то и они никак не могли бы являться добродетелями. Ведь добродетель — это совершенный навык, по каковой причине она не может содействовать деланию ничего такого, что не было бы благом, и потому добродетель необходимо должна наличествовать только в той силе, в которой благое действие находит свое завершение. Но познание истины не находит своего завершения в чувственных способностях схватывания, каковые способности предназначены только для того, чтобы проторять путь к умственному познанию. И потому не в этих способностях, а, пожалуй, в уме, или разуме, надлежит искать те добродетели, благодаря которым мы познаем истину.

Ответ на возражение 1. Чувственное желание связано с волей, каковая суть разумное желание, в том смысле, что приводится ею в движение. И потому действие желающей силы завершается в чувственном желании, в связи с чем чувственное желание является субъектом добродетели. В свою очередь чувственные способности схватывания связаны с умом в том смысле, что [сами] подвигают его, в связи с чем воображение относится к умственной душе как цвет — к зрению¹⁹. Таким образом, акт познания завершается в уме, и потому добродетели познания находятся в самом уме, или разуме.

Из сказанного понятен ответ на **возражение 2**.

Ответ на возражение 3. Память является частью рассудительности не так, как вид является частью рода (ибо только в таком случае память была бы добродетелью в истинном смысле этого слова), но — как одно из необходимых условий рассудительности, то есть она в определенном смысле является неотъемлемой частью.

Раздел 6

МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ СУБЪЕКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ ВОЛЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не является субъектом добродетели. В самом деле, тому, что принадлежит силе по самой ее природе, не требуется никакой навык. И так как воля находится в разуме, то самую сущность воли, согласно Философу, является склонность к тому, что представляется благом согласно суждению разума²⁰. Но именно к этому благу определена и любая добродетель, поскольку все по природе желает собственного и присущего ему блага, а добродетель, как говорит Туллий в своей «Риторике», это навык, который подобен второй природе и [при этом] сообразуется с разумом. Следовательно, воля не является субъектом добродетели.

Возражение 2. Далее, всякая добродетель является или умственной, или нравственной²¹. Но умственная добродетель находится в уме и разуме, а не в воле, в то время как нравственная добродетель находится в раздражительных и вожделеющих

способностях, которые разумны в силу причастности. Следовательно, в воле нет никакой добродетели.

Возражение 3. Далее, все человеческие действия, к которым определены добродетели, произвольны. Таким образом, если бы в воле присутствовала относящаяся к некоторым человеческим действиям добродетель, то в таком случае в воле присутствовали бы добродетели, относящиеся ко всем человеческим действиям. Но если так, то в других способностях не было бы никаких добродетелей, в противном случае происходило бы дублирование определенных к одному и тому же действию добродетелей, что представляется неразумным. Следовательно, воля не является субъектом добродетели.

Этому противоречит следующее: движущее нуждается в большей степени совершенства, нежели движимое. Но воля движет раздражительные и вождедеющие способности. Следовательно, коль скоро в раздражительных и вождедеющих способностях наличествует добродетель, то тем более она должна наличествовать в воле.

Отвечаю: поскольку навык совершенствует силу в отношении акта, то сила нуждается в навыке, который бы совершенствовал ее в отношении благого делания тогда, когда одной только присущей силе природы для этого недостаточно, и таким навыком является добродетель.

Затем, присущая силе природа проявляется в ее отношении к объекту силы. И коль скоро, как было показано выше (19, 3), объектом воли является адекватное воле благо разума, то в его отношении воля не нуждается в совершенствующей ее добродетели. Но когда человеческая воля сталкивается с благом, которое превосходит возможности либо человеческого вида в целом (например, с божественным благом, которое превосходит возможности человеческой природы), либо конкретного индивида (например, с благом ближнего), то в таком случае воля нуждается в добродетели. И потому в воле надлежит усматривать те добродетели, которые определяют расположение человека к Богу или ближнему, такие как любовь, справедливость и тому подобные.

Ответ на возражение 1. Это возражение истинно в том случае, когда речь идет о добродетелях, определенных к собствен-

ному благу того, кто выказывает свою волю, вроде благоразумия и мужества, которые связаны с человеческими страстями, и тому подобных, что очевидно из того, что уже было сказано (35, 6).

Ответ на возражение 2. Не только раздражительные и вождедеющие способности разумны в силу причастности, но [таковой является] и желающая сила в целом, то есть во всей своей полноте²², а воля входит в состав желающей силы. И потому всякая наличествующая в воле добродетель является нравственной добродетелью, за исключением, разве что, добродетели теологической, о которой речь у нас впереди (62, 3).

Ответ на возражение 3. Некоторые добродетели направлены на благо умеренности в страстях, что является собственным благом того или иного человека, и в таких случаях не возникает никакой необходимости в добродетели в воле, поскольку для этого, как уже было сказано, достаточно природы силы. Подобная необходимость имеет место только в случае тех добродетелей, которые направлены на некоторое внешнее благо.



ОБ УМСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ

Теперь нам надлежит рассмотреть различные виды добродетели: во-первых, умственные добродетели; во-вторых, нравственные добродетели; в-третьих, теологические добродетели.

Относительно первого [у нас] наличествует шесть пунктов: 1) являются ли добродетелями навыки созерцательного ума; 2) являются ли таковыми три, а именно мудрость, наука и мышление; 3) является ли добродетелью такой умственный навык, как искусство; 4) является ли рассудительность отличной от искусства добродетелью; 5) является ли рассудительность необходимой для человека добродетелью; 6) являются ли разумность в решениях, сообразительность и совесть присоединенными к рассудительности добродетелями.

Раздел 1

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ НАВЫКИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОГО УМА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что навыки созерцательного ума не являются добродетелями. В самом деле, как уже было сказано (55, 2), добродетель — это деятельный навык. Но созерцательные навыки не являются деятельными, поскольку созерцание отлично от практических дел, т.е. от деятельности. Следовательно, навыки созерцательного ума не являются добродетелями.

Возражение 2. Далее, добродетель связана с тем, благодаря чему человек обретает счастье, или блаженство, поскольку «счастье — это награда добродетели»¹. Но умственные навыки не связаны с человеческими действиями или другими человеческими благами, с помощью которых человек обретает счастье, а, пожалуй, с тем, что относится к природе или Богу. Следовательно, такого рода навыки не могут называться добродетелями.

Возражение 3. Далее, наука — это созерцательный навык. Но наука и добродетель, как доказывает Философ в четвертой [книге] «Топики», отличаются друг от друга в связи с тем, что их роды не подчинены [друг другу]². Следовательно, созерцательные навыки не являются добродетелями.

Этому противоречит следующее: только созерцательные навыки связаны с необходимыми вещами, которые не могут быть другими, чем они есть. Но Философ помещает некоторые умственные добродетели в ту часть души, которая связана с необходимыми вещами, которые не могут быть другими, чем они есть³. Следовательно, навыки созерцательно ума являются добродетелями.

Отвечаю: поскольку, согласно сказанному (55, 3), всякая добродетель определена к некоторому благу, то навык, о чем тоже было сказано (56, 3), может быть назван добродетелью по двум причинам: во-первых, поскольку благодаря такому [навыку] обретается способность поступать хорошо, во-вторых, поскольку помимо способности он наделяет [еще и] правильным ею пользованием. Последнее свойство, как было показано выше (55, 3), принадлежит только тем навыкам, которые связаны с желающей частью души, поскольку именно желающая сила души подвигает к пользованию всеми способностями и навыками.

И потому коль скоро навыки созерцательного ума относятся только к умственной части и никак не совершенствуют и не воздействуют на желающую часть, они действительно могут называться добродетелями лишь постольку, поскольку благодаря им обретается способность поступать хорошо (а именно благодаря рассмотрению истины, поскольку в этом и состоит хорошее действие ума). Однако их нельзя считать добродетелями согласно второй причине, поскольку они не наделяют правильным пользованием способностью или навыком. В самом деле, если человек обладает навыком созерцательной науки, то из этого вовсе не следует, что он склонен этим воспользоваться — просто он способен рассматривать истину в тех вопросах, относительно которых он обладает научным знанием; если же он все-таки пользуется своим знанием, то это происходит благодаря движению его воли. Следовательно, правильное пользование созерцательными навыками обеспечивается добродетелями,

которые совершенствует волю, например, любовью или справедливостью. И потому в том случае, когда действия по таким навыкам совершаются в силу любви к горнему, они ведут к обретению заслуги, и именно это имеет в виду Григорий, когда говорит, что «в созерцательной жизни больше заслуги, нежели в жизни активной»⁴.

Ответ на возражение 1. Деяние бывает двояким, внешним и внутренним. При этом практическая, т.е. активная способность, которая [в настоящем случае] противопоставляется созерцательной способности, направлена на внешнее деяние, к которому созерцательный навык не определен, поскольку он определен к внутреннему акту ума, каковой суть рассмотрение истины. И в этом отношении он является деятельным навыком.

Ответ на возражение 2. Добродетель связана с некоторыми вещами двояко. В первую очередь добродетель связана со своим объектом. В этом отношении созерцательные добродетели не связаны с тем, посредством чего человек обретает счастье, за исключением, возможно, того случая, когда слова «посредством чего» указывают на действенную причину и объект совершенного счастья, то есть на Бога, Который является наивысшим объектом созерцания. Во-вторых, о добродетели говорят как о связанной со своими актами, и в этом отношении умственные добродетели связаны с тем, посредством чего человек обретает счастье — как потому, что акты этих добродетелей, как уже было сказано, могут быть достойными заслуги, так и потому, что они суть своего рода начала совершенного блаженства, которое, как было указано в своем месте (3, 7), состоит в созерцании истины.

Ответ на возражение 3. [В настоящем случае] наука противопоставляется добродетели, понимаемой во втором смысле и принадлежащей желающей способности.

Раздел 2

ТОЛЬКО ЛИ МУДРОСТЬ, НАУКА И МЫШЛЕНИЕ ЯВЛЯЮТСЯ НАВЫКАМИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОГО УМА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что выделять три добродетели созерцательного ума, а именно мудрость, науку и мышление, нелепо. В самом деле, как сказано в шестой [книге] «Этики», мудрость — это своего рода наука⁵. Следовательно, при перечислении умственных добродетелей не должно приводить отдельно мудрость и науку.

Возражение 2. Далее, при различении способностей, навыков и действий в отношении их объектов мы, как было разъяснено в первой части (77, 3), в первую очередь исходим из формальных аспектов этих объектов. Поэтому разнообразие навыков связано не с их материальными объектами, а с формальными аспектами этих объектов. Но начало доказательства — это формальный аспект, под которым познается умозаключение. Следовательно, мышление начал не должно полагать навыком или добродетелью, отличной от познания умозаключений.

Возражение 3. Далее, умственная добродетель суть то, что пребывает в сущности разумной способности. Но даже созерцательный разум в поисках аргумента использует не только доказательный, но и диалектический силлогизм. Таким образом, если полагать являющуюся следствием доказательного силлогизма науку умственной добродетелью, то к таковым надлежит относить также и мнение.

Этому противоречит следующее: Философ [в шестой книге «Этики»] относит к умственным добродетелям именно эти три, а именно мудрость, науку и мышление.

Отвечаю: как уже было сказано (1), добродетелями созерцательного ума являются те [добродетели], которые совершенствуют созерцательный ум в отношении рассмотрения истины, поскольку в этом и состоит его правильное действие. Но истина может являться субъектом рассмотрения двояко: как познаваемая сама по себе и как познаваемая через посредство чего-то еще. Та, что познается сама по себе, является «началом» и непосредственно постигается умом; поэтому навык, который совершенствует ум в отношении рассмотрения такой истины и называется «мышлением», является навыком в отношении начал.

С другой стороны, истина, которая познается через посредство чего-то еще, постигается умом не непосредственно, а путем исследования разума и является некоторым образом

«пределом». При этом она может являться [пределом] двояко: во-первых, как нечто последнее в некотором частном роде; во-вторых, как конечный предел всего человеческого знания. И коль скоро «наименее явное и понятное для нас является наиболее явным и понятным по природе»⁶, то, следовательно, являющееся последним в отношении всего человеческого знания по природе познается преимущественно и в первую очередь, и связанный с такой [истиной навык] называется «мудростью», которая, как сказано в первой [книге] «Метафизики», есть наука о высших причинах⁷. Поэтому она правильно упорядочивает и справедливо судит обо всем — ведь нет и не может быть такого совершенного и универсального суждения, которое бы не основывалось на первых причинах. А вот что касается последнего в том или ином роде познаваемого, то им занимается совершенствующая ум «наука». Таким образом, различие навыков научного познания следует из различия познаваемого, притом что мудрость всего одна.

Ответ на возражение 1. Мудрость — это своего рода наука, а именно постольку, поскольку она имеет дело с тем, что общо всем наукам, то есть с доказательством умозаключений на основании начал. Но так как ей присуще нечто такое, что делает ее возвышеннее других наук, поскольку она выносит суждение обо всех них не только в отношении их умозаключений, но также и в отношении их первых начал, то она является более совершенной добродетелью, чем наука.

Ответ на возражение 2. Когда формальный аспект объекта относится на счет силы или навыка в связи с одним и тем же действием, то в навыке или силе не возникает никакого различия в отношении ни формального аспекта, ни материального объекта; так, благодаря одной и той же силе зрения мы видим не только цвет, но и свет, который является формальным аспектом видения цвета и видим одновременно с цветом. С другой стороны, начала доказательства могут рассматриваться отдельно от умозаключения, которое можно не рассматривать вообще. Могут они рассматриваться и совместно с выводимыми из них умозаключениями. Рассмотрение начал вторым из указанных способов принадлежит науке, которая рассматривает также и умозаключения, в то время как рассмотрение начал самих по себе принадлежит мышлению.

Таким образом, в строгом смысле слова эти три добродетели отличаются друг от друга не как равные, но как расположенные

в определенной иерархии (то же самое наблюдается и в случае целого в возможности, в котором одна часть является более совершенной, чем другая; например, разумная душа совершеннее чувственной, а чувственная — растительной). Действительно, дело обстоит так, что наука зависит от мышления как от добродетели более высокой степени, а вместе они зависят от мудрости как от наивысшей, которая подчиняет себе и мышление, и науку путем вынесения суждения как об умозаключениях науки, так и о началах, на которых они основаны.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (55, 3), добродетельный навык относится к чему-то благому и никоим образом не относится к злему. Но благом ума является истина, а злом — ложь. Поэтому умственными добродетелями могут быть названы только те навыки, благодаря которым мы познаем истину и никогда не познаем ложь. Но, как сказано в шестой [книге] «Этики»⁸, предположение и мнение может быть и в отношении истины, и в отношении лжи, и потому они не могут являться умственными добродетелями.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬНО ТАКОЙ УМСТВЕННЫЙ НАВЫК, КАК ИСКУССТВО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что искусство не является умственной добродетелью. Так, Августин говорит, что «никто не может пользоваться добродетелью дурно»⁹. Но искусством можно пользоваться дурно, поскольку ремесленник, исходя из своего [уровня] знания искусства, может сработать [вещь] дурно. Следовательно, искусство не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, у добродетели не может быть никакой добродетели. Но, согласно Философу, «существует добродетель искусства»¹⁰. Следовательно, искусство не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, свободные искусства превосходят технические искусства. Но как технические искусства являются [искусствами] практическими, точно так же свободные искусства — [искусствами] созерцательными. Следовательно, если бы

искусство было умственной добродетелью, то его надлежало бы также причислять к созерцательным добродетелям.

Этому противоречат слова Философа о том, что искусство — это добродетель¹¹; тем не менее, он не считает его созерцательной добродетелью, поскольку, по его мнению, такие пребывают в научной части души.

Отвечаю: искусство есть не что иное, как «правильное суждение о вещах, которые будут созданы»¹². Однако благо производимых искусством вещей зависит не от желающей способности человека, которая тем или иным образом испытывает воздействие, а от меры добра в том, что произведено. В самом деле, ремесленника хвалят не за желание, с которым он выполняет свою работу, а за качество выполненной работы. Следовательно, в строгом смысле слова искусство является деятельным навыком. Однако у него есть нечто общее с созерцательными навыками, а именно то, что предметом рассмотрения их всех является качество объекта, причем не со стороны воздействия этого объекта на человеческое желание. Так, пока геометр доказывает нечто истинное, воздействие, испытываемое его желающей способностью, [например, испытываемая им] радость или печаль, не имеет никакого значения, равно как не имеет оно никакого значения и в том случае, когда речь идет о вышеупомянутом ремесленнике. Таким образом, искусство обладает природой добродетели в том же отношении, что и созерцательные навыки, а именно постольку, поскольку как искусство, так и созерцательный навык исполняет, если так можно выразиться, доброе дело не в смысле пользования навыком, как это имеет место в случае той добродетели, которая совершенствует желание, но только в смысле склонности исполнять доброе [дело].

Ответ на возражение 1. Когда кто-либо из тех, кто наделен способностью к искусству, производит нечто плохое, то произведенное является таковым не из-за самого искусства, более того, оно противно искусству; это подобно тому, как если знающий правду лжет, то сказанное им не является таковым благодаря его знанию, но [напротив] противоречит знанию. Поэтому как наука всегда связана только с чем-то благим, о чем уже было сказано (2), точно так же дело обстоит и с искусством, по каковой причине оно и называется добродетелью. Однако при

этом оно не является совершенной добродетелью, поскольку не понуждает своего обладателя пользоваться собой [только] во благо (для этого необходимым является нечто помимо искусства, хотя без самого искусства не может быть никакого доброго им пользования).

Ответ на возражение 2. Для того чтобы человек мог пользоваться искусством во благо, ему необходима совершенствуемая нравственной добродетелью добрая воля, по каковой причине Философ и говорит, что существует добродетель искусства, а именно нравственная добродетель, притом в той мере, в какой она нужна для доброго пользования искусством. Ведь очевидно, что благодаря чувству справедливости воля ремесленника побуждает его исполнять работу как можно более хорошо.

Ответ на возражение 3. Даже в делах созерцания кое-что достигается посредством [практического] делания, например, построения силлогизма, фигуры речи, подсчета или измерения. Поэтому те навыки, которые определены к такого рода делам созерцательного разума, в силу некоторой аналогии называют «свободными» искусствами, чтобы этим отличать их от тех искусств, которые определены к исполняемым посредством тела [практическим] делам, каковые искусства являются своего рода служебными, поскольку тело подчиняется душе рабски, в то время как человек в отношении своей души свободен. С другой стороны, те науки, которые не определены к такого рода делам, называются именно науками, а не искусствами. Но из того обстоятельства, что свободные искусства превосходнее прочих, вовсе не следует, что понятие искусства применимо в первую очередь именно к ним.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ОТЛИЧНОЙ ОТ ИСКУССТВА ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность не является отличной от искусства добродетелью. В самом деле, искусство — это правильное суждение о некоторых делах. Но разнообразие дел не препятствует навыку являться искусством, поскольку

ку существует множество искусств, связанных с еще большим множеством дел. И коль скоро рассудительность тоже является правильным суждением о делах, то похоже на то, что его надлежит полагать добродетелью [искусства].

Возражение 2. Далее, у рассудительности гораздо больше общего с искусством, чем у созерцательных навыков, поскольку они имеют дело с вещами случайными, которые могли бы быть и иными, чем они есть¹³. Но некоторые созерцательные навыки называют искусствами. Следовательно, тем более справедливо называть рассудительность искусством.

Возражение 3. Далее, рассудительности надлежит «принимать верные решения»¹⁴. Но принятие решений, как сказано в третьей [книге] «Этики», имеет место и в случае некоторых искусств, например, искусства войны, кораблевождения и врачевания¹⁵. Следовательно, рассудительность ничем не отличается от искусства.

Этому противоречит мнение Философа, отличающего рассудительность от искусства¹⁶.

Отвечаю: отличие природ добродетелей обуславливает отличие их видов. Затем, как уже было сказано (1; 56, 3), некоторые навыки обладают природой добродетели только потому, что предоставляют способность поступать хорошо, в то время как другие являются добродетелями не только потому, что предоставляют способность поступать хорошо, но еще и потому, что обуславливают пользование [этой способностью]. Но искусство только предоставляет способность поступать хорошо, поскольку никак не относится к желанию, тогда как рассудительность предоставляет не только способность поступать хорошо, но также и пользование, поскольку предваряющим условием рассудительности является правота желания.

Причина указанного различия состоит в том, что искусство — это «правильное суждение о вещах, которые будут созданы», в то время как рассудительность — это «правильное суждение о вещах, которые будут выполнены». Но «создание» и «выполнение», как сказано в девятой [книге] «Метафизики», суть не одно и то же, поскольку «создание» — это действие, направленное на внешнюю материю, например, «строить», «пилить» и тому подобное, тогда как «выполнение» — это действие, которое

находится в том, кто действует, например, «видение», «желание» и тому подобное¹⁷. Следовательно, рассудительность так относится к подобного рода человеческим действиям, состоящим в использовании способностей и навыков, как искусство — к направленному вовне созданию, поскольку то и другое суть совершенное суждение о вещах, с которыми они связаны. Затем, совершенство и правота разума в делах созерцания зависит от начал, от которых отталкивается разум, равно как наука, как было показано выше (2), зависит от мышления и предполагает мышление, которое является навыком в отношении начал. Но, как сказано в седьмой [книге] «Этики», целевые причины человеческих действий таковы, каковы лежащие в основе созерцания начала¹⁸. Следовательно, необходимым условием рассудительности, которая является правильным суждением о вещах, которые будут выполнены, является хорошее расположение человека в отношении целей, а это зависит от правоты его желания. Таким образом, для рассудительности необходимо наличие нравственной добродетели, которая бы выправляла желание. С другой стороны, то доброе, что создается искусством, является благом не человеческого желания, а благом самих созданных искусством вещей, по каковой причине искусство не предполагает правоты желания. Поэтому, коль скоро правота воли присуща рассудительности, а искусству — нет, то в искусстве предпочтение отдается тому, кто ошибается по своей воле, тогда как с точки зрения рассудительности непростителен именно произвольный грех. Из сказанного очевидно, что рассудительность является отличной от искусства добродетелью.

Ответ на возражение 1. Все различные виды созданных искусством вещей являются внешними по отношению к человеку и потому не обуславливают различные виды добродетели. А вот рассудительность — это правильное суждение относительно самих человеческих действий, и потому, как уже было сказано, она является отдельным видом добродетели.

Ответ на возражение 2. У рассудительности больше общего с искусством, чем у созерцательных навыков, если рассматривать их с точки зрения их материи и субъекта, поскольку они находятся в мыслящей части души и связаны с вещами, которые могли бы быть иными, чем они есть. Но если рассматривать их как добродетели, то в этом случае у искусства больше общего с созерцательными навыками, что очевидно из уже сказанного.

Ответ на возражение 3. Рассудительность позволяет принимать верные решения в вопросах, касающихся человеческой жизни в целом, а также ее цели. Искусства же содержат в себе решения, относящиеся к целям этих искусств. Поэтому о тех людях, которые являются специалистами в вопросах войны или кораблевождения, говорят как о рассудительных военачальниках или кормчих. Но о них не говорят как о просто рассудительных, поскольку таковым является только тот, кто принимает верные решения относительно всех житейских дел.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ НЕОБХОДИМОЙ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность не является добродетелью, необходимой для праведной жизни. В самом деле, как искусство относится к вещам, которые создаются в соответствии с правильным суждением, точно так же рассудительность относится к поступкам, касающимся самой жизни человека, поскольку рассудительность — это правильное суждение именно о такого рода вещах, о чем читаем в шестой [книге] «Этики». Но искусство не является необходимым в том, что создается, разве что до того, как оно создано, но никак не после. Поэтому точно так же и рассудительность не является необходимой человеку для праведной жизни после того, как он стал добродетельным, разве только она нужна ему для того, чтобы он мог стать добродетельным.

Возражение 2. Далее, как сказано в шестой [книге] «Этики», «рассудительности надлежит принимать верные решения»¹⁹. Но человек может действовать не только по принятому им самим верному решению, но и по доброму совету кого-то еще. Следовательно, человек не нуждается в рассудительности для того, чтобы вести праведную жизнь, поскольку ему достаточно следовать советам рассудительных людей.

Возражение 3. Далее, умственная добродетель является тем, благодаря чему всегда сообщается истина и никогда — ложь. Но похоже на то, что подобного нельзя сказать о рассуди-

тельности, поскольку человеку свойственно время от времени совершать ошибочные поступки — ведь такие человеческие действия связаны с тем, что могло бы быть иным, чем оно есть. Поэтому [в Писании] сказано: «Помышления смертных — нетверды, и мысли наши — ошибочны» (Прем. 9, 14). Следовательно, не должно полагать рассудительность умственной добродетелью.

Этому противоречат следующие слова [книги] божественной Премудрости, в которых она [т.е. рассудительность] приводится в ряду других добродетелей, необходимых для человеческой жизни: «Она [т.е. праведность] научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего нет для людей в жизни» (Прем 8, 7).

Отвечаю: рассудительность является наиболее необходимой для человеческой жизни добродетелью. В самом деле, праведная жизнь состоит в праведных поступках. Затем, для праведности поступков имеет значение не только то, что человек делает, но и то, почему он это делает, в том смысле, что он делает это не по влечению или страсти, а в силу правильного выбора. И коль скоро выбор осуществляется в отношении цели, для правоты выбора необходимы две вещи, а именно надлежащая цель и то, что надлежащим образом определено к этой надлежащей цели. Но человек правильно определяется к своей надлежащей цели добродетелью, которая совершенствует душу в ее желающей части, объектом которой является благо и цель. А к тому, что правильно определяет к надлежащей цели, человек должен быть правильно расположен находящимся в его разуме навыком, поскольку решение и выбор, которые осуществляются в отношении того, что определяет к цели, являются актами разума. Таким образом, разуму необходима умственная добродетель, которая бы совершенствовала разум и надлежащим образом воздействовала на него в отношении определенных к цели вещей, и такой добродетелью является рассудительность. Следовательно, рассудительность является необходимой для праведной жизни добродетелью.

Ответ на возражение 1. Благо искусства надлежит усматривать не в ремесленнике, а в произведении искусства; в самом деле, коль скоро искусство является правильным суждением о вещах, которые будут созданы, а создание вещи происходит во

внешней материи, то оно является совершенством не создателя, а созданной вещи (ведь искусство занимается созданием вещей в том же смысле, в каком движение является актом движимого). С другой стороны, коль скоро рассудительность, как уже было сказано (4), является правильным суждением о вещах, которые будут выполнены, то благо рассудительности находится в активном начале, деятельность которого является его совершенством. Таким образом, искусство требует от ремесленника не хорошего действия, а хорошего результата, в противном случае от созданной вещи необходимо требовалось бы хорошее действие (например, чтобы нож правильно вырезал или пила правильно отпиливала), как если бы собственным свойством этих вещей было не использование их для действия, которое первично по отношению к их действию, а само их действие. Поэтому ремесленник нуждается в искусстве не для того, чтобы он мог хорошо жить, а для того, чтобы он мог создавать хорошие произведения искусства и хорошо ими пользоваться, в то время как рассудительность необходима человеку для того, чтобы он мог вести праведную жизнь, а не просто для того, чтобы он мог быть хорошим.

Ответ на возражение 2. Когда человек совершает добрый поступок не по собственному решению, а потому, что подвигается к нему кем-то другим, его действие еще далеко от совершенства в том, что касается направляющего его разума и движущего его желания. Поэтому делание добра еще не означает просто праведности, хотя и является необходимым условием ведения праведной жизни.

Ответ на возражение 3. Как сказано в шестой [книге] «Этики», истина практического ума есть не то же самое, что истина ума созерцательного²⁰. Так это потому, что истина созерцательного ума зависит от соответствия между умом и вещью. И коль скоро ум не ошибается только в отношении необходимого, но никак не случайного, то умственной добродетелью может являться только созерцательный навык в отношении необходимого, но никак не случайного. С другой стороны, истина практического ума зависит от соответствия с правильным желанием. Такому соответствию нет места в необходимом, на которое не воздействует человеческая воля; оно может быть обнаружено только в случайном, которое может быть произведено нами либо как некоторое внутреннее действие, либо как результат внешнего дела. Следовательно, умственная добродетель практического

ума может быть направлена только на случайное, и таковую является искусство — в том, что касается вещей, которые будут сделаны, и рассудительность — в том, что касается вещей, которые будут выполнены.

Раздел 6

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ РАЗУМНОСТЬ В РЕШЕНИЯХ, СООБРАЗИТЕЛЬНОСТЬ И СОВЕСТЛИВОСТЬ ПРИСОЕДИНЕННЫМИ К РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно определять разумность в решениях, сообразительность и совестьливость как присоединенные к рассудительности добродетели. В самом деле, «разумность в решениях — это навык, благодаря которому мы принимаем правильные решения»²¹. Но, как сказано [в том же месте], «принимать разумные решения свойственно рассудительным». Следовательно, «разумность в решениях» является не присоединенной к рассудительности добродетелью, а, пожалуй, самой рассудительностью.

Возражение 2. Далее, высшему надлежит выносить суждение о низшем. Поэтому похоже на то, что высшей добродетелью надлежит полагать ту, чьим актом является суждение. Но выносить правильное суждение позволяет нам [именно] сообразительность. Следовательно, сообразительность — это не присоединенная к рассудительности добродетель, а, пожалуй, главная добродетель.

Возражение 3. Далее, подобно тому, как существуют различные вопросы, относительно которых выносится суждение, так же точно существуют и различные вопросы, которые нуждаются в обсуждении. Но существует одна добродетель, которая касается всего, что связано с обсуждением. Поэтому для того, чтобы выносить правильные суждения относительно того, что надлежит исполнить, вполне достаточно одной сообразительности и нет никакой нужды в добродетели совестьливости.

Возражение 4. Кроме того, Цицерон приводит еще три части рассудительности, а именно память о прошлом, мышление

существующего и предвидение будущего. А Макробий, со своей стороны, упоминает другие, а именно предусмотрительность, понятливость и тому подобные. Поэтому похоже на то, что вышеупомянутый перечень присоединенных к рассудительности добродетелей неполон.

Этому противоречит авторитетное мнение Философа, полагавшего [именно] три упомянутых добродетели присоединенными к рассудительности²².

Отвечаю: когда несколько способностей зависят одна от другой, наивысшей является та, которая определена к наивысшему акту. Но относительно того, что исполняется человеком, налицо три акта разума, первым из которых является обсуждение, вторым — суждение и третьим — распоряжение. Первые два соответствуют тем актам созерцательного ума, которые являются исследованием (поскольку обсуждение суть своего рода исследование) и суждением, а третий свойственен практическому уму постольку, поскольку он определен к действию (ведь разум не отдает распоряжения относительно того, что человек не может исполнить). Но очевидно, что в выполняемых человеком делах главным актом, от которого зависят все остальные, является распоряжение. Следовательно, та добродетель, которая совершенствует распоряжение, а именно рассудительность, занимает наивысшее положение, и ей подчинены другие вторичные добродетели, а именно разумность в решениях, которая совершенствует обсуждение, а также сообразительность и совесть, которые являются частями рассудительности в части вынесения суждения (то, в чем они разнятся, мы разъясним ниже).

Ответ на возражение 1. Рассудительность побуждает нас принимать правильные решения не так, как если бы ее непосредственным актом и было правильное решение, но постольку, поскольку она совершенствует указанный акт посредством подчиненной ей добродетели, а именно разумности в решениях.

Ответ на возражение 2. Суждение о том, что надлежит исполнить, нуждается в некотором дополнении, поскольку порою случается так, что суждение человека разумно, а исполнение — ошибочно. Дело не может быть начато [должным образом] исполняться до тех пор, пока разум не отдаст правильного распоряжения относительно того, что должно быть исполнено.

Ответ на возражение 3. Суждение о чем бы то ни было должно быть основано на началах, присущих тому, о чем выносится суждение. Но исследование не простирается до присущих начал, иначе мы, как познавшие эти начала и, следовательно, истину, не нуждались бы более ни в каком исследовании. По этой причине только одна добродетель направлена на то, что является правильным обсуждением, в то время как на правильное суждение — сразу две (ведь различие основывается не на общих, а на присущих началах). Таким образом, в делах созерцания наличествует одна занимающаяся исследованием всего наука, [а именно] диалектика, тогда как относящиеся к вынесению суждения доказательные науки различаются согласно различию их объектов. Сообразительность и совестливость различаются согласно различию правил, на которых основывается суждение, поскольку сообразительность судит о действиях на основании общего закона, в то время как совестливость выносит суждение на основании естественного закона и в тех случаях, когда общий закон неприменим, о чем речь у нас впереди (II-II, 51, 4).

Ответ на возражение 4. Память, мышление и предвидение, а равно предусмотрительность, понятливость и им подобные являются не отличными от рассудительности добродетелями, а, так сказать, ее неотъемлемыми частями, поскольку все они суть необходимые условия совершенной рассудительности. Кроме того, еще существуют и субъективные части или виды рассудительности, например, домашняя и политическая экономия и тому подобные. При этом три первые из вышеприведенных являются своего рода потенциальными частями рассудительности, поскольку зависят от нее как вторичные добродетели от первичной, и о них будет сказано в своем месте (II-II, 48).



О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ НАВРСТВЕННЫМИ И УМСТВЕННЫМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ

Теперь мы рассмотрим нравственные добродетели. У нас пойдет речь, во-первых, о различии между ними и умственными добродетелями; во-вторых, о различии между ними со стороны присущей им материи; в-третьих, о различии между главными, или основными, добродетелями и прочими.

Под первым заглавием наличествует пять пунктов: 1) всякая ли добродетель является нравственной; 2) отличается ли нравственная добродетель от умственной; 3) правильно ли разделять добродетели на нравственные и умственные; 4) может ли существовать нравственная добродетель без умственной; 5) может ли, с другой стороны, существовать умственная добродетель без нравственной.

Раздел 1

ВСЯКАЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ ЯВЛЯЕТСЯ НАВРСТВЕННОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всякая добродетель суть нравственная добродетель. В самом деле, название нравственной [(т.е. моральной)] добродетели происходит от латинского слова «mos», то есть «обычай». Но мы можем приобрести обыкновение к актам любых добродетелей. Следовательно, всякая добродетель является нравственной.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что нравственная добродетель — это «навык к избранию разумной середины»¹. Но каждая добродетель является навыком к избранию, поскольку выполнение действия любой добродетели основывается на сделанном выборе. Кроме того, каждая добродетель заключается в некотором следовании разумной середине, о чем речь у нас впереди (64, 1, 2, 3). Таким образом, всякая добродетель является нравственной.

Возражение 3. Далее, Цицерон сказал, что «добродетель является навыком, который подобен второй природе и [при этом] соотнобразуется с разумом». Но коль скоро любая человеческая добродетель определена к благу человека, она необходимо должна соотнобразовываться с разумом, поскольку, по утверждению Дионисия, благо человека «состоит в том, что соотнобразуется с его разумом»². Следовательно, всякая добродетель является нравственной.

Этому противоречат следующие слова Философа: «Рассуждая о человеческой нравственности, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он ровен или благоразумен»³. Таким образом, мудрость и сообразительность, не являясь нравственными добродетелями, тем не менее, как уже было сказано (57, 2), являются добродетелями. Следовательно, не всякая добродетель является нравственной.

Отвечаю: чтобы прояснить этот вопрос, нам надлежит провести тщательное исследование значения латинского слова «mos», в результате которого нам откроется, в чем заключается суть «моральной» добродетели. Итак, слово «mos» имеет двоякое значение. В одних случаях оно означает обычай, в каковом смысле сказано: «Если не обрежетесь по обычаю (morem) Моисееву — не сможете спастись»⁴ (Деян. 15, 1). В других — естественную или подобную естественной склонность совершать некоторое специфическое действие, в каковом смысле [рассматриваемое] слово прилагается [в том числе и] к неразумным животным. Так, [в Писании] сказано: «Он нравом был подобен льву в делах своих»⁵ (1 Мак. 3, 4); и еще в аналогичном смысле: «Подобных по нраву (moris) людей Он вводит в дом»⁶ (Пс. 67, 7). Для обоих указанных значений в латинском языке используется одно и то же слово, в то время как в греческом — два отдельных, поскольку слово «ethos» в одних случаях пишется с длинным «е», а в других — с коротким.

Так вот, «моральная» добродетель происходит от «mos» в смысле естественной или подобной естественной склонности совершать некоторое специфическое действие. А другое значение «mos», то есть «обычай», является родственным первому, поскольку обычай становится второй природой и порождает склонность, которая подобна естественной. Но очевидно, что

склонность к действию в строгом смысле слова принадлежит желающей силе, чьей функцией, как уже было сказано (9, 1), является подвигать другие способности к их актам. Поэтому не всякая добродетель является нравственной, но только та, которая находится в желающей способности.

Ответ на возражение 1. Приведенный аргумент ссылается на «мос» в смысле «обычай».

Ответ на возражение 2. Любой акт добродетели основывается на сделанном выборе, но никакая добродетель не принудит нас сделать правильный выбор за исключением той, которая находится в желающей части души, поскольку, как было показано выше (13, 1), выбор является актом желающей способности (13, 1). Поэтому навык к выбору, то есть навык, являющийся началом, посредством которого мы делаем выбор, суть единственный навык, который совершенствует желающую способность, хотя действия других навыков тоже могут быть предметом выбора.

Ответ на возражение 3. «Природа есть [некое] начало движения»⁷. Но именно желающей силе свойственно подвигать способности к акту. Следовательно, становиться подобными второй природе путем сообразования с разумом свойственно тем добродетелям, которые находятся в желающей способности.

Раздел 2

ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ НРАВСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ ОТ УМСТВЕННОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственная добродетель не отличается от умственной. В самом деле, по словам Августина, «добродетель есть искусство жить хорошо и справедливо»⁸. Но искусство — это умственная добродетель. Следовательно, нравственная добродетель не отличается от умственной.

Возражение 2. Далее, ряд авторов, давая определение добродетелям, упоминают науку; так, одни определяют стойкость как «науку или навык, связанный с тем, чего мы должны придерживаться или не придерживаться», а святость — как «науку, которая делает человека верующим и выполняющим свой долг перед Богом». Но наука является умственной добродетелью.

Следовательно, не должно отличать нравственную добродетель от умственной.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, «добродетель есть правый или совершенный разум»⁹. Но, как сказано в шестой [книге] «Этики»¹⁰, все это относится к умственным добродетелям. Следовательно, нравственная добродетель не отличается от умственной.

Возражение 4. Кроме того, вещь не отличается от того, что входит в ее определение. Но умственная добродетель входит в определение нравственной добродетели, поскольку, по словам Философа, «нравственная добродетель есть сознательно избираемый навык, состоящий в обладании серединой [по отношению к нам], причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек»¹¹. Но, как сказано в шестой [книге] «Этики», определяющее середину нравственной добродетели правильное суждение принадлежит умственной добродетели¹². Следовательно, нравственная добродетель не отличается от умственной.

Этому противоречит сказанное в первой [книге] «Этики» о том, что «добродетели подразделяют на два вида, ибо одни из них мы называем умственными, а другие — нравственными»¹³.

Отвечаю: разум является первым началом всех человеческих действий, и потому любые другие начала человеческих действий в той или иной мере подчиняются разуму, но происходит это по-разному. Так, некоторые подчиняются разуму слепо и бесспорно, например, пребывающие в здоровом состоянии телесные члены, и как только следует распоряжение разума, рука или нога начинает действовать. Поэтому Философ говорит, что «душа властвует над телом господски»¹⁴, как господин властвует над своим рабом, который не имеет права перечить. Видя это, некоторые пришли к выводу, что в человеке все активные начала подчинены разуму именно таким вот образом. Но в таком случае для совершенства разума человеку было бы вполне достаточно просто действовать правильно. Поэтому, коль скоро добродетель — это навык, совершенствующий человека ввиду выполнения им правильных действий, то из этого бы следовало, что она находится исключительно в разуме и что нет никаких иных добродетелей помимо умственных. Таким было мнение Сократа,

который, как сказано в шестой [книге] «Этики», утверждал, что «все добродетели — это [виды] рассудительности»¹⁵. Следовательно, он полагал, что когда человек знает, он не способен грешить, и что тот, кто грешит, грешит в силу неведения.

Но такое предположение ложно, поскольку желающая способность повинуется разуму не слепо и у нее есть возможность противления, в связи с чем Философ говорит, что «разум властвует над нашими стремлениями политически»¹⁶, как государственный муж властвует над свободными людьми, которые имеют право иногда не подчиняться. Ему вторит Августин, говоря, что «иногда мы понимаем [что является правильным], в то время как желание медлит или вовсе отсутствует», а именно постольку, поскольку навыки или страсти желающей способности препятствуют пользованию разумом при выполнении тех или иных частных действий. Тут следует заметить, что слова Сократа о том, что знающий не грешит, отчасти истинны, но только в том случае, когда знание понуждает пользоваться разумом при такого рода частном акте выбора.

Таким образом, для того чтобы человек совершал добрые поступки, необходима не только хорошая расположенность его разума посредством навыка умственной добродетели, но также и хорошая расположенность его желания посредством навыка нравственной добродетели. И потому нравственность отличается от умственной добродетели точно так же, как желание отличается от разума. Следовательно, коль скоро желание является началом человеческих действий в той мере, в какой оно причастно разуму, то и нравственные навыки надлежит расценивать как добродетели в той мере, в какой они соотносятся с разумом.

Ответ на возражение 1. Августин обычно прилагает термин «искусство» к любой форме правильного суждения, в каком смысле искусство включает в себя рассудительность, которая является правильным суждением о вещах, которые будут выполнены, тогда как искусство [в строгом смысле слова] — это правильное суждение о вещах, которые будут созданы. Поэтому когда он говорит, что «добродетель есть искусство жить хорошо и справедливо», то этим сказывается о рассудительности сущностно, в то время как о других добродетелях — по причастности, а именно постольку, поскольку они определяются рассудительностью.

Ответ на возражение 2. Все приводимые некоторыми подобного рода определения основываются на теории, которой придерживался Сократ. Ответом может послужить разъяснение, данное нами выше относительно искусства.

Сказанное в полной мере относится и к **возражению 3**.

Ответ на возражение 4. Связанное с рассудительностью правильное суждение включено в определение нравственной добродетели не как часть ее сущности, а как то, что принадлежит всем нравственным добродетелям по причастности, то есть постольку, поскольку они подчинены рассудительности.

Раздел 3

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ДОБРОДЕТЕЛИ НА НАВРСТВЕННЫЕ И УМСТВЕННЫЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно разделять добродетели на нравственные и умственные. В самом деле, похоже, что рассудительность является чем-то средним между нравственными и умственными добродетелями, поскольку [с одной стороны] упоминается среди умственных добродетелей¹⁷, а [с другой стороны] все числят ее среди четырех основных добродетелей, которые, как будет показано ниже (61, 1), являются нравственными добродетелями. Поэтому неправильно разделять добродетели на нравственные и умственные так, как если бы между ними не было ничего среднего.

Возражение 2. Далее, изобретательность, воздержанность и упрямство не считаются умственными добродетелями. Не являются они и нравственными добродетелями, поскольку не умеряют страсти и часто сопряжены с немалой страстностью. Следовательно, неправильно разделять добродетели на нравственные и умственные.

Возражение 3. Далее, вера, надежда и любовь являются добродетелями. Но они не являются умственными добродетелями, каковых, как уже было сказано (57), пять, а именно наука, мудрость, мышление, рассудительность и искусство. Не являются они и нравственными добродетелями, поскольку, в отличие от нравственных добродетелей, не связаны со страстями. Следо-

вательно, неправильно разделять добродетели на нравственные и умственные.

Этому противоречат слова Философа о том, что добродетель бывает двоякой, умственной и нравственной¹⁸.

Отвечаю: человеческая добродетель — это навык, совершенствующий человека ввиду выполнения им правильных действий. Но в человеке наличествует только два начала человеческих действий, а именно ум, или разум, и желание, поскольку они, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», суть два начала движения в человеке. Следовательно, любая человеческая добродетель необходимо должна совершенствовать одно из этих начал. И если она совершенствует созерцательный или практический ум человека, делая его действие правильным, то она суть умственная добродетель, а если она совершенствует его желание, то она суть нравственная добродетель, из чего следует, что любая человеческая добродетель является или умственной, или нравственной.

Ответ на возражение 1. Сущностно рассудительность является умственной добродетелью. Но со стороны ее материи у нее есть нечто общее с нравственными добродетелями, поскольку она, как уже было сказано (57, 4), является правильным суждением о вещах, которые будут выполнены. И в этом смысле ее можно ставить в один ряд с нравственными добродетелями.

Ответ на возражение 2. Изобретательность и упрямство не совершенствуют чувственное желание. Это ясно из того, что изобретательный и упрямый часто проявляет немалую страстность, чего бы не наблюдалось, если бы его чувственное желание совершенствовалось навыком к правильному суждению. Однако изобретательность и упрямство совершенствуют разумную способность и помогают разуму противостоять страстям, которые могли бы способствовать его заблуждению. Но все же их нельзя назвать добродетелями, поскольку умственная добродетель, которая располагает разум к правильному суждению в вопросах этики, предполагает правильное желание цели, такое, чтобы разум мог правильно придерживаться начал, то есть целей, на которых он строит свое доказательство, а как раз этого и недостает тому, кто изобретателен и упрям. Точно так же не может быть совершенным и действие, проистекающее из двух

начал, если каждое из этих начал не усовершенствовано навыком, который бы соответствовал этому действию. Так, каким бы совершенным ни был пользующийся инструментом основной действователь, он произведет несовершенное следствие, если плохо расположенным окажется его инструмент. Следовательно, если чувственная способность, которая подвигается разумной способностью, несовершенна, то сколь бы ни была совершенна разумная способность, окончательное действие будет несовершенным и, следовательно, начало этого действия не будет добродетелью. Поэтому изобретательность, воздержанность от удовольствий и стойкость в страданиях принято считать не добродетелями, а чем-то меньшим, чем добродетели, каковое мнение разделяет и Философ¹⁹.

Ответ на возражение 3. Вера, надежда и любовь превосходят просто человеческие добродетели, поскольку они суть добродетели человека по благодати Божией.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ НРАВСТВЕННОСТЬ БЕЗ УМСТВЕННОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственность может существовать без умственной добродетели. В самом деле, нравственная добродетель, по словам Цицерона, это навык, который подобен второй природе и [при этом] соотнобразуется с разумом. Но хотя природа и может соотнобразовываться с неким движущим ее высшим разумом, нет никакой необходимости в том, чтобы этот разум был соединен с природой в одном и том же субъекте, что очевидно в случае лишенных познания природных вещей. Следовательно, в человеке может наличествовать подобная второй природе нравственная добродетель, которая склоняет его соотнобразовываться с разумом, хотя при этом его разум и не совершенствуется умственной добродетелью.

Возражение 2. Далее, благодаря умственной добродетели человек получает возможность пользоваться разумом совершенно. Но порою случается так, что добродетельные и угодные Богу люди не слишком сильны по части пользования своим разумом.

Следовательно, похоже на то, что нравственная добродетель может существовать без умственной.

Возражение 3. Далее, нравственная добродетель склоняет нас к добрым поступкам. Но некоторые по природе и независимо от суждения разума склонны совершать добрые поступки. Следовательно, нравственные добродетели могут существовать без умственных добродетелей.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «если не обуздывать свои желания рассудительностью, то все остальные добродетели вряд ли можно будет называть таковыми»²⁰. Но рассудительность, как уже было сказано (57, 5), — это умственная добродетель. Следовательно, нравственные добродетели не могут существовать без умственных добродетелей.

Отвечаю: нравственная добродетель может существовать без некоторых умственных добродетелей, а именно мудрости, науки и искусства, но она не может существовать без мышления и рассудительности. Нравственная добродетель не может существовать без рассудительности постольку, поскольку та является навыком к выбору, то есть побуждает нас делать правильный выбор. Но для того, чтобы выбор был правильным, необходимы две вещи. Во-первых, чтобы интенция была направлена к надлежащей цели, а это происходит благодаря нравственной добродетели, которая склоняет желающую способность к сообразующемуся с разумом благу, каковое и является надлежащей целью. Во-вторых, чтобы человек правильно выбирал средства для достижения цели, а это он может сделать только в том случае, когда его разум правильно решает, судит и распоряжается, что, как уже было сказано (57, 5, 6), является функцией рассудительности и присоединенных к ней добродетелей. Поэтому не может существовать никакой нравственной добродетели без рассудительности и, следовательно, не может существовать никакой и без мышления. В самом деле, благодаря добродетели мышления мы познаем самоочевидные начала как в созерцательных, так и в практических делах. И как правильное суждение о созерцаемом, вытекающее из познаваемых естественным образом начал, предполагает мышление этих начал, точно так же [предполагает мышление] и рассудительность, которая является правильным суждением о вещах, которые будут выполнены.

Ответ на возражение 1. Природная склонность в лишенных разума вещах не имеет возможности выбора, и потому разум для нее не является необходимостью. Но у склонности нравственной добродетели есть выбор; поэтому для того чтобы она могла быть совершенной, необходимо, чтобы и разум стал совершенным благодаря умственной добродетели.

Ответ на возражение 2. Человек может не в полной мере пользоваться своим разумом в отношении многих вещей и при этом быть добродетельным, если он [правильно] пользуется [своим разумом] в отношении тех вещей, которые он должен исполнять добродетельно. И в этом смысле все добродетельные люди в полной мере пользуются своим разумом. Поэтому те, которые кажутся простаками из-за того, что они бесхитростны в мирских делах, часто при этом бывают рассудительными, согласно сказанному [в Писании]: «Будьте рассудительны, как змии, и просты, как голуби»²¹ (Мф. 10, 16).

Ответ на возражение 3. Природная склонность к благу добродетели — это своего рода начало добродетели, но никак не совершенная добродетель. Более того, если она не сопровождается верным суждением, позволяющим делать правильный выбор средств для достижения цели, то чем сильнее эта склонность, тем большую опасность она может таить. Так, если лошадь слепа, то чем быстрее она скачет, тем тяжелее может оказаться ее падение и серьезней травма. Поэтому хотя нравственная добродетель, вопреки мнению Сократа, и не является рассудительностью, тем не менее, она «согласна с верным суждением», поскольку, как учили платоники, она склоняет человека к тому, что сообразуется с правым разумом; а еще необходимо, чтобы она, как говорит Аристотель, была «соединена с верным суждением»²².

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ УМСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ БЕЗ НАВРСТВЕННОЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственная добродетель может существовать без нравственной. В самом деле, совершенство предшествующего не зависит от совершенства последующего. Но разум предшествует и движет чувственное желание. Поэтому

являющаяся совершенством разума умственная добродетель не зависит от являющейся совершенством желающей способности нравственной добродетели и может существовать без нее.

Возражение 2. Далее, нравственность является материей рассудительности подобно тому, как возможные для изготовления вещи являются материей искусства. Но искусство может существовать и без своей надлежащей материи, например, кузнец — без железа. Следовательно, и рассудительность может существовать без нравственной добродетели, хотя из всех умственных добродетелей она, похоже, более всех связана с нравственными добродетелями.

Возражение 3. Далее, рассудительность — это «добродетель, благодаря которой мы принимаем правильные решения»²³. Но многие принимают правильные решения, не обладая при этом [никакими] нравственными добродетелями. Следовательно, рассудительность может существовать без нравственной добродетели.

Этому противоречит следующее: желание делать зло прямо противоположно нравственной добродетели, хотя оно и не противоположно тому, что может обходиться без нравственной добродетели. Но «произвольный грех» противоположен рассудительности²⁴. Следовательно, рассудительность не может существовать без нравственной добродетели.

Отвечаю: если другие умственные добродетели могут существовать без нравственной добродетели, то рассудительность — никак. Причина этого состоит в том, что рассудительность является правильным суждением — притом не только общим, но также и частным — о вещах, которые будут выполнены, в отношении каковых вещей и производятся действия. Но для правильного суждения необходимы начала, от которых бы отталкивался разум. А когда разум исследует частности, ему необходимы не только общие, но еще и частные начала. Что касается общих начал действия, то в отношении них человек правильно располагается как естественным мышлением начал, благодаря чему он познает, что не должен делать никакого зла, так и некоторой практической наукой. Но этого недостаточно для того, чтобы человек мог выносить правильное суждение в отношении частных. В самом деле, иногда случается так, что обретенное либо благодаря

мышлению, либо науке знание вышеуказанного общего начала в конкретном частном случае разрушается под воздействием страсти; так, тому, кто поколеблен и, в конце концов, превозможен желанием, объект его желания кажется благом даже тогда, когда это противоречит универсальному суждению его разума. Таким образом, как благодаря навыку природного мышления или науки человек становится правильно расположенным в отношении общих начал действия, точно так же для того, чтобы быть правильно расположенным в отношении частных начал действия, то есть целей, ему требуется совершенствование посредством некоторых навыков, благодаря которым для него становится сопринродным выносить правильные суждения относительно целей. Такими навыками являются нравственные добродетели; действительно, добродетельный выносит правильное суждение относительно цели добродетели, поскольку «каков человек, такая и цель ему является»²⁵. Следовательно, для правильного суждения о вещах, которые будут выполнены, то есть для рассудительности, необходимо, чтобы человек обладал нравственной добродетелью.

Ответ на возражение 1. Схватывающий цель разум предшествует желанию достижения цели, но желание достижения цели предшествует разуму, принимающему решение о выборе средств, чем, собственно, и занимается рассудительность. Это подобно тому, как в умозрительных вопросах мышление начал является тем основанием, на котором базируются силлогистические заключения разума.

Ответ на возражение 2. То, насколько хорошо или дурно мы судим о началах искусства, насколько не зависит от расположения нашего желания, как это имеет место в том случае, когда мы судим о цели, которая является началом в этических вопросах, поскольку в первом случае наше суждение зависит от одного лишь разума. Следовательно, искусство не нуждается в добродетели, которая бы, подобно рассудительности, совершенствовала желание.

Ответ на возражение 3. Рассудительность помогает нам не только принимать правильные решения, но также правильно распоряжаться и судить. Но это было бы невозможным, если бы не были устранены те страсти, которые разрушают суждение и распоряжение рассудительности, и эту функцию выполняет нравственная добродетель.



О НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ СТРАСТЕЙ

Теперь нам надлежит исследовать то, в чем состоит отличие нравственных добродетелей друг от друга. И коль скоро те нравственные добродетели, которые связаны со страстями, различаются в соответствии с различием [самих] страстей, нам следует рассмотреть, во-первых, отношение добродетели к страсти и, во-вторых, различные виды нравственной добродетели в том, что касается страстей.

Под первым заглавием наличествует пять пунктов: 1) является ли нравственная добродетель страстью; 2) может ли существовать нравственная добродетель со страстью; 3) совместимо ли страдание с нравственной добродетелью; 4) всякая ли нравственная добродетель связана со страстью; 5) может ли существовать нравственная добродетель без страсти.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НРАВСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ СТРАСТЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственная добродетель — это страсть. В самом деле, среднее принадлежит к тому же роду, что и пределы. Но нравственная добродетель является средним между двумя страстями. Следовательно, нравственная добродетель является страстью.

Возражение 2. Далее, противоположные друг другу добродетель и порок принадлежат к одному и тому же роду. Но некоторые страсти, такие как зависть или гнев, считаются пороками. Следовательно, некоторые страсти являются добродетелями.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (35, 8), страдание — это страдание [(т.е. страсть)] от зла кого-то другого. Но, как говорит Августин в девятой [книге трактата] «О граде

Божием», «Цицерон, этот превосходный оратор, безо всякого колебания называет сострадание добродетелью»¹. Следовательно, страсть может являться нравственной добродетелью.

Этому противоречит сказанное во второй [книге] «Этики» о том, что «ни добродетели, ни пороки не суть страсти»².

Отвечаю: нравственная добродетель не может быть страстью, и причины на то три. Во-первых, та, что страсть — это движение чувственного желания, о чем уже было сказано (22, 3), в то время как нравственная добродетель, будучи своего рода навыком, является не движением, а, пожалуй, началом движения желания. Во-вторых, та, что сами по себе страсти не хороши и не дурны. В самом деле, благо и зло человека суть нечто, имеющее отношение к разуму, и потому страсти как таковые могут относиться как к добру, так и к дурному, а именно в той мере, в какой они соотнобразовываются или не соотнобразовываются с разумом. Но о добродетели нельзя сказать ничего подобного, поскольку добродетель, как уже было сказано (55, 3), относится только к добру. В-третьих, та, что даже если предположить, что некоторые страсти в определенном смысле относятся только к добру или только к злу, то и в таком случае движение страсти как именно страсти начинается в желании и завершается в разуме, поскольку желание склонно соотнобразовываться с разумом. С другой стороны, движение добродетели происходит в обратном направлении, начинаясь в разуме и завершаясь в желании, поскольку последнее подвигается разумом. Поэтому в определении нравственной добродетели сказано, что она суть «сознательно избираемый навык, состоящий в обладании серединой [по отношению к нам], причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек»³.

Ответ на возражение 1. Добродетель является средним между [двумя] страстями не в связи со своей сущностью, а в связи со своими следствиями, поскольку она, если так можно выразиться, устанавливает среднее между страстями.

Ответ на возражение 2. Если под пороком мы понимаем навык к деланию зла, то очевидно, что ни одна страсть не является пороком. Но если порок берется в значении греха, который является порочным актом, то ничто не препятствует тому, чтобы страсть являлась пороком или, с другой стороны, споспешество-

вала акту добродетели, а именно в той мере, в какой страсть или противна разуму, или сообразуется с ним.

Ответ на возражение 3. О сострадании говорят как о добродетели, точнее, как об акте добродетели тогда, когда это «движение души подчиняется разуму», а именно, как говорит Августин, «когда сострадание проявляется с сохранением справедливости: когда или подается помощь нуждающемуся, или оказывается прощение раскаивающемуся»⁴. Но если под состраданием мы понимаем навык, который совершенствует человека таким образом, что тот [всегда] страдает разумно, то в таком случае ничто не препятствует тому, чтобы сострадание в указанном смысле считалось добродетелью. Тот же самое можно сказать и о других такого рода страстях.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ НАВРСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ СО СТРАСТЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственная добродетель не может существовать со страстью. Так, Философ говорит, что «кротким называется тот, кто свободен от страстей, а воздержным — тот, кто имеет страсти, но не управляем ими»⁵. То же самое по справедливости можно сказать и о других нравственных добродетелях. Следовательно, все нравственные добродетели существуют без страстей.

Возражение 2. Далее, как сказано в седьмой [книге] «Физики», добродетель — это правильное расположение души, подобное здоровью тела⁶, по каковой причине Цицерон называет добродетель «здоровьем души»⁷. А несколько ниже он называет душевные страсти «болезнями души». Но здоровье несовместимо с болезнью. Следовательно, страсть несовместима с добродетелью.

Возражение 3. Далее, нравственная добродетель предполагает совершенное пользование разумом даже в частных вопросах. Но страсти препятствуют этому. Так, Философ говорит, что «удовольствия уничтожают представление рассудительности»⁸, а у Саллюстия читаем, что «когда вмешиваются они», то есть

душевные страсти, «то разуму бывает весьма нелегко схватывать истину». Следовательно, страсть несовместима с нравственной добродетелью.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Если воля превратна, то будут превратны и эти движения», т. е. страсти; «если же она добра, то и движения будут не только не предосудительны, но и похвальны»⁹. Но ничто из того, что достойно похвалы, не может быть несовместимым с нравственной добродетелью. Следовательно, нравственная добродетель не исключает страстей и может существовать вместе с ними.

Отвечаю: как указывает Августин, относительно этого вопроса стоики и перипатетики расходились во мнениях¹⁰. Так, стоики «решительно не допускали, чтобы добродетельный человек и мудрец испытывал какие бы то ни было душевные страсти», в то время как являвшиеся последователями Аристотеля перипатетики, по словам Августина, утверждали, что страсти совместимы с нравственной добродетелью, если «они у него обузданы [и подчинены разуму], который указывает им должную меру».

Это различие, замечает Августин, возникло «скорее из-за слов, чем из-за существа дела», поскольку стоики не проводили различения между умственным желанием, то есть волей, и чувственным желанием, которое [в свою очередь] состоит из раздражительности и вожделения. Перипатетики, со своей стороны, отличали страсти от других аффектов души постольку, поскольку полагали их движениями чувственного желания, в то время как другие душевные волнения, которые не являются страстями, движениями умственного желания, или воли, и только в случае страстей, говорили они, волнения не соотносятся с разумом. Таких волнений [понятно] мудрый или добродетельный никогда не допустит сознательно, но только если они возникли внезапно; так, в своей книге [«Аттические ночи»] Агеллий, которого цитирует Августин, говорит, что «если мысленные образы, называемые фантазиями, возникновение и время возникновения которых в нашем уме не зависит от нашей воли, идут от предметов страшных и ужасных, то они неизбежно волнуют ум и мудрого, так что на короткое время он и бледнеет от страха, и подвергается скорби как страстям, предваряющим деятельность ума и рассудка»¹¹.

Таким образом, если называть страстями несдерживаемые разумом волнения, то добродетельный человек, по утверждению стоиков, никогда не допустит их сознательно. Но если под страстями понимать любые движения чувственного желания, то их можно усматривать и в добродетельном человеке, если они обузданы его разумом. Поэтому Аристотель замечает, что «некоторые определяют добродетели как некое бесстрашие и безмятежность. Но это [определение] не годится, потому что не указывается, при каких условиях [это так, а именно] как, когда и при каких еще имеющих сюда отношение обстоятельствах»¹².

Ответ на возражение 1. В своих книгах по логике Философ приводит этот и много других подобных примеров для того, чтобы проиллюстрировать не свое собственное мнение, а таковое других. В настоящем случае речь [скорей всего] идет о мнении стоиков, полагавших, что душевные страсти несовместимы с добродетелью, каковое мнение Философ отвергает, говоря, что добродетель — это не свобода от страсти¹³. Впрочем, можно предположить, что, называя кроткого свободным от страстей, он имеет ввиду необузданные страсти.

Ответ на возражение 2. Это и ряд других подобных положений, которые приводит Туллий в своих «Тускуланских беседах», основаны на рассмотрении страстей со стороны исполнения распоряжений разума.

Ответ на возражение 3. Когда страсть предвосхищает суждение разума в том смысле, что добивается от разума согласия на [выгодное себе] мнение, она препятствует решению и суждению разума. Но когда она последует такому суждению как действующая по распоряжению разума, то в таком случае она способствует выполнению распоряжения разума.

Раздел 3

СОВМЕСТИМО ЛИ С НРАВСТВЕННОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ СТРАДАНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание несовместимо с добродетелью. В самом деле, добродетели являются следствиями мудрости, согласно сказанному [в Писании]: «Она», то

есть божественная Премудрость, «научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству» (Прем. 8, 7). Но, как сказано несколько ниже, «в сожитии» с Премудростью «нет скорби» (Прем. 8, 16). Следовательно, страдание несовместимо и с добродетелью.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, страдание препятствует деятельности¹⁴. Но то, что препятствует добрым делам, несовместимо с добродетелью. Следовательно, страдание несовместимо с добродетелью.

Возражение 3. Далее, Туллий называет страдание болезнью ума¹⁵. Но болезнь ума несовместима с являющейся хорошим состоянием ума добродетелью. Следовательно, страдание противостоит добродетели и несовместимо с нею.

Этому противоречит следующее: Христос был совершенен в добродетели. Однако и Он испытывал страдание, поскольку сказал: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26, 38). Следовательно, страдание совместимо с добродетелью.

Отвечаю: как указывает Августин¹⁶, стоики допускали в душе мудрого три «eupatheiai», то есть три «благие страсти», вместо трех душевных волнений, а именно: вместо страстного желания — волю, вместо веселья — радость, вместо страха — осторожность. Но они отказывались допустить в душе мудрого что-либо подобное в отношении страдания, приводя на то две причины.

Во-первых, то, что страдание происходит от уже случившегося зла, а с мудрым, по их мнению, не может случиться никакого зла. В самом деле, они полагали, что как единственным человеческим благом является добродетель, в то время как телесные блага не являются человеческими благами, точно так же и единственным человеческим злом является порок, которого в добродетельном человеке быть не может. Но такое мнение безосновательно [и вот почему]. Во-первых, потому, что коль скоро человек составлен из души и тела, то все, что способствует сохранению жизни тела, является своего рода человеческим благом, хотя и не высшим благом, поскольку им можно злоупотреблять. Следовательно, противоположное этому благу зло может и обнаруживаться в мудром, и причинять ему умеренное страдание. Во-вторых, потому, что хотя добродетельный и может жить без совершения смертных грехов, тем не менее, никто не

может вообще не грешить, согласно сказанному [в Писании]: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя» (1 Ин. 1, 8). В-третьих, потому, что хотя добродетельный человек актуально может и не пребывать в состоянии греховности, такое его состояние вполне возможно в прошлом. И если он страдает от совершенного [в прошлом] греха, то это весьма похвально, согласно сказанному: «Печаль ради Бога производит покаяние ко спасению» (2 Кор. 7, 10). В-четвертых, потому, что он может испытывать достойное похвалы страдание из-за греха другого. Следовательно, страдание совместимо с нравственной добродетелью точно так же, как и другие страсти, когда они умерены разумом.

Второй причиной такого мнения [стоиков] была та, что страдание относится к злу наличному, а страх — к злу будущему, равно как удовольствие относится к наличному благу, а желание — к ожидаемому. Но удовольствие от обладания благом или желание обладать благом, которого еще нет, совместимо с добродетелью, тогда как последующая страданию от наличного зла угнетенность ума явно противна уму и, таким образом, несовместима с добродетелью. Но и это безосновательно. В самом деле, как уже было сказано, в добродетельном человеке может обнаруживаться зло, которое отклоняется разумом. Поэтому хотя последующее отклонению разума чувственное желание связано со страданием от этого зла, но это страдание умерено настолько, насколько этого требует разум. Но, как уже было сказано (1), добродетель как раз и должна соотнобразовывать чувственное желание с разумом. Поэтому умеренность в страдании, с точки зрения соотнесенности [страдания и] причиняющего страдание объекта, является признаком добродетели, о чем говорит и Философ¹⁷. Кроме того, страдание показывает полезность избегания зла, поскольку как удовольствие способствует более рьяному исканию блага, так же точно и страдание способствует более стойкому избеганию зла.

Таким образом, нам следует согласиться с тем, что страдание в связи с тем, что связано с добродетелью, несовместимо с добродетелью, поскольку сама по себе добродетель радостна. С другой стороны, добродетели свойственно умеренное страдание в связи с тем, что так или иначе препятствует добродетели.

Ответ на возражение 1. Приведенный стих свидетельствует лишь о том, что мудрый не страдает от мудрости. Однако он

может страдать из-за того, что препятствует мудрости. Нет места страданию только у того, кто достиг [состояния] блаженства — ведь в таком состоянии ничто не может воспрепятствовать мудрости.

Ответ на возражение 2. Стрдание препятствует той деятельности, которая нас печалит, но оно делает нас более подготовленными к той деятельности, которая устраняет страдание.

Ответ на возражение 3. Болезнью ума является неумеренное страдание, а умеренное страдание свидетельствует о хорошо подготовленном уме, сообразующемся с нынешним состоянием [нашей] жизни.

Раздел 4

ВСЯКАЯ ЛИ НАВРСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ СВЯЗАНА СО СТРАСТЬЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все нравственные добродетели связаны со страстями. Так, Философ говорит, что «нравственная добродетель связана с удовольствием и страданием»¹⁸. Но удовольствие и страдание суть страсти (23, 4; 31, 1; 35, 1). Следовательно, все нравственные добродетели связаны со страстями.

Возражение 2. Далее, согласно Философу субъектом нравственных добродетелей является способность, которая разумна по причастности¹⁹. Но, как уже было сказано (22, 3), именно в этой части души и находятся страсти. Следовательно, все нравственные добродетели связаны со страстями.

Возражение 3. Далее, в любой нравственной добродетели должна быть обнаружена некоторая страсть, поскольку либо все они связаны со страстями, либо же — ни одна из них. Но некоторые из них, например, мужество и благоразумие, связаны со страстями, о чем читаем в третьей [книге] «Этики»²⁰. Следовательно, все нравственные добродетели связаны со страстями.

Этому противоречит следующее: как сказано в пятой [книге] «Этики»²¹, являющаяся нравственной добродетелью правосудность не связана со страстями.

Отвечаю: нравственная добродетель совершенствует желющую часть души посредством определения ее к установленному разумом благу. Но установленным разумом благом является то, которое либо умерено, либо определено разумом. Поэтому существуют нравственные добродетели, связанные как с тем, что умеряется разумом, так и с тем, что им определяется. Но разум определяет не только страсти чувственного желания, но также и деятельности умственного желания, то есть воли, которая, как сказано (22, 3), не является субъектом страсти. Следовательно, не все нравственные добродетели связаны со страстями, но одни из них связаны со страстями, а другие — с деятельностями.

Ответ на возражение 1. Не все нравственные добродетели связаны с удовольствием и страданием как с присущей им материей, но некоторые — как с тем, что сопровождает присущие им действия. В самом деле, любого добродетельного человека радует действие добродетели и печалит то, что ему противоположно. Поэтому Философ после приведенных слов добавляет: «Если добродетели связаны с поступками и страстями, а всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже только поэтому добродетель связана с удовольствием и страданием», а именно как с тем, что последует добродетели.

Ответ на возражение 2. Разумно по причастности не только являющееся субъектом страстей чувственное желание, но также и воля, в которой, как уже было сказано, нет никаких страстей.

Ответ на возражение 3. Некоторые добродетели связаны со страстями как с присущей им материей, а некоторые — нет. Следовательно, приведенная аналогия справедлива не во всех случаях.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ НРАВСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ БЕЗ СТРАСТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственная добродетель может существовать без страсти. В самом деле, чем совершенней нравственная добродетель, тем скорее она превосходит

страсти. Следовательно, вершиной совершенства добродетели является полное отсутствие в ней страсти.

Возражение 2. Далее, вещь становится совершенной тогда, когда она удалена от противоположности и от всего, что склоняет к ее противоположности. Но страсти склоняют нас к противоположному добродетели греху, по каковой причине их [даже] называют «страстями греховными» (Рим. 7, 5). Следовательно, совершенная добродетель существует без страсти.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, наша сообщанность с Богом является добродетелью. Но Бог содействует все без какой бы то ни было страсти. Следовательно, наиболее совершенная добродетель существует без какой-либо страсти.

Этому противоречит следующее: как сказано в первой [книге] «Этики», «нет человека, который бы не радовался своим поступкам»²². Но радость является страстью. Поэтому и правосудность не может существовать без страсти, и тем более все прочие добродетели.

Отвечаю: если мы, подобно стоикам, назовем страстями [просто] неупорядоченные эмоции, то в таком случае, понятно, совершенная добродетель должна существовать без страстей. Но если под страстями мы понимаем любое движение чувственного желания, то очевидно, что нравственные добродетели, которые связаны со страстями как с присущей им материей, не могут существовать без страстей. Причина этого состоит в том, что в противном случае нравственная добродетель делала бы чувственное желание бесполезным, в то время как функцией добродетели является не лишение способностей подчиненности разуму со стороны присущих им действий, но понуждение их исполнять распоряжения разума при осуществлении ими присущих им действий. Поэтому как добродетель определяет телесные члены к надлежащим им внешним действиям, точно так же она определяет и чувственное желание к надлежащим упорядоченным движениям.

Впрочем, те нравственные добродетели, которые связаны не со страстями, а с деятельностями, могут существовать без страстей. Такова добродетель правосудности, поскольку она прилагает волю к надлежащему ей акту, каковой не является

страстью. И та радость, которая последует акту правосудности, коль скоро она находится в воле, не является страстью. Но если эта радость по мере совершенствования правосудности возрастает, то она выходит за пределы воли и изливается в чувственное желание, поскольку низшие способности последуют движениям высших. Поэтому в силу такого рода излияния вонне добродетель большей степени совершенства может обуславливать большую страсть.

Ответ на возражение 1. Добродетель, преодолевающая неупорядоченную страсть, делает ее упорядоченной.

Ответ на возражение 2. К греху склоняет неупорядоченная, а не упорядоченная страсть.

Ответ на возражение 3. Благо чего бы то ни было зависит от условий его природы. Но у Бога и ангелов, в отличие от человека, нет никакого чувственного желания. Следовательно, благая деятельность бестелесных Бога и ангелов не сопровождается страстью, в то время как благая деятельность человека сопровождается страстью уже только потому, что она осуществляется с помощью тела.



О РАЗЛИЧИИ ПРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ ДРУГ ОТ ДРУГА

Теперь нам надлежит исследовать различие нравственных добродетелей друг от друга, под каковым заглавием наличествует пять пунктов: 1) существует ли только одна нравственная добродетель; 2) отличаются ли нравственные добродетели, относящиеся к деятельности, от нравственных добродетелей, относящихся к страстям; 3) существует ли всего лишь одна нравственная добродетель, относящаяся к деятельности; 4) различаются ли нравственные добродетели согласно различию страстей, к которым они относятся; 5) различаются ли нравственные добродетели со стороны различных объектов страстей.

Раздел 1

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТОЛЬКО ОДНА ПРАВСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует только одна нравственная добродетель. В самом деле, как являющийся субъектом умственных добродетелей разум сообщает направленность нравственным действиям, точно так же являющееся субъектом нравственных добродетелей желание сообщает им их склонность. Но существует только одна умственная добродетель, которая направляет все нравственные действия, а именно рассудительность. Следовательно, подобно этому существует и только одна нравственная добродетель, сообщающая надлежащие склонности всем нравственным действиям.

Возражение 2. Далее, навыки отличаются не со стороны материальности своих объектов, а согласно формальному аспекту своих объектов. Но формальным аспектом блага, к которому направлена нравственная добродетель, является нечто

одно, а именно определенная разумом середина. Следовательно, похоже на то, что существует только одна нравственная добродетель.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1, 3), имеющие отношение к морали вещи отличаются по виду согласно своим целям. Но у всех нравственных добродетелей одна общая цель, а именно счастье, в то время как присущие им ближайшие цели бесчисленны. Но количество нравственных добродетелей не бесконечно. Следовательно, похоже на то, что существует только одна [нравственная добродетель].

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (56, 2), один навык не может находиться в нескольких способностях. Но, как было показано в первой части, субъектом нравственных добродетелей является желающая часть души, в которой наличествует несколько способностей (80, 2; 81, 2). Следовательно, нравственных добродетелей тоже несколько.

Отвечаю: как уже было сказано (58, 2, 3), нравственные добродетели являются навыками желающей способности. Но навыки, как известно (54, 2), различаются по виду в соответствии с видовыми различиями своих объектов. Кроме того, вид объекта желания, как и любой другой вещи, зависит от видовой формы, которую он получает от действующателя. Тут, впрочем, следует иметь в виду, что материя пассивного субъекта может относиться к действующателю двояко. Так, порой полученная ею от действующателя форма находится в пределах того вида, к которому принадлежит и форма самого действующателя, как это имеет место в случае всех соименных действующих, то есть материя необходимо получает форму того вида, к которому принадлежит действующатель; так, соименное следствие огня необходимо суть нечто, принадлежащее к виду огня. Порой же материя получает от действующателя форму, которая не принадлежит к тому же самому виду, что и действующатель, как это имеет место в случае не соименных причин порождения, когда, например, животное производится солнцем. В этом случае полученные материей формы не принадлежат к одному виду, но варьируют в пределах приспособляемости материи к получению истечений от действующателя; так, например, мы видим, что благодаря одному и тому же действию солнца, порождающему гниение, произво-

дятся животные различного вида в зависимости от различной приспособляемости [их] материи.

Далее, очевидно, что в вопросах этики разуму отведена роль распорядителя и двигателя, в то время как желающая сила подчиняется распоряжениям и движется. Но желание не получает распоряжения разума, так сказать, соименным образом, поскольку оно разумно не сущностно, а по причастности¹. Таким образом, те вещи, которые по распоряжению разума становятся объектами желания, принадлежат к различным видам в соответствии с различием их отношения к разуму, из чего следует, что нравственные добродетели множественны и принадлежат к разным видам.

Ответ на возражение 1. Объектом разума является истина. Но для всех нравственных вопросов, каковы суть возможные материи действия, существует только один вид истины. Следовательно, существует только одна направляющая все подобные вещи добродетель, а именно рассудительность. С другой стороны, объектом желающей способности является желаемое благо, которое может меняться в силу вариативности своего отношения к направляющей силе, т.е. к разуму.

Ответ на возражение 2. Этот формальный аспект единичен по роду, что обусловлено единством действующего, но он изменчив по виду, что обусловлено различием отношений воспринимающей материи, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Имеющие отношение к морали вещи получают свой вид не от конечной, а от ближайших целей, которые хотя и могут быть бесконечными по числу, но никак не могут быть бесконечными по виду.

Раздел 2

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ ТЕ НАВРСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ, КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ДЕЯТЕЛЬНОСТЯМ, ОТ ТЕХ, КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К СТРАСТЯМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели не разделяются на те, которые относятся к деятельности, и те,

которые относятся к страстям. Так, Философ говорит, что нравственная добродетель является «деятельным навыком, благодаря которому мы обладаем способностью поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий»². Но, как уже было сказано (31, 1; 35, 1), удовольствие и страдание суть страсти. Следовательно, одна и та же добродетель, будучи деятельным навыком, относится и к страстям, и к деятельности.

Возражение 2. Далее, страсти — это начала внешнего действия. Таким образом, если некоторые добродетели упорядочивают страсти, то вслед за этим они необходимо должны упорядочивать и действия. Таким образом, одни и те же нравственные добродетели относятся и к страстям, и к деятельности.

Возражение 3. Далее, чувственное желание — хорошо или дурно — подвигается к любой внешней деятельности. Но движениями чувственного желания являются страсти. Следовательно, те нравственные добродетели, которые относятся к деятельности, относятся также и к страстям.

Этому противоречит мнение Философа, полагавшего правосудность относящейся к деятельности, а благоразумие, мужество и ровность — к страстям.

Отвечаю: деятельность и страсть относятся к добродетели двояко. Во-первых, как следствия, и в этом смысле каждая нравственная добродетель связана с некоторой благой деятельностью как со своим продуктом, а еще, как уже было сказано (59, 4), с некоторым удовольствием или страданием, каковые суть страсти.

Во-вторых, деятельность может соотноситься с нравственной добродетелью как материя, с которой связана добродетель, и в этом смысле те нравственные добродетели, которые относятся к деятельности, необходимо должны отличаться от тех, которые относятся к страстям. Причина этого состоит в том, что благо и зло некоторых деятельностей восходят к самой природе этих деятельностей и не зависят от того, каким образом они могут воздействовать на человека, а именно постольку, поскольку эти благо и зло деятельностей зависят от соизмеримости с чем-то еще. В такого рода деятельности необходимо должна присутствовать некая сила, которая бы регулировала эти деятельности;

таковы [например] купля-продажа и другие подобные деятельности, в которых наличествует момент чего-то должного или не должного по отношению к кому-то еще. В указанном смысле правосудность и ее части следует относить к деятельности как к присущей им материи. С другой стороны, благо и зло некоторых деятельностей зависят только от соизмеримости с действующим. Поэтому благо и зло таких деятельностей зависят от того, каким образом они воздействуют на человека. Следовательно, когда речь идет о таких деятельностях, добродетель необходимо по преимуществу относится к внутренним переживаниям, которые называются душевными страстями, как это имеет место с благоразумием, мужеством и т. п.

Впрочем, иногда случается так, что в направленных вовне деятельности благо добродетели упускается вследствие некоторой необычной страсти души. В одних [например] случаях нарушение меры во внешнем действии может нанести ущерб правосудности, в других некая добродетель может пострадать из-за неумеренности внутренних страстей. Так, когда кто-либо в гневе избивает другого, налицо нарушение правосудности, а из-за чрезмерности гнева порой забывают о великодушии. Подобные примеры можно привести и относительно других добродетелей.

Сказанного достаточно для ответа на **[все] возражения**. В самом деле, первое рассматривает деятельности как следствия добродетели, в то время как два других совмещают в одном и том же следствии деятельность и страсть. Но в силу вышеприведенной причины в одних случаях добродетель преимущественно относится к деятельности, а в других — к страстям.

Раздел 3

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ВСЕГО ЛИШЬ ОДНА ОТНОСЯЩАЯСЯ К ДЕЯТЕЛЬНОСТЯМ НРАВСТВЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует всего лишь одна относящаяся к деятельности нравственная добродетель. В самом деле, правота всех внешних деятельностей, похоже, связана

с правосудностью. Но правосудность — это одна единственная добродетель. Следовательно, существует одна единственная относящаяся к деятельности нравственная добродетель.

Возражение 2. Далее, более всего отличаются, похоже, те деятельности, которые, с одной стороны, направлены на благо индивида, а с другой — на благо многих. Но это отличие не обуславливает многообразия нравственных добродетелей; так, Философ говорит, что законодательная правосудность, определяющая человеческие действия к общественному благу, отличается от добродетели, определяющей человеческие действия к благу одного человека, разве что логически³. Следовательно, разнообразие деятельностей не обуславливает разнообразия нравственных добродетелей.

Возражение 3. Далее, если бы различным деятельности соответствовали различные добродетели, то из разнообразия деятельностей необходимо бы следовало разнообразие нравственных добродетелей. Но это очевидно не так; в самом деле, как указывается в пятой [книге] «Этики», функцией правосудности является установление правоты в различных видах наказаний и распределений. Следовательно, не существует различных добродетелей, которые бы относились к различным деятельности.

Этому противоречит следующее: являющаяся нравственной добродетелью религиозность отличается от благочестия, хотя то и другое относится к деятельности.

Отвечаю: все относящиеся к деятельности нравственные добродетели сводятся к одному общему понятию правосудности, которое устанавливает соотношенность одного с другим, но они отличаются с точки зрения различных частных понятий. Так это потому, что для внешних деятельностей, как уже было сказано (2), порядок разума устанавливается не в соответствии с тем, как эти деятельности воздействуют на человека, а в соответствии с должествованием самой вещи, из какового должествования следует понятие должного, которое и является формальным аспектом правосудности, поскольку именно благодаря правосудности человек воздает должное другому. Поэтому во всех относящихся к деятельности добродетелях можно обнаружить некоторые признаки правосудности. Но для этих

добродетелей должным является не одно и то же, поскольку в одних случаях оно таково благодаря равенству, в других — превышению, в третьих — умалению. С другой стороны, природа долженствования отличается в зависимости от того, идет ли речь о договоре, обещании, предоставлении покровительства [и т. п.]. И этим различным видам долженствования соответствуют различные добродетели; так, например, посредством «религиозности» мы воздаем должное Богу, посредством «благочестия» мы воздаем должное нашим родителям или стране, посредством «благодарности» мы воздаем должное нашим благодетелям и т. д.

Ответ на возражение 1. Правосудность в собственном смысле слова — это одна частная добродетель, объектом которой является совершенное долженствование, устанавливающее правильную соотношенность возмещения. Но имя правосудности часто распространяется на все те случаи, в которых так или иначе фигурирует долженствование, и в этом смысле она не является частной добродетелью.

Ответ на возражение 2. Направленная на общественное благо правосудность отличается от той правосудности, которая направлена на частное благо индивида, по каковой причине общественное право отличается от частного; а Туллий [со своей стороны] рассматривал воздание должного [предкам] в качестве особой добродетели, определяющей человека к благу его страны. Но та правосудность, которая направляет человека к общественному благу, является общей добродетелью через посредство своего распоряжающегося акта, поскольку она направляет все действия добродетелей к своей собственной цели, а именно к общественному благу. И в той мере, в какой добродетель подчиняется распоряжениям правосудности, она и получает имя правосудности, и отличается от законодательной правосудности разве что логически, поскольку между добродетелью, которая активна через самое себя, и добродетелью, которая активна через посредство распоряжения другой добродетели, отличие только логическое.

Ответ на возражение 3. Все относящиеся к частной правосудности деятельности имеют общий для них вид долженствования. Поэтому существует только одна добродетель правосудности, во всяком случае, если речь идет о [правосудности] наказания. Что же касается правосудности распределения, то

она может иметь другой вид, отличающийся от вида правосудности наказания, но об этом речь у нас впереди (II-II, 61, 1).

Раздел 4

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ НАВРСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ СОГЛАСНО РАЗЛИЧИЮ СТРАСТЕЙ, К КОТОРЫМ ОНИ ОТНОСЯТСЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели не различаются согласно различию страстей. В самом деле, существует только один навык в отношении вещей, которым общи их источники и цели, что особенно очевидно в случае наук. Но у всех страстей общий источник, а именно любовь, и все они находят свое завершение в одном и том же, а именно в радости или печали, о чем уже было говорено выше (25, 2, 4; 27, 4). Следовательно, существует только одна нравственная добродетель в отношении всех страстей.

Возражение 2. Далее, если бы нравственные добродетели различались согласно различию страстей, то из этого бы следовало, что нравственных добродетелей было бы по числу столько же, сколько и страстей. Но это очевидно не так, поскольку существует одна нравственная добродетель, относящаяся к противоположным страстям, а именно мужество, которое относится к трусости и смелости, [а еще] благоразумие, которое относится к удовольствию и печали. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы нравственные добродетели различались согласно различию страстей.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (23, 4), любовь, желание и удовольствие — это различные по виду страсти. Но существует только одна добродетель, относящаяся ко всем трем, а именно благоразумие. Следовательно, нравственные добродетели не различаются согласно различию страстей.

Этому противоречит следующее: как сказано в третьей и четвертой [книгах] «Этики», мужество относится к отваге и страху, благоразумие — к желанию, ровность — к гневу⁴.

Отвечаю: нельзя сказать, что будто бы существует только одна нравственная добродетель в отношении всех страстей, поскольку страсти могут относиться к различным способностям, а именно, как уже было сказано (23, 1), одни из них находятся в раздражительной, а другие — в воделеющей способности.

С другой стороны, разнообразие нравственных добродетелей вовсе не должно соответствовать существующему разнообразию страстей. Во-первых, поскольку некоторые страсти, например, радость и печаль, отвага и страх и т. д., противоположны друг другу. И к таким вот противоположным друг другу страстям необходимо должна относиться только одна добродетель. В самом деле, нравственная добродетель — это середина, а середина между противоположностями равно относится к ним обеим (ведь и в естественном порядке существует только одно среднее между противоположностями, например, между черным и белым). Во-вторых, поскольку существуют такие страсти, которые противны разуму одним и тем же способом, например, путем побуждения к тому, что противно разуму, или путем устранения того, что согласно с разумом. Поэтому различные страсти воделеющей способности не нуждаются в различных нравственных добродетелях — ведь их движения, будучи направлены к одному и тому же, а именно к достижению некоторого блага или избеганию некоторого зла, последуют друг другу в определенном порядке; так, любви последует желание, а желанию — удовольствие, и то же самое происходит с противоположными страстями, поскольку ненависти последуют избегание или неприязнь, рождающая печаль. Раздражительные же страсти, со своей стороны, не принадлежат к одному и тому же порядку, но определены к различным вещам; так, отвага и страх относятся к некоторой большой опасности, надежда и отчаяние — к некоторому труднодостижимому благу, в то время как гнев стремится к преодолению какой-то пагубной противоположности. Поэтому к разным страстям относятся разные добродетели, например, благоразумие — к воделеющим страстям, мужество — к отваге и страху, величавость — к надежде и отчаянию, ровность — к гневу.

Ответ на возражение 1. Все страсти сходятся в общих им всем начале и цели, но присущие каждой из них начало и цель разнятся, из чего следует невозможность единственности нравственной добродетели.

Ответ на возражение 2. Как в естественном порядке одно и то же начало обуславливает движение от одного предела и движение к другому пределу, [далее] как в умственном порядке противоположности обладают одним и тем же общим им отношением, точно так же двум противоположным страстям посредствует только одна нравственная добродетель, которая, подобно второй природе, повинуется распоряжениям разума.

Ответ на возражение 3. Три вышеперечисленные страсти в некотором порядке определены к одному и тому же объекту, и потому все они относятся к одной и той же добродетели, о чем уже было сказано.

Раздел 5

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ НАВРСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ СО СТОРОНЫ РАЗЛИЧНЫХ ОБЪЕКТОВ СТРАСТЕЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели не различаются согласно [различию] объектов страстей. В самом деле, подобно объектам страстей существуют также и объекты деятельности. Но относящиеся к деятельности нравственные добродетели не различаются согласно различию объектов этих деятельности; так, покупка или продажа дома или лошади связаны с одной и той же добродетелью правосудности. Следовательно, точно так же и относящиеся к страстям нравственные добродетели не различаются согласно [различию] объектов этих страстей.

Возражение 2. Далее, страсти — это действия или движения чувственного желания. Но для различения навыков необходимы куда как большие различия, нежели чем для различения действий. Следовательно, если различия объектов не обуславливают разнообразия страстей, то они тем более не могут обусловить разнообразия нравственных добродетелей, по каковой причине существует только одна нравственная добродетель, относящаяся ко всем объектам удовольствия, и то же самое справедливо сказать об остальных страстях.

Возражение 3. Далее, «более» или «менее» не приносят изменения в вид. Но различные объекты удовольствия раз-

личаются только с точки зрения того, насколько они более или менее приятны. Поэтому все объекты удовольствия связаны с одним и тем же видом добродетели, и по той же причине это же можно сказать и обо всех объектах страха, и то же самое в полной мере относится ко всем остальным. Следовательно, нравственные добродетели не различаются согласно [различию] объектов этих страстей.

Возражение 4. Кроме того, добродетель не только стремится к благу, но и препятствует злу. Но существуют различные добродетели в отношении желания благих вещей: так, благо-разумие связано с желанием удовольствий от соприкосновений, а «eutrapelia»⁵ — [с желанием] удовольствий от развлечений. Следовательно, должны существовать и различные добродетели в отношении страха перед злом.

Этому противоречит следующее: целомудрие относится к удовольствиям похоти, воздержанность — к удовольствиям от пищи, а «eutrapelia» — к удовольствиям от развлечений.

Отвечаю: совершенство добродетели зависит от разума, в то время как совершенство страсти зависит от чувственного желания. Следовательно, добродетели необходимо должны различаться согласно их отношению к разуму, а страсти — согласно их отношению к желанию. Поэтому объекты страстей обуславливают их разнообразие в соответствии с тем, насколько они разнятся в своем отношении к чувственному желанию, в то время как [объекты добродетелей] обуславливают их разнообразие в соответствии с тем, насколько они разнятся в своем отношении к разуму. Затем, движение разума отличается от движения чувственного желания. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы различие объектов обуславливало разнообразие страстей и при этом не обуславливало разнообразия добродетелей, как это наблюдается в тех случаях, когда одна добродетель соотносится с несколькими страстями, о чем уже было сказано (4). С другой стороны, [ничто не препятствует и тому, чтобы] различие объектов обуславливало разнообразие добродетелей и при этом не обуславливало разнообразия страстей; в самом деле, иногда несколько добродетелей соотносятся с одной страстью, например, с удовольствием.

И коль скоро, как было показано выше (4), относящиеся к различным способностям различные страсти всегда соотносятся

с различными добродетелями, то по этой причине связанное с различием способностей различие объектов — например, различие между тем, что является просто благом, и тем, что является труднодоступным благом, — всегда обуславливает видовое различие добродетелей. Кроме того, коль скоро разум в определенном порядке распоряжается более низкими человеческими способностями и даже простирается на то, что направлено вовне, то по этой причине один и тот же объект страстей, будучи по-разному схваченным чувством, воображением или разумом, или же в зависимости от того, принадлежит ли он душе, телу или внешним вещам, может по-разному относиться к разуму и, следовательно, естественным образом может обуславливать разнообразие добродетелей. Так, человеческое благо, будучи объектом любви, желания и удовольствия, может рассматриваться как со стороны телесного чувства, так и со стороны внутреннего схватывания ума, и потому оно может определяться как благо этого вот конкретного человека или в отношении его тела, или души, или же блага других людей. И каждое такое различие, по-разному соотносясь с разумом, обуславливает различие добродетелей.

Так, если благо воспринимается как таковое со стороны чувственного осязания и при этом имеет [непосредственное] отношение к поддержанию человеческой жизни или индивида, или вида [в целом], вроде удовольствия от пищи или соития, то оно будет связано с добродетелью «умеренности», или «благо-разумия». Что же касается [такого рода] удовольствий, связанных с другими чувствами, то их интенсивность [относительно] невелика, и потому они не доставляют сколько-нибудь серьезных затруднений для разума; поэтому в отношении них не существует никакой добродетели — ведь «добродетель всегда рождается там, где труднее»⁶.

С другой стороны, существуют блага, которые различаются не чувствами, а внутренней способностью, и принадлежат непосредственно человеку; таковы, например, богатство и честь, причем первое по своей природе используется ради телесных благ, в то время как последнее основано на схватывании ума. Далее, эти блага могут рассматриваться или как таковые, и в этом отношении они связаны с вождеющей способностью, или как нечто труднодоступное, и в этом отношении они связаны с раздражительной частью (следует заметить, что в объектах

удовольствий от осязания такого различия нет, поскольку эти удовольствия изначальны и принадлежат человеку постольку, поскольку у него есть нечто общее с неразумными животными). Поэтому в отношении денег, если рассматривать их как нечто само по себе благое и как непосредственный объект желания, удовольствия или любви, существует «щедрость», а если рассматривать их как труднодоступное благо и как объект нашей надежды — «великолепие». В отношении того блага, которое называется честью, если рассматривать ее как таковую и как непосредственный объект любви, мы обладаем добродетелью «*philotimia*», то есть честолубием, а если рассматривать ее как труднодоступное [благо] и как объект надежды — «величавость». Поэтому щедрость и «*philotimia*», похоже, находятся в воделеющей части, в то время как великолепие и величавость — в раздражительной.

Что же касается человеческого блага в отношении других людей, то его, похоже, нельзя рассматривать как труднодоступное, но — только как таковое и как объект воделеющих страстей. Это благо может доставлять удовольствие человеку от его поведения в отношении другого или в некоторых серьезных делах, то есть в тех действиях, которые, если так можно выразиться, определяются разумом ради достижения должной цели, или в развлечениях, то есть в том, что делается исключительно ради удовольствия и не настолько связано с разумом, как вышеуказанные [серьезные дела]. Затем, вести себя в отношении другого в серьезных делах можно двояко. Во-первых, доставляя удовольствие другому своими речами и действиями, и это связано с добродетелью, которую Аристотель называет «дружелюбием»⁷, а еще ее можно назвать «любезностью». Во-вторых, поступая и говоря все искренне, и это связано с другой добродетелью, которую он [(т. е. Аристотель)] называет «правдивостью». И коль скоро искренность скорее родственна разуму, нежели удовольствиям, и серьезным делам, нежели развлечениям, то в отношении удовольствий от развлечений существует отдельная добродетель, которую Философ назвал «остроумием».

Таким образом, согласно Аристотелю, наличествует десять связанных со страстями нравственных добродетелей, а именно мужество, благоразумие, щедрость, великолепие, величавость, «*philotimia*», ровность⁸, дружелюбие, правдивость и «*eutrapelia*», и все они отличаются в отношении своих материй, страстей или

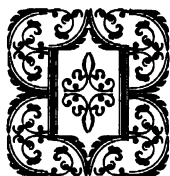
объектов. А если прибавить к ним относящуюся к деятельности «правосудность», то общее число их [(т. е. нравственных добродетелей)] — одиннадцать.

Ответ на возражение 1. Все объекты одной и той же конкретной деятельности имеют одинаковое отношение к разуму, чего нельзя сказать обо всех объектах одной и той же конкретной страсти, поскольку страсти могут противоречить разуму, а деятельности — нет.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, страсти различаются согласно другим принципам, нежели добродетели.

Ответ на возражение 3. «Более» и «менее» не могут обуславливать видовое различие иначе, как только путем привнесения различия в отношение к разуму.

Ответ на возражение 4. Благо является более мощным двигателем, чем зло, поскольку, согласно Дионисию, зло не может обуславливать движение иначе, как только посредством силы добра⁹. Следовательно, зло может чинить препятствия разуму (что и обуславливает необходимость в добродетели) только в том случае, если оно достаточно велико, в связи с чем каждому виду страсти соответствует, похоже, только одно такое зло. Поэтому существует только одна добродетель для всех видов гнева, а именно ровность, и только одна добродетель для всех видов смелости, а именно мужество. С другой стороны, даже небольшое благо той или иной страсти может обуславливать затруднения, в связи с которыми возникает необходимость в добродетелях. Поэтому, как было показано выше, в отношении желаний существуют разнообразные нравственные добродетели.



О ГЛАВНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ

Теперь подошла очередь рассмотрения главных добродетелей, под каковым заглавием наличествует пять пунктов: 1) правильно ли называть нравственные добродетели главными, или основными добродетелями; 2) об их количестве; 3) о том, каковы они; 4) отличаются ли они друг от друга; 5) правильно ли разделять их на общественные, совершенствующие, совершенные и образцовые.

Раздел 1

ПРАВИЛЬНО ЛИ НАЗЫВАТЬ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ГЛАВНЫМИ, ИЛИ ОСНОВНЫМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели не следует называть главными, или основными добродетелями. В самом деле, «противоположности общи по природе»¹, и потому ни одна из них не может быть главнее другой. Но всякая добродетель является одной из противоположностей в роде «добродетелей». Поэтому ни одну из них не следует называть господствующей.

Возражение 2. Далее, цель господствует над средствами. Но теологические добродетели относятся к цели, в то время как нравственные добродетели — к средствам. Следовательно, не нравственные, а теологические добродетели должно полагать господствующими, или основными.

Возражение 3. Далее, то, что является таковым сущностно, главнее того, что является таковым по причастности. Но, как уже было сказано (58, 3), умственные добродетели относятся к тому, что является разумным сущностно, тогда как нравственные

добродетели относятся к тому, что является разумным по причастности. Следовательно, скорее умственные, а не нравственные добродетели являются основными.

Этому противоречит следующее: Амвросий, поясняя слова: «Блаженны нищие духом» (Лк. 6, 20), говорит: «Нам известны четыре главные добродетели, а именно умеренность [или благоразумие], справедливость [или правосудность], рассудительность и мужество». Но все они суть нравственные добродетели. Следовательно, нравственные добродетели являются главными.

Отвечаю: когда речь идет о просто добродетелях, то имеются в виду человеческие добродетели. Но, как было показано выше (56, 3), человеческая добродетель является тем, что отвечает представлению о совершенной добродетели, что [в свою очередь] предполагает правоту желания, поскольку такая добродетель не только доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, но и придает совершенство выполняемому делу. С другой стороны, имя добродетели приписывается и тому, что отвечает представлению о несовершенной добродетели и не предполагает правоты желания, поскольку оно просто наделяет способностью поступать правильно без побуждения действовать правильно. Но очевидно, что совершенное главней несовершенного, и потому главными добродетелями [по справедливости] полагаются те, которые подразумевают правоту желания. И это — нравственные добродетели, одной из которых, как было показано выше (57, 4), является умственная добродетель рассудительности. Следовательно, те добродетели, которые принято называть господствующими, или главными, надлежит искать среди нравственных добродетелей.

Ответ на возражение 1. При разделении соименного рода на виды члены разделения находятся в одинаковом отношении к тому, что составляет идею рода (хотя если рассматривать их в их природе как [просто] вещи, то один вид может превосходить другой как по степени, так и по совершенству, как [например] человек превосходит других животных). Но когда проводится разделение со стороны одноименного для нескольких вещей термина, который для какой-то из вещей первичнее, чем для остальных, ничто не препятствует тому, чтобы эти вещи раз-

личались по степени даже в отношении того, что составляет идею рода, поскольку сущностное понятие преимущественным образом относится к субстанции, а не к акциденции. И так как определяемое разумом благо не обнаруживается одинаковым образом во всех вещах, то разделение добродетели на различные виды относится к последнему типу.

Ответ на возражение 2. Теологические добродетели, как уже было сказано (58, 3), превосходят просто человеческие добродетели. Поэтому их, пожалуй, следует полагать не человеческими, а «сверхчеловеческими», или божественными добродетелями.

Ответ на возражение 3. Хотя умственные добродетели, за исключением рассудительности, со стороны субъекта предшествуют нравственным добродетелям, тем не менее, они не предшествуют им как именно добродетели, поскольку добродетели как таковые относятся к являющемуся объектом желания благу.

Раздел 2

ПРАВДА ЛИ, ЧТО ГЛАВНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ ЧЕТЫРЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что главных добродетелей не четыре. В самом деле, как явствует из ранее сказанного (58, 4), рассудительность — это определяющий принцип всех остальных нравственных добродетелей. Но то, что определяет другие вещи, предшествует им. Следовательно, основной добродетелью является одна только рассудительность.

Возражение 2. Далее, главными добродетелями являются нравственные добродетели. Но, как сказано в шестой книге «Этики»², к нравственным поступкам нас определяют практический разум и правильное желание. Следовательно, основных добродетелей две.

Возражение 3. Далее, существуют самые разные степени добродетелей. Но для того чтобы добродетель считалась главной, ей вовсе не обязательно быть превосходнее остальных; ей вполне достаточно превосходить некоторые из них. Следовательно, похоже на то, что основных добродетелей очень много.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что вся полнота добрых дел зиждется на четырех добродетелях³.

Отвечаю: можно исчислять вещи или со стороны их формальных начал, или субъектов, в которых они пребывают, и в обоих случаях мы приходим к тому, что существует четыре основные добродетели.

В самом деле, формальным началом той добродетели, о которой в настоящем случае идет речь, является определенное разумом благо, каковое благо можно рассматривать двояко. Во-первых, как наличествующее в самом акте разума, и в таком случае мы получаем одну главную добродетель, называемую «рассудительностью». Во-вторых, как обусловливаемое тем порядком, который устанавливается разумом в чем-то еще: либо в деятельности, и в таком случае мы получаем «правосудность», либо в страстях, и в таком случае мы получаем [сразу] две добродетели. В самом деле, необходимость упорядочения разумом страстей обусловлена тем, что страсти могут препятствовать исполнению распоряжений разума, и это может происходить двояко. Во-первых, страсти могут побуждать к чему-то такому, что противно разуму, и в этом отношении они нуждаются в обуздании, каковой и является функция «благоразумия». Во-вторых, страсти могут уводить нас от следования распоряжениям разума, например, из страха перед опасностью или тяжким трудом, в связи с чем человек нуждается в укреплении своей решимости следовать распоряжениям разума, для чего ему требуется «мужество».

Такое же количество [основных добродетелей] мы получим и в том случае, если рассмотрим субъекты добродетели. В самом деле, у добродетели, о которой у нас речь, имеется четыре субъекта, а именно [одна] сила, которая разумна сущностно, и она совершенствуется «рассудительностью», и три силы, которые разумны по причастности, а именно воля, являющаяся субъектом «правосудности», воделеющая способность, являющаяся субъектом «благоразумия», и раздражительная способность, являющаяся субъектом «мужества».

Ответ на возражение 1. Рассудительность является началом всех добродетелей просто. Другие же являются началами каждая в своем роде.

Ответ на возражение 2. Та часть души, которая разумна по причастности, тройственна, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Все остальные, разнящиеся согласно своим степеням добродетели, сводимы к вышеупомянутым четырем, причем и со стороны субъекта, и со стороны формального начала.

Раздел 3

МОЖНО ЛИ НАЗВАТЬ ГЛАВНОЙ ЕЩЕ КАКУЮ-НИБУДЬ ДОБРОДЕТЕЛЬ ПОМИМО ВЫШЕПРИВЕДЕННЫХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что некоторые добродетели более заслуживают того, чтобы называться главными, нежели вышеприведенные. Так, похоже на то, что наилучшее является главным в своем роде. Но «величавость — это украшение всех добродетелей»⁴. Поэтому есть все основания полагать величавость главнейшей из добродетелей.

Возражение 2. Далее, та добродетель, которая укрепляет все остальные, по справедливости должна быть названа главной. Но такой добродетелью является смирение. Так, Григорий говорит, что «тот, кто накапливает добродетели без смирения, подобен несущему солому на ветру»⁵. Следовательно, похоже на то, что самой главной добродетелью является смирение.

Возражение 3. Далее, наиболее совершенное, похоже, и есть основное. Но это [качество] присуще терпению, согласно сказанному [в Писании]: «Терпение же должно иметь совершенное действие» (Иак. 1, 4). Таким образом, главной добродетелью следует полагать терпение.

Этому противоречит мнение Цицерона, который сводил все остальные добродетели к вышеприведенным четырем.

Отвечаю: как уже было сказано (2), эти четыре [вышеприведенные] добродетели полагаются таковыми в соответствии с четырьмя формальными началами добродетели, что мы сейчас и разъясним. Эти начала в первую очередь обнаруживаются в некоторых действиях и страстях. Так, то благо, которое наличествует в акте разума, как было показано выше (57, 6), в первую

очередь обнаруживается в распоряжениях разума, а не в его решениях или суждениях. Опять же, то благо, которое определено разумом и привнесено в наши деятельности как нечто правильное и должное, обнаруживается главным образом в [различных видах] наказаний и распределений, связанных с другими людьми и рассматриваемых с точки зрения равенства. Благо, связанное с ограничением страстей, обнаруживается главным образом в тех страстях, которые трудней всего обуздать, а именно в удовольствиях от осязания. Благо, связанное с твердостью в стремлении к определенному разумом благу, обнаруживается главным образом в обусловленных смертельной опасностью порывах страсти, которым трудней всего противостоять.

Соответственно этому, четыре вышеупомянутые добродетели можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны их общих формальных начал. В этом смысле они полагаются главными постольку, поскольку по сравнению со всеми остальными добродетелями являются наиболее общими. По этой причине любая обуславливающая благо в акте суждения разума добродетель может быть названа рассудительностью; любая обуславливающая благо правильности и долженствования в деятельности добродетель — правосудностью; любая обуздывающая и умиряющая страсти добродетель — благоразумием; любая укрепляющая ум в его противодействии каким бы то ни было страстям добродетель — мужеством. И потому многие, в том числе и оба святых учителя [на которых ссылаются в приведенных возражениях], а равно и философы говорят об этих добродетелях именно в таком смысле, и именно в таком смысле они содержат в себе все прочие добродетели. Следовательно, все возражения необоснованны.

Во-вторых, их можно рассматривать со стороны того, как они определены, а именно каждая как основная в соответствующей ей материи, и в этом смысле они являются видообразующими добродетелями, хотя и разделяют свой вид с другими. Таким образом, их называют главными по сравнению с другими добродетелями из-за их значимости, а именно: рассудительность — как распоряжающуюся добродетель; правосудность — как добродетель, связанную с должными отношениями между равными; благоразумие — как добродетель, умеряющую желание удовольствий от осязания; мужество — как добродетель, укрепляющую в случае смертельной опасности. Следовательно,

и в этом смысле все возражения несостоятельны, поскольку другие добродетели могут считаться главными в том или ином отношении, но эти [четыре], как было показано выше, называются главными с точки зрения их материи.

Раздел 4

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ ЧЕТЫРЕ ГЛАВНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ДРУГ ОТ ДРУГА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что четыре вышеупомянутые добродетели не являются различными и не отличаются друг от друга. Так, Григорий говорит, что «не существует ни истинной рассудительности без благоразумия и отваги, ни совершенного благоразумия без отваги и рассудительности, ни стойкого мужества без рассудительности, благоразумия и правосудности, ни настоящей правосудности без рассудительности, мужества и благоразумия»⁶. Но подобное не могло бы иметь места, если бы вышеупомянутые добродетели отличались друг от друга, поскольку различные виды одного рода не содержат взаимных определений. Следовательно, вышеупомянутые добродетели не отличаются друг от друга.

Возражение 2. Далее, когда речь идет об отличных друг от друга вещах, функция одной из них не приписывается другой. Но функция благоразумия приписывается мужеству. В самом деле, по словам Амвросия «мужественным мы по справедливости называем того, кто умеет себя обуздывать, не слабея и не подчиняясь никаким искушениям». А о благоразумном он говорит, что тот «соблюдает приличие и меру во всем, что намеревается делать и говорить». Следовательно, похоже на то, что эти добродетели не отличаются друг от друга.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что необходимые состояния добродетели заключаются прежде всего в том, что «во-первых, человек поступает сознательно; во-вторых, он поступает преднамеренно и ради конкретной цели; в-третьих, его навык и действие уверенны и устойчивы»⁷. Но первое, похоже, относится к рассудительности, которая является правильным суждением о вещах, которые будут выполнены; второе, то есть

преднамеренность, относится к благоразумию, благодаря которому человек обуздывает свои страсти и потому в своих поступках следует не страсти, а разумному выбору; третье, а именно то, что человек должен действовать ради надлежащей цели, подразумевает некоторую правоту, которая, по-видимому, относится к правосудности; а последнее, то есть уверенность и устойчивость, относится к мужеству. Таким образом, каждая из указанных добродетелей по сравнению с другими добродетелями является общей. Следовательно, они не отличаются друг от друга.

Этому противоречит следующее: Августин, говоря о том, что «существует четыре добродетели, соответствующие различным движениям любви»⁸, имеет при этом в виду четыре вышеупомянутые добродетели. Следовательно, эти четыре добродетели отличаются друг от друга.

Отвечаю: как уже было сказано (3), эти четыре добродетели понимаются различными авторами по-разному. Одни рассматривают их как то, что выражает некоторые общие состояния человеческого ума, которые могут быть обнаружены во всех добродетелях. Так что рассудительность — это, так сказать, просто некоторая правильность суждения в любых действиях или каких-либо вопросах; правосудность — некоторая правильность ума, благодаря которой человек во всех случаях делает то, что должно; благоразумие — расположение ума, умеряющее любые страсти или деятельности и удерживающее их в разумных границах; мужество — расположение, посредством которого душа укрепляется для того, чтобы, следуя распоряжениям разума, противостоять любым страстям или тяготам любых деятельностей. Различение этих четырех добродетелей в указанном смысле не подразумевает, что правосудность, благоразумие и мужество — это разные добродетельные навыки. В самом деле, любая нравственная добродетель, будучи «навыком», должна обладать некоторой устойчивостью, чтобы ее нельзя было подвинуть к тому, что ей противоположно, а это, как уже было сказано, связано с мужеством. Далее, коль скоро все они суть «добродетели», они определены к благу, что подразумевает правильность и долженствование, а это, как уже было сказано, связано с правосудностью. Кроме того, они являются «нравственными добродетелями», то есть причастными разуму,

что означает следование модусу разума во всем и удержание всего в разумных границах, что, согласно сказанному, связано с благоразумием. И только со стороны суждения, которое приписывается рассудительности, последняя отличается от трех других [добродетелей], поскольку суждение принадлежит разуму сущностно, тогда как другие три [добродетели] предполагают [только] некоторую причастность разуму посредством своего рода приложения [разума] к страстям или деятельности. Таким образом, согласно вышеприведенному пониманию, рассудительность отличается от трех остальных добродетелей, в то время как последние [три] не отличаются друг от друга, поскольку очевидно, что одна и та же добродетель является и навыком, и добродетелью, и нравственной добродетелью.

Другие же [авторы] рассуждают тоньше и рассматривают эти четыре добродетели с той точки зрения, что каждая из них обладает своей специфической и соответствующей ей материей, в каждой из которых к тем общим состояниям, которые, как было показано выше (3), сообщают этим добродетелям их имена, прибавляются некоторые специфические действия. Отсюда следует, что вышеупомянутые добродетели являются отличными [друг от друга] навыками, различающимися согласно разнообразию их объектов.

Ответ на возражение 1. Григорий говорит об этих четырех добродетелях в первом из вышеприведенных смысле. А еще можно сказать, что эти четыре добродетели определяют друг друга путем своего рода взаимопроникновения. В самом деле, свойства рассудительности проникают в другие добродетели постольку, поскольку последние направляются рассудительностью. А все остальные проникают в другие по той причине, что могущее совершить большее может совершить и меньшее. Поэтому тот, кто способен обуздывать свои желания, связанные с удовольствиями от осязания, и удерживать их в разумных границах, что является делом весьма нелегким, тем более способен не впадать в крайности и сохранять спокойствие перед лицом смертельной опасности, и в этом смысле о мужестве говорят как о благоразумии. А о благоразумии говорят как об отваге из-за проникающего в благоразумие мужества, а именно постольку, поскольку тот, чей ум, так сказать, вооружен мужеством против страха перед смертельными опасностями, что тоже составляет немалую трудность, более других готов к тому, чтобы твердо

противостоять соблазнам удовольствий. Поэтому Цицерон говорит, что «человек был бы крайне непоследователен, если бы, устояв перед страхом, был побежден алчностью, или, снеся все тяготы трудов, стал рабом похоти».

Из сказанного очевиден и ответ на **возражение 2**. В самом деле, благоразумие блюдет во всем середину, а мужество позволяет уму устоять при обольщении его удовольствиями. И это справедливо как в том случае, когда эти добродетели рассматриваются как выражающие некоторые общие состояния, так и в том, когда имеется в виду их взаимопроникновение, которое было разъяснено выше.

Ответ на возражение 3. Эти четыре установленных Философом общих состояния добродетели не являются собственными состояниями [исключительно] вышеупомянутых добродетелей, хотя они и могут быть усвоены им вышеприведенным образом.

Раздел 5

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ГЛАВНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ НА ОБЩЕСТВЕННЫЕ, СОВЕРШЕНСТВУЮЩИЕ, СОВЕРШЕННЫЕ И ОБРАЗЦОВЫЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что эти четыре добродетели неправильно разделять на образцовые, совершенствующие, совершенные и общественные добродетели. Так, Макробий говорит, что образцовые добродетели таковы постольку, поскольку существуют в уме Бога. Но, согласно Философу, приписывать Богу правосудность, мужество, благоразумие и рассудительность нелепо⁹. Следовательно, указанные добродетели не могут быть образцовыми.

Возражение 2. Далее, «совершенные» добродетели таковы постольку, поскольку не сопряжены ни с какой страстью; так, Макробий говорит, что «если душа чиста, то благоразумию не нужно обуздывать [ее] мирские желания, поскольку она забыла о них, и мужеству неведомы страсти, которые бы оно должно было преодолевать». Но, как уже было сказано (59, 5), рассматриваемые нами добродетели не могут существовать без страстей. Следовательно, нет никакой «совершенной» добродетели.

Возражение 3. Далее, он [(т.е. Макробий)] говорит, что «совершенствующие» добродетели принадлежат человеку, «который отошел от житейских дел и посвятил себя исключительно божественному». Но подобное не представляется правильным — ведь сказал же Цицерон, что, по его мнению, «не только не заслуживает похвалы, но, пожалуй, даже безнравственно, когда человек говорит, что презирает то, чем восхищается большинство людей, а именно силу и власть». Следовательно, нет никаких «совершенствующих» добродетелей.

Возражение 4. Кроме того, он [(т.е. Макробий)] говорит, что «общественными» добродетелями следует полагать те, «посредством которых добрые люди совершают добрые поступки во благо своего государства и ради безопасности своего города». Но в таком случае речь идет о законодательной правосудности, которая, по словам Философа, направлена на общественное благо¹⁰. Следовательно, никакие другие добродетели не являются «общественными».

Этому противоречат следующие слова Макробия: «Плотин, наилучший наряду с Платоном философ, разделяет добродетель на четыре вида, говоря, во-первых, об общественных добродетелях, во-вторых, о добродетелях совершенствующих, в-третьих, о добродетелях совершенных, в-четвертых, о добродетелях образцовых»¹¹.

Отвечаю: как говорит Августин, «дабы родить в себе добродетель, душе необходимо следовать некоему образцу, и таким образом является Бог: если мы следуем Ему, то живем праведно»¹². Следовательно, образец человеческой добродетели необходимо предсуществует в Боге, равно как в Нем же предсуществуют образцы всех вещей. Поэтому добродетель можно рассматривать как изначально существующую в Боге, и в этом смысле мы говорим об «образцовых» добродетелях; так, божественный Ум можно назвать Его «рассудительностью», а созерцание Богом самого Себя — «благоразумием» (ведь и у нас оно суть то, что сообразует желание с разумом), «мужеством» Бога — Его неизменность, а Его «правосудностью» — соблюдение Вечного Закона в Его делах, о чем говорит и Плотин.

Затем, коль скоро человек по своей природе является общественным животным, то соответствующие такому состоянию

его природы добродетели, благодаря которым человек совершает благие поступки в житейских делах, называются «общественными» добродетелями. И все, что было говорено нами о добродетелях ранее, подразумевало добродетели [прежде всего] именно в указанном смысле.

Но так как человеку приличествует стремиться к божественному, о чем говорит Философ в десятой [книге] «Этики»¹³ и о чем сказано во многих местах Священного Писания — например: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5, 48), — то между общественными, или человеческими, добродетелями и добродетелями образцовыми, т.е. божественными, нам надлежит разместить еще некоторые добродетели. Притом эти добродетели должны различаться согласно различию их движения и предела. Так, некоторые из них являются добродетелями людей, которые склоняются и стремятся к уподоблению божественному, и такие добродетели называются «совершенствующими». В указанном смысле рассудительность, созерцающая божественное, полагает все мирское суетой и направляет все помыслы души к одному только Богу, благоразумие, насколько позволяет природа, пренебрегает телесными нуждами, мужество отвращает душу от боязни небрежения телесным и укрепляет в стремлении к горнему, а правосудность состоит в том, что душа дает искренний обет следовать избранным путем. Кроме того, существуют еще и добродетели тех, кто уже достиг уподобления божественному, и они называются «совершенными» добродетелями. В указанном смысле рассудительность созерцает только божественное, благоразумию не нужно обуздывать мирские желания, мужеству неведомы страсти, а правосудность, уподобившись божественному Уму, едина с ним в неизменном согласии. Таковы те добродетели, которые мы усваиваем блаженным и тем, кто уже в этой жизни достиг высшего уровня совершенства.

Ответ на возражение 1. Философ, говоря об этих добродетелях, имеет в виду те, которые касаются человеческих дел; например, под правосудностью он понимает то, что связано с куплей-продажей, под мужеством — то, что относится к страху, под благоразумием — то, что относится к желаниям, и в этом смысле [понятно] нелепо приписывать их Богу.

Ответ на возражение 2. Человеческие добродетели, то есть добродетели людей, сообща живущих в этом мире, сопряжены со страстями. А вот добродетели достигнувших совер-

шенного блаженства лишены страстей. Поэтому Плотин говорит, что «общественные добродетели обуздывают страсти», то есть сводят их к некоторой середине; добродетели «второго вида», а именно совершенствующие, «освобождают от них»; добродетели «третьего вида», а именно совершенные, «забывают о них»; в то время как «при рассмотрении добродетелей четвертого вида», то есть образцовых, даже «само упоминание о страстях нечестиво». Можно также сказать, что в данном случае под страстями он понимает неупорядоченные волнения [души].

Ответ на возражение 3. Пренебрежение житейскими делами, когда они необходимы, безнравственно, а в остальных случаях — добродетельно. Поэтому Цицерон несколько ранее говорит: «Из тех, кто отказался в пользу других от власти и славы общественной деятельности, нам, пожалуй, надлежит выделить особо талантливых людей, которые целиком посвятили себя наукам, а равно и тех, кто удалился от общественной жизни из-за слабого здоровья или по какой-нибудь иной серьезной причине». С ним полностью согласен и Августин, говоря, что «[святого] покоя ищет любовь к истине; общественные обязанности принимает на себя неизбежный долг любви. Если никто этого бремени не налагает, то следует пользоваться досугом для познания и созерцания истины; если же его налагают, то его следует принять по неизбежному долгу любви»¹⁴.

Ответ на возражение 4. К общественному благу непосредственно относится только законодательная правосудность, но, распоряжаясь другими добродетелями, она, как говорит Философ, и их привлекает к служению общественному благу¹⁵. Кроме того, следует иметь в виду, что человеческие добродетели — в том смысле, который мы вкладываем в это понятие, — должны быть направлены к благу не только общества [в целом], но и частей этого общества, а именно домоводства, или даже отдельного индивида.



О ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ

Теперь нам надлежит исследовать теологические добродетели, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) существуют ли вообще теологические добродетели; 2) отличаются ли теологические добродетели от умственных и нравственных добродетелей; 3) сколько их и каковы они суть; 4) об их порядке.

Раздел 1

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ВОООЩЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никаких теологических добродетелей не существует. В самом деле, согласно сказанному в седьмой [книге] «Физики», «добродетель есть некоторое совершенство; под совершенством же вещи я разумею то ее состояние, которое наиболее соответствует ее природе»¹. Но божественное превосходит человеческую природу. Следовательно, теологические добродетели не являются добродетелями человека.

Возражение 2. Далее, теологические добродетели — это как бы божественные добродетели. Но божественные добродетели, как было показано выше (61, 5), являются образцовыми и находятся не в нас, а в Боге. Следовательно, теологические добродетели не являются добродетелями человека.

Возражение 3. Далее, теологические добродетели называются так постольку, поскольку определяют нас к Богу, Который суть первое начало и конечная цель всего. Но сама природа разума и воли человека определяет его к его первому началу и конечной цели. Следовательно, в каких бы то ни было навыках к

теологическим добродетелям, которые бы определяли разум и волю к Богу, нет никакой необходимости.

Этому противоречит следующее: предписываемое законом относится к актам добродетели. Но божественный Закон содержит предписания относительно актов веры, надежды и любви; так, [в Писании] сказано: «Боящиеся Господа! Веруйте Ему», и далее: «Надейтесь на Него», и еще: «Любите Его»² (Сир. 2, 8 и далее). Таким образом, вера, надежда и любовь — это добродетели, определяющие нас к Богу. Следовательно, они суть теологические добродетели.

Отвечаю: добродетели необходимы для совершенствования человека, поскольку, как уже было показано выше (5, 7), человек может обрести счастье благодаря добрым делам. Но, как было показано (5, 5), человеческое счастье двояко. Одно адекватно человеческой природе, и это счастье, которое, если так можно выразиться, человек может обрести через посредство своих природных начал. Другое же счастье превосходит человеческую природу, и его человек может обрести только с помощью божественной силы через посредство своего рода богопричастности, в связи с чем [в Писании] сказано, что благодаря Христу мы «соделались участниками Божеского естества» (2 Петр. 1, 4). И коль скоро такое счастье превосходит способности человеческой природы, природных начал человека, позволяющих ему совершать соответствующие его способностям добрые дела, недостаточно для того, чтобы определить человека к такому счастью. Следовательно, человеку необходимо получить от Бога некоторые дополнительные начала, посредством которых он мог бы быть определен к сверхъестественному счастью точно так же, как он определяется к врожденной ему цели посредством своих природных начал, хотя и не без божественного вспомоществования. Такого рода начала называются «теологическими добродетелями», во-первых, поскольку в силу того, что они правильно определяют нас к Богу, их объектом является Бог; во-вторых, поскольку они могут быть всеяны в нас только Богом; в-третьих, поскольку об этих добродетелях мы можем узнать только через преподанное нам Святым Писанием божественное откровение.

Ответ на возражение 1. Природу можно приписывать вещи двояко. Во-первых, сущностно, и в этом смысле теологические

добродетели превосходят природу человека. Во-вторых, по причастности, как [например] горящее дерево становится причастным природе огня, и в этом смысле, как было показано выше, человек может стать причастником божественной природы, в результате чего рассматриваемые добродетели могут оказаться адекватными человеку в отношении той природы, которой он стал причастным.

Ответ на возражение 2. Эти добродетели называются божественными не потому, что благодаря им становится добродетельным Сам Бог, но потому, что с их помощью Бог делает добродетельными нас и определяет нас к Себе. Следовательно, это не столько образцовые, сколько поучительные добродетели.

Ответ на возражение 3. Разум и воля по природе определены к Богу постольку, поскольку Он суть начало и цель природы, а не постольку Он адекватен природе. Но разум и воля по природе недостаточно определены к Нему в том отношении, в каком Он является объектом сверхъестественного счастья.

Раздел 2

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ОТ УМСТВЕННЫХ И НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что теологические добродетели не отличаются от нравственных и умственных добродетелей. В самом деле, теологические добродетели, коль скоро они находятся в человеческой душе, необходимо должны совершенствовать ее или со стороны умственной, или со стороны желающей части. Но добродетели, которые совершенствуют умственную часть, называются умственными, а добродетели, которые совершенствуют желающую часть, называются нравственными. Следовательно, теологические добродетели не отличаются от нравственных и умственных добродетелей.

Возражение 2. Далее, теологическими добродетелями называются те добродетели, которые определяют нас к Богу. Но среди умственных добродетелей есть та, которая определяет нас к Богу, а именно мудрость, которая, исследуя наивысшие

причины, касается божественных вещей. Следовательно, теологические добродетели не отличаются от умственных добродетелей.

Возражение 3. Далее, Августин показал, каким образом четыре главные добродетели «соответствуют различным движениям любви»³. Но любовь — это [в том числе и] любовь к высшему, которая является теологической добродетелью. Следовательно, нравственные добродетели не отличаются от теологических [добродетелей].

Этому противоречит следующее: превосходящее природу человека отличается от того, что адекватно его природе. Но теологические добродетели превосходят природу человека, в то время как умственные и нравственные добродетели, как это явствует из вышесказанного (58, 3), адекватны его природе. Следовательно, они отличаются друг от друга.

Отвечаю: как уже было сказано (54, 2), видовое различие навыков проистекает из формального различия их объектов. Но объектом теологических добродетелей является Сам Бог, Который, будучи конечной целью всего, превосходит возможности постижения нашего разума. С другой стороны, объектом умственных и нравственных добродетелей является то, что может быть постигнуто человеческим разумом. Поэтому теологические добродетели отличаются от нравственных и умственных добродетелей по виду.

Ответ на возражение 1. Умственные и нравственные добродетели совершенствуют ум и желание человека адекватно способностям человеческой природы, тогда как теологические добродетели — сверхъестественным образом.

Ответ на возражение 2. Мудрость, которую Философ полагает умственной добродетелью⁴, относится к божественному настолько, насколько оно доступно человеческому разуму. Теологическая добродетель, со своей стороны, относится к тому же, но насколько оно превосходит человеческий разум.

Ответ на возражение 3. Хотя любовь к высшему — это [всегда] любовь, но не всегда любовь — это любовь к высшему. Поэтому когда говорят, что любая добродетель соответствует движению любви, то это следует понимать как сказанное или о любви в широком смысле слова, или о любви к высшему. Если

о любви говорится в широком смысле слова, то любая добродетель соответствует движению любви настолько, насколько любой основной добродетели необходимы движущие [душевные] страсти, а любовь, как уже было сказано (27, 4), суть источник и причина каждой [душевной] страсти. Если же имеется в виду любовь к высшему, то это означает не то, что всякая добродетель сущностно является любовью к высшему, но то, что все добродетели некоторым образом зависят от любви к высшему, о чем речь у нас впереди (65, 2, 5).

Раздел 3

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПОЛАГАТЬ ВЕРУ, НАДЕЖДУ И ЛЮБОВЬ ТЕОЛОГИЧЕСКИМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что веру, надежду и любовь не следует полагать тремя теологическими добродетелями. В самом деле, теологические добродетели связаны с божественным счастьем подобно тому, как природная склонность связана с врожденной целью. Но к врожденной цели определена только одна природная добродетель, а именно мышление начал. Следовательно, должна существовать и только одна теологическая добродетель.

Возражение 2. Далее, теологические добродетели совершеннее умственных и нравственных добродетелей. Но веру рассматривают не как умственную добродетель, а как нечто, уступающее добродетели, поскольку она является несовершенным знанием. Подобно этому и надежду рассматривают не как нравственную добродетель, а как нечто, уступающее добродетели, поскольку она является страстью. Следовательно, их тем более нельзя полагать теологическими добродетелями.

Возражение 3. Далее, теологические добродетели определяют человеческую душу к Богу. Но человеческая душа не может быть определена к Богу иначе, как только посредством умственной части, в которой находятся ум и воля. Следовательно, есть только две теологические добродетели, одна из которых совершенствует ум, а другая — волю.

Этому противоречат следующие слова апостола: «А теперь пребывают сии три — вера, надежда и любовь» (1 Кор. 13, 13).

Отвечаю: как уже было сказано (1), теологические добродетели определяют человека к сверхъестественному счастью точно так же, как он определяется к врожденной ему цели посредством своих природных начал. Но последнее происходит в отношении двух вещей. Во-первых, в отношении разума, или ума, а именно постольку, поскольку он содержит в себе первые всеобщие начала, которые познаются нами в естественном свете ума и являются отправной точкой [для мышления] разума, причем равно и в созерцательных, и в практических вопросах. Во-вторых, в отношении правоты воли, которая по природе стремится к определенному разумом благу.

Но ни тот, ни другая [сами по себе] не могут определить к порядку сверхъестественного счастья, согласно сказанному [в Писании]: «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Следовательно, в отношении обеих вышеупомянутых вещей человеку необходимо дополнительно получить нечто сверхъестественное, которое бы определило его к сверхъестественной цели. Во-первых, а именно в том, что касается ума, человеку сообщаются определенные, содержащиеся в божественном свете сверхъестественные начала, каковыми являются основополагающие положения веры. Во-вторых, воля определяется к этой цели как [с одной стороны] к достижимой цели, и это относится к надежде, так [с другой стороны] и как к некоему духовному союзу, вследствие чего воля, если так можно выразиться, сама преобразуется в эту цель, и это относится к любви (ведь и движение желания вещи, которое по природе стремится к врожденной цели, происходит благодаря определенному уподоблению цели).

Ответ на возражение 1. Уму для осуществления им мышления необходимы интеллигибельные виды; следовательно, ему, помимо способности, необходим также и некоторый природный навык. А вот воле для того, чтобы естественным образом как определяться к своей цели, так и сообразоваться с нею, вполне достаточно одной ее природы. Но если речь идет об определении воли к тому, что превосходит возможности ее природы, то в любом из вышеуказанных отношений одной только природы

способности недостаточно. Следовательно, в этих отношениях возникает необходимость в дополнительном сверхъестественном навыке.

Ответ на возражение 2. Вера и надежда подразумевают некоторую недостаточность, поскольку вера связана с невидимым, а надежда — с тем, чем не обладают. Следовательно, если вера и надежда относятся к тому, что человеку по силам, то они уступают добродетелям. Но те вера и надежда, которые связаны с превышающими человеческие способности вещами, превосходят всех адекватных возможностям человека добродетелей, согласно сказанному [в Писании]: «Немощное Божие — сильнее человеков» (1 Кор. 1, 25).

Ответ на возражение 3. К желанию относятся две вещи, а именно движение к цели и сообразованность с целью посредством любви. Следовательно, в человеческом желании необходимо должны наличествовать и две теологические добродетели, а именно надежда и любовь.

Раздел 4

ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ ВЕРА НАДЕЖДЕ, А НАДЕЖДА — ЛЮБВИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порядок теологических добродетелей не таков, что вера предшествует надежде, а надежда — любви. В самом деле, корень предшествует тому, что из него растет. Но любовь — это корень всех добродетелей, согласно сказанному [в Писании]: «Укорененные и утвержденные в любви» (Еф. 3, 18). Следовательно, всему предшествует любовь.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что человек «не может любить то, в существование чего он не верит. Но если он верит и любит, то, делая доброе, совершается в надежде»⁵. Следовательно, похоже на то, что вера предшествует любви, а любовь — надежде.

Возражение 3. Далее, любовь — это источник и причина каждой [душевной] страсти. Но надежда, как уже было сказано (25, 2), является своего рода страстью. Следовательно, любовь к горнему, которая суть любовь, предшествует надежде.

Этому противоречит тот порядок, в котором апостол перечисляет добродетели, говоря: «А теперь пребывают сии три — вера, надежда и любовь» (1 Кор. 13, 13).

Отвечаю: порядок бывает двояким, [а именно] порядком порождения и порядком совершенства. С точки зрения порядка порождения, согласно которому материя предшествует форме и несовершенное — совершенному, в одном и том же субъекте вера предшествует надежде, а надежда — любви в отношении своих действий, поскольку все эти навыки всеваются совместно. В самом деле, движение желания не может определяться к чему-либо посредством надежды или любви, если предмет стремления не схвачен умом или чувством. Но ум схватывает объект надежды и любви посредством веры. Следовательно, в порядке порождения вера предшествует надежде и любви. Далее, человек любит нечто постольку, поскольку схватывает это как что-то благое. Но уже постольку, поскольку человек надеется обрести некоторое благо благодаря кому-то еще, он рассматривает того, на кого он надеется, как свое собственное благо. Следовательно, надеясь на кого-то, человек испытывает к нему любовь. Поэтому в порядке порождения — в том, что касается связанных с ними действий, — надежда предшествует любви.

А вот в порядке совершенства любовь предшествует вере и надежде, поскольку вера и надежда животворятся любовью и обретают от любви свою завершенность как именно добродетели. И в этом смысле любовь, будучи формой всех добродетелей (что будет разъяснено ниже (II-II, 23, 8)), является матерью и корнем их всех.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 1**.

Ответ на возражение 2. Августин говорит о той надежде, которой человек надеется обрести блаженство благодаря уже существующим заслугам, и это относится к надежде, которая животворятся любовью и последует ей. Но человек может также надеяться до любви и до того, как он обретет добродетели, которые он надеется обрести.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано при исследовании страстей (40, 7), надежда может быть связана с двумя вещами. Одна из них суть ее основной объект, а именно благо, на которое надеются. В этом отношении любовь всегда предшествует надежде, поскольку никто не надеется на благо, если

не желает его и не любит. А еще надежда может быть связана с тем, благодаря кому человек надеется обрести способность получить некоторое благо. В этом отношении надежда поначалу предшествует любви, хотя в дальнейшем сама возрастает благодаря любви. Действительно, уже постольку, поскольку человек хочет получить благо при поддержке кого-то еще, он начинает любить [своего благодетеля], а поскольку он любит его, его надежда на него возрастает.



О ПРИЧИНЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Теперь мы исследуем причину добродетелей, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) обладаем ли мы добродетелью по природе; 2) может ли обучение обуславливать добродетель; 3) могут ли какие-либо нравственные добродетели быть всеянными; 4) относится ли приобретенная посредством обучения добродетель к тому же самому виду, что и всеянная.

Раздел 1

ОБЛАДАЕМ ЛИ МЫ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ ПО ПРИРОДЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы обладаем добродетелью по природе. Так, Дамаскин говорит, что «добродетели естественны и во всех естественно и равно находятся»¹. А Антоний в своей проповеди монахам сказал: «Если воля противна естеству, то она извращена, а если она согласна с естеством, то добродетельна». Наконец, в глоссе на слова [Писания]: «И ходил Иисус по всей [Галилее]» (Мф. 4, 23) и далее, говорится: «Он учил естественным добродетелям, то есть целомудрию, правосудности, смирению, которыми человек обладает по природе».

Возражение 2. Далее, благо добродетели состоит в согласии с разумом, что со всей очевидностью явствует из вышесказанного (55, 4). Но согласное с разумом естественно для человека, поскольку разум — это часть его естества. Следовательно, мы обладаем добродетелью по природе.

Возражение 3. Далее, то, чем мы обладаем от рождения, считается естественным. Но в некоторых добродетели находятся от рождения, согласно сказанному [в Писании]: «С детства ми-

лосердие росло со мною, и от чрева матери моей оно во мне»² (Иов. 31, 18). Следовательно, человек обладает добродетелью по природе.

Этому противоречит следующее: то, чем человек обладает по природе, общо всем людям и не может быть утрачено через грех — ведь даже у демонов, по утверждению Дионисия, естественные дары сохранились³. Но добродетелью обладают не все люди, и она может быть утрачена через грех. Следовательно, человек не обладает ею по природе.

Отвечаю: рассуждая о телесных формах, некоторые пришли к заключению, что они «полностью внутри»; так, например, утверждали последователи теории «скрытых форм»⁴. Другие считали, что формы «полностью извне»; так, например, думали те, которые полагали телесные формы произошедшими от некоторой отделенной причины. А были и такие, которые говорили, что они «отчасти внутри» (насколько они предсуществуют в материи потенциально), а «отчасти извне» (насколько они актуализируются действователем).

Подобным же образом рассуждали о науках и добродетелях. Так, одни утверждали, что они «полностью внутри», имея в виду, что все добродетели и науки естественным образом предсуществуют в душе. А все препятствия [говорили они], которые обусловлены обремененностью души телом, могут быть устранены посредством обучения и практики, что подобно тому, как благодаря полировке доводится до блеска железо. Таковым было [в частности] мнение платоников. Другие, в том числе Авиценна, полагали, что они «полностью извне» и привносятся «активным умом». Третьи же говорили, что науки и добродетели находятся в нас по природе в том смысле, что приобретение их — хотя и в несовершенном виде — для нас естественно; таково учение Философа⁵, и оно представляется наиболее правильным.

Чтобы прояснить это положение, надлежит вспомнить, что что-либо может рассматриваться как естественное для человека либо со стороны его видовой природы, либо со стороны его индивидуальной природы. И коль скоро любая вещь получает свой вид от формы, а индивидуальность — от материи, далее, коль скоро формой человека является его разумная душа, а материей — его тело, то принадлежащее ему со стороны его

разумной души естественно для него со стороны его видовой природы, а принадлежащее ему со стороны особенностей его тела естественно для него со стороны его индивидуальной природы. В самом деле, если рассматривать что-либо из того, что естественно для человека со стороны его тела, как часть его вида, то его следует относить к душе в той мере, в какой это вот частное тело приспособлено к этой вот частной душе.

И в обоих указанных смыслах добродетели изначально естественны для человека. Что касается видовой природы, то это связано с тем, что в человеческом разуме присутствуют всеянные природой естественные знания некоторых начал познания и действия, которые являются своего рода зародышами умственных и нравственных добродетелей, а еще с тем, что в его воле присутствует естественное желание определенного разумом блага. Что же касается индивидуальной природы, то это связано с телесными расположениями, поскольку тело может быть хорошо или дурно расположено к восприятию тех или иных добродетелей; в самом деле, определенные чувственные способности — это, так сказать, акты определенных частей тела, и расположения этих частей могут помогать или препятствовать осуществлению как этих актов, так и — впоследствии — деятельности тех разумных способностей, которые используют вышеупомянутые чувственные способности. В этом смысле один человек может обладать естественной способностью к науке, другой — к мужеству, третий — к умеренности. И таким вот образом в нас изначально самой природой заложены умственные и нравственные добродетели, хотя и несовершенно, поскольку природа определена к чему-то одному, в то время как совершенствование этих добродетелей зависит не от одного конкретного модуса действия, но — от различных модусов, от разных вопросов, так или иначе входящих в сферу деятельности добродетели, и от различных обстоятельств.

Поэтому ясно, что все добродетели присутствуют в нас естественным образом с точки зрения способности и изначальноности, но не с точки зрения своего совершенства, за исключением теологических добродетелей, которые [действительно] «полностью извне».

Сказанного достаточно для ответа на **[все] возражения**. В самом деле, в двух первых речь идет о зародышах добродетели, которыми мы, будучи разумными тварями, обладаем по

природе. Третье возражение должно понимать в том смысле, что вследствие естественного расположения, которым от рождения наделено тело, один человек обладает способностью к милосердию, другой — к умеренной жизни, третий — к какой-то иной добродетели.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ОБУЧЕНИЕ ОБУСЛОВЛИВАТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наши добродетели не могут обуславливаться обучением. В самом деле, в глоссе Августина, комментирующего слова «Послания к римлянам»: «Все, что не по вере — грех» (Рим. 14, 23), сказано: «Вся жизнь неверующего греховна, поскольку без Высшего Блага нет никакого блага. Когда недостает знания истины, добродетель даже самых достойных людей кажется смехотворной». Но вера приобретается не делами, а обуславливается в нас Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Благодатью вы спасены чрез веру»⁶ (Еф. 2, 8). Следовательно, ни одна из приобретенных нами добродетелей не может быть обусловленной обучением.

Возражение 2. Далее, грех и добродетель являются противоположностями, и потому они несовместны. Но человек не может избежать греха иначе, как только по благодати Божией, согласно сказанному [в Писании]: «Познав же, что иначе не могу овладеть ею, как если дарует Бог» (Прем. 8, 21). Следовательно, никакая добродетель не может быть тем, что обусловлено в нас обучением, но — только даром Божиим.

Возражение 3. Далее, действиям, ведущим к добродетели, недостает совершенства добродетели. Но следствие не может быть совершеннее причины. Следовательно, добродетель не может обуславливаться предшествующими ей действиями.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что добро действительнее зла⁷. Но порочные навыки обуславливаются злыми действиями. Следовательно, тем более добродетельные навыки обуславливаются добрыми действиями.

Отвечаю: как уже отмечалось ранее, когда мы говорили об общем способе образования навыков посредством действий (51, 2, 3), так и ныне, когда речь идет об особом, касающемся образования добродетели способе, нам следует иметь в виду, что, как уже было сказано (55, 3, 4), добродетель человека совершенствуется им в отношении блага. Затем, коль скоро понятие блага, согласно Августину, состоит в «форме, виде и порядке»⁸, или же, как сказано [в Писании], в «числе, весе и мере» (Прем. 11, 21), то человеческое благо необходимо рассматривать в свете определенного установления. Но, как было показано выше (19, 3, 4), таких установлений два, а именно установление человеческого разума и установление божественного закона. И так как божественный закон является высшим установлением, он простирается на большее количество вещей, и потому все то, что управляется человеческим разумом, управляется согласно божественному закону, но не наоборот.

Из этого следует, что человеческая добродетель, направленная к определенному в соответствии с установлением человеческого разума благу, может обуславливаться человеческими действиями, поскольку такие действия проистекают из разума, силой и установлением которого и утверждается вышеупомянутое благо. С другой стороны, добродетель, направляющая человека к благу, которое определено в соответствии с установлением божественного закона, а не человеческого разума, не может обуславливаться человеческими действиями, началом которых является разум, но производится в нас исключительно божественным действием. Поэтому Августин, давая определение такой добродетели, прибавляет, что она суть то, что «Бог содействует в нас помимо нас»⁹. Сказанное в полной мере относится к той добродетели, о которой идет речь в **возражении 1**.

Ответ на возражение 2. Смертный грех несовместим с божественным образом всеянной добродетелью, особенно если речь идет о ее совершенном состоянии. Но актуальный грех, даже смертный, совместим с добродетелью, которая приобретена человеком посредством его собственных сил, поскольку, как уже было сказано (49, 3), от нашей воли зависит, пользуемся ли мы или нет тем или иным навыком, и [при этом] один греховный поступок не уничтожает навык к приобретенной добродетели, поскольку она суть не акт, а навык, которому может быть противопоставлен [только другой] навык. Поэтому хотя без благодати че-

ловек не может избежать смертного греха таким образом, чтобы ни при каких обстоятельствах так не грешить, тем не менее, ничто не препятствует тому, чтобы он мог приобретать навык к добродетели, посредством которой он в большинстве случаев и в наиболее противных разуму делах воздерживался бы от зла. Кроме того, есть и такие смертные грехи, которых человек вообще не может избежать без благодати, а именно те, которые непосредственно противоположны теологическим добродетелям, которыми мы обладаем исключительно по благодати. Впрочем, более подробно это будет разъяснено нами позже (109, 4).

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (1; 51, 1), некоторые зародышевые формы или начала приобретенной добродетели предсуществуют в нас естественным образом. И эти начала более совершенны, нежели приобретаемые благодаря им добродетели. В самом деле, мышление начал созерцания совершеннее науки умозаключений и естественная правота разума совершеннее правильности желания, следующей из установленной нравственной добродетелью подчиненности желания разуму. В силу этого человеческие действия, а именно постольку, поскольку они проистекают из более высоких начал, могут обуславливать приобретение человеческих добродетелей.

Раздел 3

МОГУТ ЛИ КАКИЕ-ЛИБО НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ БЫТЬ ВСЕЯННЫМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет добродетелей, помимо теологических, которые были бы всеяны в нас Богом. В самом деле, Бог, за исключением, конечно, чудес, не производит Самолично то, что может быть произведено через посредство вторичных причин; так, Дионисий говорит, что «Бог предначертал такой закон, чтобы крайние сообщались через средних»¹⁰. Но умственные и нравственные добродетели, как уже было сказано (2), могут быть образованы в нас нашими же собственными действиями. Следовательно, нет никаких оснований полагать, что они могут быть образованы в нас посредством всеивания.

Возражение 2. Далее, в делах Божьих куда как трудней обнаружить избыточность, нежели в делах природы. Но теологических добродетелей вполне достаточно для того, чтобы определить нас к сверхъестественному благу. Следовательно, нет никаких иных сверхъестественных добродетелей, которые образовывались бы в нас Богом.

Возражение 3. Далее, природа не применяет два средства там, где достаточно и одного, тем более не делает так Бог. Но Бог, согласно сказанному в комментарии к «Посланию к евреям», всеял семена добродетели в наши души. Следовательно, негоже думать, будто бы Он обуславливает в нас и другие добродетели посредством всеивания.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству» (Прем. 8, 7).

Отвечаю: следствия необходимо должны быть адекватными своим причинам и началам. Но, как уже было сказано (1; 51, 1), все образованные нашими действиями добродетели, как умственные, так и нравственные, восходят к некоторым предсуществующим в нас природным началам, в дополнение к которым Бог дарует нам теологические добродетели, посредством которых мы определяемся к сверхъестественной цели, о чем уже было говорено выше (62, 1). Следовательно, нам необходимо получить от Бога [некие] иные навыки, которые бы адекватным образом соответствовали теологическим добродетелям, каковые навыки должны соотноситься с теологическими добродетелями точно так же, как нравственные и умственные добродетели соотносятся с природными началами добродетели.

Ответ на возражение 1. Действительно, некоторые нравственные и умственные добродетели могут быть образованы в нас нашими же собственными действиями, но последние никак не могут быть адекватными теологическим добродетелям. Поэтому необходимо, чтобы мы непосредственно от Бога получили нечто такое, что было бы адекватным этим [теологическим] добродетелям.

Ответ на возражение 2. Теологических добродетелей достаточно для того, чтобы определить нас к нашей изначальной сверхъестественной цели, то есть непосредственно к Самому

Богу. Но душе также необходимо совершенствоваться посредством всеянных добродетелей в отношении других вещей, [так или иначе] относящихся к Богу.

Ответ на возражение 3. Способности этих естественно всеянных начал не простираются за пределы способностей природы. Следовательно, в отношении сверхъестественной цели человеку необходимо дополнительное совершенствование посредством [совершенно] иных начал.

Раздел 4

ОТНОСИТСЯ ЛИ ПРИОБРЕТЕННАЯ ПОСРЕДСТВОМ ОБУЧЕНИЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ К ТОМУ ЖЕ САМОМУ ВИДУ, ЧТО И ВСЕЯННАЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всеянная добродетель не отличается по виду от добродетели приобретенной. В самом деле, на основании вышесказанного (3) можно прийти к выводу, что приобретенные и всеянные добродетели отличаются друг от друга, пожалуй, только в отношении конечной цели. Но человеческие навыки и действия определяются по виду со стороны не конечной, а ближайшей цели. Следовательно, всеянная нравственная или умственная добродетель не отличается [по виду] от добродетели приобретенной.

Возражение 2. Далее, навыки познаются через их действия. Но действия всеянного и приобретенного благоразумия одинаковы, поскольку оба они заключаются в обуздании желания [удовольствия от] осязания. Следовательно, они не отличаются по виду.

Возражение 3. Далее, приобретенная и всеянная добродетели отличаются тем, что последняя производится непосредственно Богом, а первая — тварью. Но сотворенный Богом человек принадлежал к тому же самому виду, что и человек, порожденный естественным образом; и глаз, который Он дал слепорожденному [принадлежал к тому же самому виду], что и произведенный природой. Следовательно, похоже на то, что приобретенная и всеянная добродетели принадлежат к одному и тому же виду.

Этому противоречит следующее: любое изменение в определении привносит различие в вид. Но в определение всеянной добродетели, как уже было сказано (55, 4), входят слова: «которую Бог соделывает в нас помимо нас». Следовательно, приобретенная добродетель, в отношении которой упомянутые слова неприменимы, не принадлежит к тому же самому виду, что и всеянная добродетель.

Отвечаю: видовое различие навыков бывает двояким. Первое, как уже было сказано (54, 2; 56, 2; 60, 1), проистекает из видовых и формальных аспектов их объектов. Далее, объектом всякой добродетели является благо, рассматриваемое с точки зрения присущей добродетели материи; так, объектом благоразумия является благо, связанное с удовольствиями, относящимися к желанию осязаний. Формальный аспект указанного объекта исходит из разума, который устанавливает середину таких желаний, в то время как материальным элементом является нечто со стороны [самих] желаний. Далее, очевидно, что устанавливаемая разумом середина подобных желаний имеет иной аспект, нежели середина, устанавливаемая в соответствии с божественным предписанием. Например, если речь идет о питании, то устанавливаемая человеческим разумом середина есть не что иное, как пища, которая не вредит здоровью тела и не препятствует пользованию разумом, тогда как согласно божественному установлению человеку надлежит «усмирять и поработать тело свое» (1 Кор. 9, 27) путем воздержания от пищи, питья и т. п. Отсюда понятно, что всеянное и приобретенное благоразумие отличаются по виду, и то же самое можно сказать о других добродетелях.

Другое видовое различие навыков связано с теми вещами, на которые они направлены; так, здоровье человека и здоровье коня принадлежат к разным видам вследствие различия природ, на которые направлены упомянутые здоровья. То же самое имеет в виду и Философ, когда говорит, что гражданские добродетели могут разниться в зависимости от той или иной формы [государственного] правления¹¹. И точно так же те всеянные нравственные добродетели, благодаря которым люди ведут такую благую жизнь, что становятся «согражданами святых и своими Богу» (Еф. 2, 19), отличаются от приобретенных добродетелей, благодаря которым человек ведет достойную жизнь с точки зрения человеческих дел.

Ответ на возражение 1. Всеянная и приобретенная добродетели отличаются не только в отношении конечной цели, но также и в отношении присущих им объектов, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Как приобретенное, так и всеянное благоразумие обуздывают желание удовольствия от осязания, но, как уже было сказано, в силу различных причин, вследствие чего их действия разнятся.

Ответ на возражение 3. Бог даровал слепорожденному человеку глаз ради совершения им того же самого действия, которое совершают и другие, произведенные естественным образом глаза, вследствие чего [дарованный] глаз принадлежал к тому же виду [что и все остальные]. То же произошло бы и в том случае, если бы Бог пожелал чудесным образом даровать человеку ту добродетель, которую можно приобрести посредством действий. Но в настоящем случае это не является предметом нашего рассмотрения.



О СЕРЕДИНЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Теперь нам предстоит рассмотреть свойства добродетелей: во-первых, середину добродетели; во-вторых, взаимосвязь добродетелей; в-третьих, равенство добродетелей; в-четвертых, продолжительность добродетелей.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) блюдут ли середину нравственные добродетели; 2) является ли середина нравственной добродетели существующей в действительности или только в разуме; 3) блюдут ли середину умственные добродетели; 4) блюдут ли ее теологические добродетели.

Раздел 1

БЛЮДУТ ЛИ СЕРЕДИНУ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственная добродетель не блюдет середины. В самом деле, природа среднего несовместима с [природой] предела. Но природа добродетели имеет нечто от [природы] предела, поскольку, как сказано в [трактате] «О небе», «добродетель — это предел способности»¹. Следовательно, нравственная добродетель не блюдет середины.

Возражение 2. Далее, максимум не является серединой. Но некоторые нравственные добродетели имеют тенденцию к максимуму; например, как показано в четвертой [книге] «Этики», величавость склонна к крайностям с точки зрения величия, а великолепие — к крайностям с точки зрения затрат². Следовательно, не всякая нравственная добродетель блюдет середину.

Возражение 3. Далее, если бы нравственной добродетели было присуще соблюдение середины, то из этого бы следовало,

что склоняющая к крайности нравственная добродетель скорее бы портила, чем совершенствовалась. Но некоторые нравственные добродетели совершенствуют именно путем склонения к крайности; так, девство, склоняя к воздержанию от всяческой похоти, склоняет к крайности, и при этом она является наиболее совершенным целомудрием; и когда нищему отдается все, то это и есть наиболее совершенное милосердие или щедрость. Следовательно, похоже на то, что нравственной добродетели не присуще соблюдение середины.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «нравственная добродетель является навыком к избранию середины»³.

Отвечаю: как уже было разъяснено выше (55, 3), природа добродетели такова, что она должна определять человека к благу. Затем, нравственная добродетель в строгом смысле слова есть совершенствование желающей части души в отношении некоторой конкретной материи, а мерой и правилом движения желания к желаемым объектам является разум. Но мера и правильность блага состоит в его соответствии правилам; так, благо того, что создано искусством, состоит в том, что оно создано в соответствии с правилами искусства. Следовательно, злом такого рода вещей является их несоответствие правилу и мере. Но подобное может иметь место либо при превышении, либо же при недостижении меры, что хорошо видно при рассмотрении всего управляемого и измеряемого. Отсюда следует, что благо нравственной добродетели состоит в ее соответствии правилам разума. Но очевидно, что серединой между избытком и недостатком является равноудаленность [от них], или соответствие [правилам разума]. Следовательно, понятно, что нравственная добродетель блюдет середину.

Ответ на возражение 1. Совершенство нравственной добродетели связано с правилами разума, в то время как ее материя — со страстями и деятельностями. Поэтому если мы соотносим нравственную добродетель с разумом и рассматриваем [степень] ее соответствия разуму, то в таком случае одним пределом будет ее [полное] соответствие [правилам] разума, в то время как [полное] несоответствие [независимо то того, в смысле ли] избытка или недостатка, будет другим пределом. А если мы рассматриваем нравственную добродетель со сто-

роны ее материи, то в таком случае она [строго] блюдет середину, поскольку понуждает страсть соответствовать правилу разума. По этой причине Философ и говорит, что «по сущности добродетель есть обладание серединой», а именно постольку, поскольку правило добродетели прилагается к присущей ей материи, «тогда как с точки зрения высшего блага и совершенства — обладание вершиной»⁴, а именно постольку, поскольку она сообразуется с разумом.

Ответ на возражение 2. В действиях и страстях [представление] о середине и крайностях зависит от разных обстоятельств. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы в некоторой частной добродетели то, что представляется крайностью с точки зрения одного обстоятельства, с точки зрения другого обстоятельства, а именно своего соответствия разуму, выступало бы в качестве середины. Так, например, обстоит дело в случае величавости и великолепия. Действительно, с точки зрения просто количества присущих этим добродетелям объектов мы назовем их крайностями и максимумами, но если рассматривать это количество в отношении других обстоятельств, то в таком случае они будут носить характер середины, поскольку эти добродетели имеют склонность к своему максимуму в соответствии с правилом разума, то есть «где» они правы, «когда» они правы и «ради чего» они правы. Так, если некто будет стремиться к максимуму «когда» это неправильно, или «где» это неправильно, или [стремиться] в случае неподобающей цели, то налицо будет избыток, а если он не будет стремиться «где» это было бы правильным или «когда» это было бы правильным, то налицо будет недостаток. На это нам указывает Философ, говоря, что «величавый является крайним с точки зрения величия и срединным с точки зрения должного [поведения]»⁵.

Ответ на возражение 3. Сказанное о величии с полным правом может быть приложено к девственности и бедности. В самом деле, девство является воздержанием от всяческой похоти и бедность — от всяческого богатства ради правильной цели, правильным образом, то есть по слову Божию, и во имя вечной жизни. Но если образ действия неправилен, то есть если [действующий действует] так из суеверия или тщеславия, то налицо избыток. А если этого не делается тогда, когда должно делаться, например, когда имеет место нарушение клятвы соблюдения девственности или бедности, то налицо недостаток.

Раздел 2

**СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СЕРЕДИНА
НРАВСТВЕННОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ
В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ИЛИ В РАЗУМЕ?**

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что середина нравственной добродетели существует не в разуме, а в действительности. В самом деле, благо нравственной добродетели состоит в соблюдении середины. Но благо, как сказано во второй [книге] «Метафизики», находится в самих вещах. Следовательно, середина нравственной добродетели существует в действительности.

Возражение 2. Далее, разум — это схватывающая способность. Но нравственная добродетель блюдет середину не в схватывании, а, пожалуй, в деятельствах и страстях. Следовательно, середина нравственной добродетели является не разумной, а действительной серединой.

Возражение 3. Далее, арифметическое или геометрическое среднее — это действительная середина. Но, как сказано в пятой [книге] «Этики»⁶, именно такой [срединой] является среднее правосудности. Следовательно, середина нравственной добродетели является не разумной, а действительной серединой.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «нравственная добродетель обладает серединой по отношению к нам, какой определил ее разум»⁷.

Отвечаю: разумную середину можно понимать двояко. Во-первых, как некую середину в акте самого разума, как если бы сам акт разума должен был бы блюсти середину. И в этом смысле, коль скоро нравственная добродетель совершенствует акт не разума, а желающей способности, середина нравственной добродетели не является разумной серединой. Во-вторых, разумная середина может рассматриваться как то, что помещается разумом в некоторую частную материю. И в этом смысле любая середина нравственной добродетели является разумной серединой, поскольку, согласно сказанному (1), о нравственной добродетели говорят как о соблюдающей середину в смысле ее соответствия правому разуму.

Впрочем, в некоторых случаях разумная середина в то же время является и действительной серединой, а именно тог-

да, когда середина нравственной добродетели существует в действительности, как, например, это имеет место в случае правосудности. Однако гораздо чаще разумная середина, будучи соизмеряемой с нами, не является действительной серединой, и таковыми являются середины всех других нравственных добродетелей. Причина этого состоит в том, что правосудность связана с действиями, которые имеют дело с внешними вещами, в отношении которых, как уже было сказано (60, 2), правильность устанавливается просто и абсолютно, и потому разумная середина правосудности суть то же, что и действительная середина, поскольку правосудность, так сказать, воздает каждому по мере, ни больше и ни меньше. Другие же нравственные добродетели имеют дело с внутренними страстями, для которых правильность устанавливается иначе, поскольку в отношении своих страстей люди бывают расположенными по-разному. Следовательно, при установлении правоты разума в страстях должно соотносить их с теми, кто движется этими страстями.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения. В самом деле, в двух первых разумная середина рассматривается как то, что находится в самом акте разума, в то время как в третьем идет речь о среднем правосудности.

Раздел 3

БЛЮДУТ ЛИ СЕРЕДИНУ УМСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственные добродетели не блюдут середины. В самом деле, нравственная добродетель блюдет середину, соотносясь с правилом разума. Но умственные добродетели находятся непосредственно в разуме и потому, похоже, над ними нет никакого более возвышенного правила. Следовательно, умственные добродетели не блюдут середины.

Возражение 2. Далее, середина нравственной добродетели определяется умственной добродетелью, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», «добродетель обладает установленной разумом серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассуди-

тельный человек»⁸. Следовательно, если и умственная добродетель блюдет середину, то эта середина [в свою очередь] должна устанавливаться еще какой-то [другой] добродетелью, и в таком случае мы получаем бесконечный ряд добродетелей.

Возражение 3. Далее, в собственном смысле слова среднее, как разъясняет Философ, находится между противоположностями⁹. Но похоже на то, что в уме нет никаких противоположностей, поскольку сами по себе противоположности, будучи помещены в ум, не противоположны друг другу, но мыслятся вместе, как [например] белое и черное, здоровое и больное. Следовательно, в умственных добродетелях нет никакой середины.

Этому противоречит следующее: хотя искусство — это умственная добродетель, тем не менее, у искусства есть середина¹⁰. Следовательно, умственная добродетель блюдет середину.

Отвечаю: благо чего-либо состоит в соблюдении середины в смысле соответствия правилу и мере, в отношении которых, как уже было сказано (1), может возникать избыточность или недостаточность. Затем, как было показано выше (56, 3), не только нравственная, но и умственная добродетель определена к благу. Следовательно, благо умственной добродетели состоит в соблюдении середины в той мере, в какой оно является субъектом измерения. Затем, благом умственной добродетели является истина, причем в случае созерцательной добродетели — безотносительная истина, а в случае практической добродетели — истина, соотношенная с правотой желания¹¹.

Но схватываемая нашим умом безотносительная истина измеряется вещами, поскольку, как сказано в десятой [книге] «Метафизики», мерой нашего ума являются вещи¹² (в самом деле, истинность того, что мы думаем или говорим, зависит от того, такова или не такова та вещь [о которой мы думаем или говорим]). Поэтому благо созерцательной умственной добродетели состоит в некоторой середине в смысле соответствия ее самим вещам в той мере, в какой ум схватывает их такими, какими они есть, или же такими, какими они не есть, в чем [собственно] и заключается природа истины. При этом избыточность будет возникать при ложном утверждении, [например] что существует то, чего в действительности не существует, а недостаточность будет возникать при ложном отрицании, [например] что не существует того, что в действительности существует.

[Со своей стороны] истина практической умственной добродетели, если рассматривать ее с точки зрения вещей, возникает со стороны измеряемого, так что как в практических, так и в созерцательных умственных добродетелях середина состоит в соответствии вещам. А если мы рассматриваем ее с точки зрения желания, то в таком случае она сама обладает природой правила и меры. Что же касается избыточности и недостаточности, то сказанное выше справедливо и в настоящем случае.

Ответ на возражение 1. Умственные добродетели, как было показано, тоже имеют свою меру, и поскольку они соответствуют этой мере, постольку они и соблюдают середину.

Ответ на возражение 2. Поскольку мерами и правилами умственных добродетелей являются не какие-то другие виды добродетелей, а сами вещи, то нет никакой необходимости в том, чтобы возникал бесконечный ряд добродетелей.

Ответ на возражение 3. Сами по себе противоположные вещи не являются противоположностями в уме, поскольку любая из них является причиной познания другой; тем не менее, в уме существует противоположение утверждения и отрицания, как-вые, как сказано в конце [трактата Философа] «Об истолковании», являются противоположностями. В самом деле, хотя заявления «есть» и «не есть», если их смысл относить непосредственно к вещам, не столько противоположны, сколько противоречат друг другу, так как с одной стороны мы имеем бытие, а с другой — простое небытие, тем не менее, если мы отнесем их смысл к акту ума, то в том и другом случае будем иметь нечто вполне реальное. Таким образом, «есть» и «не есть» — противоречие, а «благо есть благо» и «благо не есть благо» — противоположности, и между двумя такого рода противоположностями умственная добродетель блюдет середину.

Раздел 4

БЛЮДУТ ЛИ СЕРЕДИНУ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что теологическая добродетель блюдет середину. В самом деле, благо других добродетелей

состоит в соблюдении середины. Но теологические добродетели превосходнее других по [степени своего] совершенства. Следовательно, теологическая добродетель в еще большей степени блюдет середину.

Возражение 2. Далее, середина нравственной добродетели зависит от направляемого разумом желания, в то время как середина умственной добродетели состоит в соответствии ума вещам. Но теологическая добродетель, как уже было сказано (62, 3), совершенствует как ум, так и желание. Следовательно, теологическая добродетель тоже блюдет середину.

Возражение 3. Далее, такая теологическая добродетель, как надежда, является серединой между отчаянием и самонадеянностью. Точно так же и вера является серединой между противоположными ересями, поскольку, по утверждению Бозция, «веруя в одно Лицо и две природы Христа, мы блюдем середину между ересью Нестория, который настаивал на существовании двух лиц и двух природ, и ереси Евтихия, который заявлял об одном лице и одной природе»¹³. Следовательно, теологическая добродетель блюдет середину.

Этому противоречит следующее: в случае тех добродетелей, которые блюдут середину, всегда возможен грех вследствие избыточности или недостаточности. Но перед Богом, Который является объектом теологической добродетели, невозможно согрешить вследствие избыточности, в связи с чем [в Писании] сказано: «Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете, но и затем Он будет превосходнее» (Сир. 43, 32). Следовательно, теологическая добродетель не блюдет середины.

Отвечаю: как уже было сказано (1), середина добродетели зависит от соответствия правилу добродетели, или мере, поскольку эта мера может быть превышена или не достигнута. Затем, мера теологической добродетели может быть двоякой. Во-первых, ее можно возводить к природе добродетели, и в таком случае мера и правило теологической добродетели — это Сам Бог, поскольку правилом нашей веры является божественная истина, любви — Его совершенство, надежды — беспредельность Его всемогущества и благодатной любви. Эта мера превосходит любую человеческую способность, и потому мы никогда не сможем ни любить Бога настолько, насколько Его должно любить, ни верить и надеяться на Него настолько, насколько

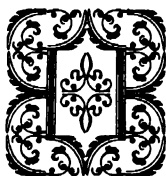
должно. Следовательно, во всем этом нет и не может быть никакой избыточности. Поэтому благо таких добродетелей состоит не в середине, а в [постоянном] возрастании, тем больше, чем более мы восходим к высшим степеням.

Во-вторых, правило или меру теологической добродетели можно рассматривать в отношении нас; в самом деле, хотя мы и не можем восходить к Богу настолько, насколько должно, тем не менее, мы должны, веря, надеясь и любя, восходить к Нему согласно мере нашего состояния. Следовательно, акцидентно и в отношении нас в теологической добродетели можно различать середину и крайности.

Ответ на возражение 1. Благо умственных и нравственных добродетелей состоит в середине в смысле соответствия разума мере, которая может быть превышена. Однако для теологической добродетели как таковой подобного [превышения] быть не может, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Нравственные и умственные добродетели совершенствуют наши ум и желание в отношении сотворенных меры и правила, тогда как теологические добродетели совершенствуют их в отношении несотворенных правила и меры. Следовательно, [приведенная] аналогия неуместна.

Ответ на возражение 3. Надежда блюдет середину между самонадеянностью и отчаянием в отношении нас, а именно постольку, поскольку человек, так сказать, бывает самонадеян в надежде получить от Бога превосходящее его состояние благо или бывает отчаявшимся вследствие утраты надежды на то, на что он в своем состоянии мог бы надеяться. Но не бывает и не может быть никакого избытка надежды в отношении Бога, совершенство Которого бесконечно. И подобным же образом вера является серединой между противоположными ересями не в отношении объекта, т.е. Бога, в Которого мы не можем излишне верить, а в отношении [правильного] человеческого суждения, которое является серединой между противоположными мнениями, что уже было разъяснено.



О ВЗАИМОСВЯЗИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Теперь нам надлежит исследовать взаимосвязь добродетелей, под каковым заглавием наличествует пять пунктов: 1) связаны ли нравственные добродетели друг с другом; 2) могут ли существовать нравственные добродетели без любви; 3) может ли существовать без них любовь; 4) могут ли существовать вера и надежда без любви; 5) может ли существовать без них любовь.

Раздел 1

СВЯЗАНЫ ЛИ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ДРУГ С ДРУГОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели не связаны друг с другом. В самом деле, как показано во второй [книге] «Этики», нравственные добродетели подчас обуславливаются теми или иными поступками¹. Но человек может совершать поступки, связанные с одной добродетелью, и при этом не совершать поступки, связанные с какой-либо иной добродетелью. Следовательно, можно обладать одной нравственной добродетелью и при этом не обладать какой-то другой.

Возражение 2. Далее, великолепие и величавость — это нравственные добродетели. Но человек может обладать многими нравственными добродетелями, не будучи при этом ни великолепным, ни величавым. Так, Философ говорит, что «бедняк не сможет быть великолепным»², но при этом у него могут иметься другие добродетели; а еще [он говорит], что «достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав»³. Следовательно, нравственные добродетели не связаны друг с другом.

Возражение 3. Далее, как нравственные добродетели совершенствуют желающую часть души, точно так же умственные добродетели совершенствуют умственную часть. Но умственные добродетели не связаны друг с другом, поскольку мы можем обладать одним знанием и не обладать каким-то другим. Следовательно, и нравственные добродетели не связаны друг с другом.

Возражение 4. Кроме того, взаимосвязь нравственных добродетелей, если бы таковая имела место, могла бы осуществляться только через посредство их соединения в рассудительности. Но последняя не может соединить в себе все нравственные добродетели. В самом деле, похоже на то, что можно быть рассудительным в отношении того, что делается в связи с одной добродетелью, и при этом не быть рассудительным в отношении того, что делается в связи с другой, что подобно тому, как можно владеть искусством создания одних вещей, не владея при этом искусством создания других. Но рассудительность — это правильное суждение о вещах, которые будут выполнены. Следовательно, нравственные добродетели не обязательно связаны друг с другом.

Этому противоречит следующее: Амвросий, комментируя слова Луки (Лк. 6, 20), говорит, что «добродетели соединены и связаны вместе таким образом, что если в ком-либо усмотришь одну из них, значит, вскоре обнаружишь еще несколько»; и Августин говорит, что «сущие в человеческой душе добродетели никоим образом не отделяются друг от друга»⁴; и Григорий говорит, что «одна добродетель без другой или вообще ничего не стоит, или же крайне несовершенна»⁵; и Цицерон говорит, что «если согласишься с тем, что у тебя нет какой-то частной добродетели, то из этого с необходимостью будет следовать, что ты не обладаешь ни одной»⁶.

Отвечаю: нравственную добродетель можно рассматривать или как совершенную, или как несовершенную. Несовершенная нравственная добродетель, например, благоразумие или мужество, является только некоторой склонностью совершать добрые поступки, и такая склонность может возникнуть в нас или по природе, или по навыку. Если мы рассматриваем нравственные добродетели именно так, то они не связаны; например, есть люди,

которые по природе или по навыку склонны к щедрости, но не склонны к скромности. А вот совершенная нравственная добродетель — это навык, который склоняет нас совершать добрые поступки правильно, и если мы рассматриваем нравственные добродетели в этом отношении, то нам надлежит утверждать, что они связаны приблизительно так же, как согласовываются слова в выражении.

По этим двум упомянутым причинам [многие авторы] указывают [нам] на различия главных добродетелей, хотя и говорят об этом по-разному. В самом деле, как было показано выше (61, 3), некоторые различают их в соответствии с наиболее общими свойствами добродетелей, говоря, например, что какой бы случай мы ни взяли, все равно рассудительности будет свойственна осмотрительность, правосудности — долженствование, благоразумию — умеренность, а мужеству — сила воли. При таком подходе взаимосвязь очевидна: ведь, например, сила воли вряд ли может считаться добродетелью, если ей не сопутствуют умеренность, долженствование и осмотрительность. Рассуждая подобным образом, Григорий указывает на эту взаимосвязь, говоря, что «добродетель не может быть истинной», т. е. совершенной, «если она существует отдельно от других», и потому «не существует истинной рассудительности без благоразумия, правосудности и мужества», и далее он продолжает в том же духе о других добродетелях⁷. И Августин приводит точно такие же доводы⁸.

Другие, впрочем, различают эти добродетели со стороны материи, и именно в этом видит причину их связи Аристотель⁹. В самом деле, как было показано выше (58, 4), никакая нравственная добродетель не может существовать без рассудительности, поскольку нравственной добродетели надлежит делать правильный выбор, а рассудительность как раз и является навыком к выбору. В самом деле, для правильного выбора необходима не только интенция к надлежащей цели, каковая интенция является прямым следствием нравственной добродетели, но еще и правильный выбор средств для достижения цели, каковой выбор осуществляется рассудительностью, которая решает, судит и распоряжается тем, что служит достижению цели. Подобным же образом нельзя быть рассудительным, не обладая при этом нравственной добродетелью; в самом деле, «рассудительность — это правильное суждение о вещах, которые будут выполнены», а началом суждения является цель, ради которой будет выполнена

вещь, к каковой цели человек правильно располагается нравственной добродетелью. Следовательно, как мы, не обладая знанием начал, не можем обладать и созерцательной наукой, точно так же мы не можем обладать и рассудительностью, не обладая нравственной добродетелью, из чего с очевидностью следует, что нравственные добродетели связаны друг с другом.

Ответ на возражение 1. Некоторые нравственные добродетели совершенствуют человека с точки зрения его состояния в целом, иными словами, в отношении тех вещей, которые касаются каждого человека. В таком случае человеку необходимо упражняться в том, что касается одновременно всех нравственных добродетелей. И если он упражняется посредством добрых дел во всех такого рода вещах, то он приобретет навыки ко всем нравственным добродетелям. Но если он упражняется посредством добрых дел в отношении чего-то одного, а в отношении чего-то другого — нет, например, поступает правильно в том, что касается гнева, а в том, что касается вожделения — нет, то он, конечно, приобретает некоторый навык к тому, чтобы сдерживать свой гнев, но этому навыку недостает природы добродетели из-за отсутствия рассудительности в вопросах, связанных с вожделением. Подобным же образом при недостатке рассудительности не будут в полной мере добродетельными и естественные склонности.

С другой стороны, существуют такие нравственные добродетели, которые совершенствуют человека в отношении некоторого особого его состояния, например, великолепие и величавость, и коль скоро далеко не все имеют возможность упражняться в делах, связанных с такого рода добродетелями, то нет ничего несообразного в том, что человек, актуально не обладая навыками к таким добродетелям, [в полной мере] обладает другими нравственными добродетелями (это, по крайней мере, справедливо в тех случаях, когда речь идет о приобретенных добродетелях). Тем не менее, человек, обладающий остальными [(т. е. «общими»)] добродетелями, самым ближайшим образом в возможности обладает и этими [(т. е. «особыми»)]. В самом деле, когда [небогатый] человек посредством практических дел становится щедрым в малом, он, разбогатев, без особых усилий приобретает и навык к великолепию, что подобно тому, как геометру не составит труда посредством небольшого обучения приобрести научное знание в отношении некоторого умозаключе-

чения, которым он никогда прежде не обладал. Впрочем, в настоящем случае под обладанием вещью мы понимаем именно факт обладания ею, не забывая при этом высказывание Философа о том, что «не быть совсем чем-нибудь и не быть чем-нибудь вполне — это не одно и то же»¹⁰.

Сказанное является ответом и на **возражение 2**.

Ответ на возражение 3. Умственные добродетели относятся к вещам, которые часто не имеют никакого отношения друг к другу, что очевидно в случае с различными науками и искусстваами. Поэтому мы и не наблюдаем в них той взаимосвязи, которую должно усматривать в относящихся к взаимосвязанным страстям и деятельности нравственных добродетелях. В самом деле, все страсти имеют свое начало в некоторых первичных страстях, а именно любви и ненависти, и свое завершение в некоторых других, а именно удовольствии и страдании. Подобным же образом и все относящиеся к нравственным добродетелям деятельности связаны со страстями и друг с другом. Следовательно, все нравственные добродетели подчинены одному общему им правилу рассудительности.

Впрочем, все умопостигаемые вещи связаны с первыми началами. И в этом отношении все умственные добродетели зависят от мышления начал точно так же, как рассудительность зависит от нравственных добродетелей. С другой стороны, универсальные начала, которые являются объектами добродетели мышления начал, не зависят от умозаключений, которые являются объектами других умственных добродетелей, равно как и нравственные добродетели не зависят от рассудительности, поскольку как желание приводит в движение разум, так и разум — желание, о чем уже было сказано (9, 1; 58, 5).

Ответ на возражение 4. То, к чему склоняют нравственные добродетели, выступает в качестве начала рассудительности, в то время как вещи, созданные искусством, являются не началами, а предметами искусстваа. Далее, очевидно, что хотя разум может быть правым в отношении одного вопроса и не правым в отношении другого, его никоим образом нельзя назвать правым разумом, если он не прав в отношении какого-либо начала. Так, если человек не понимает, что «целое больше своей части», то он не сможет постигнуть науку геометрии, поскольку в своих умозаключениях никогда не познает истины. Кроме того, «выполненные» вещи связаны друг с другом, а «сделанные» — нет.

Поэтому недостаток рассудительности в отношении одних выполняемых вещей сказывается и на других выполняемых вещах, тогда как в случае делаемых вещей подобного не происходит.

Раздел 2

МОГУТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ БЕЗ ЛЮБВИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели могут существовать без любви. В самом деле, известно, что всякая добродетель, за исключением любви, обща доброму и дурному, в то время как любовь может существовать только в добром. Следовательно, другие нравственные добродетели могут существовать без любви.

Возражение 2. Далее, как показано во второй [книге] «Этики», нравственные добродетели могут быть приобретены посредством человеческих действий¹¹, в то время как любовь нельзя обрести иначе, как только посредством излияния ее в нас, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). Следовательно, можно обладать другими добродетелями и без любви.

Возражение 3. Далее, нравственные добродетели взаимосвязаны в силу своей зависимости от рассудительности. Но любовь не зависит от рассудительности; в самом деле, она превышает всякой рассудительности, согласно сказанному [в Писании] о «превосходящей разуме любви Христовой» (Еф. 3, 19). Следовательно, нравственные добродетели не связаны с любовью и могут существовать без нее.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не любящий пребывает в смерти» (1 Ин. 3, 14). Но духовная жизнь совершенствуется добродетелями, поскольку, как говорит Августин, именно благодаря им «мы живем праведно»¹². Следовательно, они не могут существовать без любви к горнему.

Отвечаю: как уже было сказано (63, 2), посредством человеческих действий можно обрести нравственные добродетели

в том случае, когда эти действия производят добрые дела, направленные к достижению не превосходящий естественные способности человека цели, и тогда приобретенные таким образом добродетели могут существовать без любви, как это можно видеть на примере многих язычников. В той же части, в какой производимые этими действиями добрые дела направлены к достижению сверхъестественной конечной цели, они связаны с добродетелями истинными и совершенными, которые не могут быть приобретены посредством человеческих действий, но только всеяны в нас Богом. И такие нравственные добродетели не могут существовать без любви. В самом деле, как уже было сказано (1; 58, 4), нравственные добродетели не могут существовать без рассудительности, а рассудительность [в свою очередь] не может существовать без нравственных добродетелей, поскольку последние правильно определяют человека к тем целям, которые служат отправной точкой для действия рассудительности. Далее, для безусловной правильности действия рассудительности в первую очередь необходима правильная расположенность человека к конечной цели, каковая является следствием любви, и в гораздо меньшей степени — правильная расположенность к другим целям, каковая является следствием нравственной добродетели, что подобно тому, как и в случае созерцательной деятельности для правоты разума наиболее необходимой является первая аксиома, а именно, что «противоположности не могут быть одновременно истинными». Поэтому ясно, что ни рассудительность не может быть всеянной [в нас] без любви, ни, следовательно, другие нравственные добродетели, поскольку они не могут существовать без рассудительности.

Это станет еще более очевидным, если вспомнить, что только всеянные добродетели являются совершенными и заслуживают того, чтобы называться добродетелями просто, поскольку они правильно определяют человека к конечной цели. А вот другие добродетели, а именно приобретенные, являются добродетелями не просто, а опосредованно, поскольку они правильно определяют человека в отношении конечной цели со стороны некоторого частного рода действий, а не просто в отношении конечной цели. Поэтому Августин в своей глоссе на слова: «Все, что не по вере — грех» (Рим. 14, 23), говорит: «Кто не в состоянии познать истину, лишен истинной добродетели, даже если его поступки верны».

Ответ на возражение 1. Добродетели, о которых в данном случае идет речь, суть несовершенные добродетели, поскольку нравственная добродетель в своем совершенном состоянии «делает добрым того, кто обладает ею» и, следовательно, не может существовать в злом.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив в том случае, когда речь идет о приобретенной добродетели.

Ответ на возражение 3. Хотя любовь и превышает всякого знания и рассудительности, тем не менее, как уже было сказано, рассудительность зависит от любви и, следовательно, точно так же зависят от нее и все всеянные нравственные добродетели.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ЛЮБОВЬ БЕЗ НРАВСТВЕННОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь может существовать без нравственных добродетелей. В самом деле, когда для какой-то одной надобности достаточно чего-то одного, любое другое излишне. Но, как это явствует из сказанного [в Писании, а именно, что] «любовь долготерпит, милосердствует...» и т. д. (1 Кор. 13, 4), для выполнения всех дел добродетели достаточно одной любви. Следовательно, похоже на то, что для имеющего любовь другие добродетели излишни.

Возражение 2. Далее, тот, кто обладает навыком к добродетели, с легкостью выполняет дела этой добродетели, и эти дела сами по себе доставляют ему удовольствие, поскольку «признаком навыка следует считать вызываемое делами удовольствие»¹³. Но многие, будучи свободными от смертных грехов, обладают любовью, и, однако же, дела добродетели даются им не [всегда] легко и делаются ими не ради удовольствия, а только ради любви. Следовательно, многие обладают любовью без обладания другими добродетелями.

Возражение 3. Далее, любовь, несомненно, свойственна всем святым, но при этом не у всех святых можно обнаружить все добродетели. Так, Беда [Достопочтенный] говорит, что святые более печалются от того, что обделены некоторыми добродетелями,

нежели радуются добродетелям, которыми обладают. Поэтому если человек обладает любовью, то из этого вовсе не следует, что он обладает всеми нравственными добродетелями.

Этому противоречит следующее: весь Закон исполняется посредством любви, о чем читаем: «Любящий другого исполнил Закон» (Рим. 13, 8). Но невозможно исполнить весь Закон без обладания всеми нравственными добродетелями, поскольку, как сказано в пятой [книге] «Этики», закон содержит в себе предписания относительно всех дел добродетели¹⁴. Поэтому тот, кто обладает любовью, обладает и всеми нравственными добродетелями. Кроме того, как заметил в своем письме Августин, любовь заключает в себе все главные добродетели¹⁵.

Отвечаю: все нравственные добродетели всеяны [в нас] вместе с любовью. И так это потому, что Бог содействует в благодати не менее совершенно, чем Он содействует в природе. Но в делах природы мы видим, что всякий раз, когда вещь содержит в себе начала некоторых дел, она также обладает и тем, что необходимо для их исполнения; так, животные обеспечены теми органами, посредством которых они могут выполнять определяемые их душами действия. Далее, очевидно, что любовь, которая определяет человека к его конечной цели, является началом всех имеющих непосредственное отношение к его конечной цели добрых дел. Поэтому все нравственные добродетели необходимо должны быть всеяны вместе с любовью — ведь именно благодаря им человек может исполнять различные виды добрых дел.

Из сказанного понятно, что всеянные нравственные добродетели взаимосвязаны не только благодаря рассудительности, но и благодаря любви; и еще, что утративший любовь вследствие смертного греха лишается и всех всеянных нравственных добродетелей.

Ответ на возражение 1. Для того чтобы акт более низкой способности был совершенным, необходимо совершенство не только более высокой, но также и более низкой способности, поскольку из правильной расположенности главного действующателя совершенное действие будет следовать только в том случае, когда правильно расположен и инструмент. Следовательно, для того, чтобы человек совершал правильные поступки в отношении связанных с целью вещей, ему необходима не только та добро-

детель, которая правильно располагает его к этой цели, но также и те добродетели, которые правильно располагают его ко всему, что так или иначе связано с этой целью, поскольку добродетель, которая непосредственно относится к цели, является главной и движущим началом того, что связано с целью. Следовательно, вместе с любовью необходимо обладать также и нравственными добродетелями.

Ответ на возражение 2. Порою случается так, что обладающий [неким] навыком человек с трудом действует по этому навыку и, следовательно, не испытывает никакого удовольствия и удовлетворения от действия, что [как правило] обуславливается тем, что нечто препятствует осуществлению этого действия; так, обладающий научным навыком при осуществлении [научного мышления] может испытывать трудности в случае усталости или болезни. Подобным же образом и навыки к нравственным добродетелям иногда встречают трудности на пути своего осуществления в связи с теми или иными оставшимися от предшествующих действий расположениями. Впрочем, в случае приобретенных нравственных добродетелей подобные затруднения не имеют места, поскольку повторяемые действия, благодаря которым и приобретаются подобные добродетели, устраняют противные им расположения.

Ответ на возражение 3. О святых иногда говорят, что они не обладают некоторыми добродетелями постольку, поскольку они испытывают затруднения в делах, связанных с этими добродетелями, а это обуславливается не отсутствием навыков к указанным добродетелям, а обстоятельствами, о которых шла речь выше.

Раздел 4

МОГУТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ВЕРА И НАДЕЖДА БЕЗ ЛЮБВИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера и надежда не могут существовать без любви. В самом деле, коль скоро они суть теологические добродетели, то, похоже, они превосходят даже всеянных нравственных добродетелей. Но всеянные нравственные

добродетели не могут существовать без любви. Следовательно, тем более не могут существовать без любви вера и надежда.

Возражение 2. Далее, как сказал Августин, «нельзя верить произвольно»¹⁶. Но любовь, как было показано выше (62, 3), присутствует в воле как ее совершенство. Следовательно, вера не может существовать без любви.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «надежды без любви совсем не может быть»¹⁷. Но любовь, которую он имеет в виду, это любовь к горнему. Следовательно, надежда не может существовать без любви.

Этому противоречит сказанное в глоссе на [стих из Евангелия от] Матфея (Мф. 1, 2), что «вера рождает надежду, а надежда — любовь». Но рождающее предшествует рожденному и может существовать без него. Следовательно, вера может существовать без надежды, а надежда — без любви.

Отвечаю: веру и надежду, подобно нравственным добродетелям, можно рассматривать двояко: во-первых, в их зачаточном состоянии, во-вторых, как совершенные добродетели. Действительно, коль скоро добродетель определена к исполнению добрых дел, совершенной добродетелью является та, которая предоставляет способность исполнять добрые дела совершенно, что означает не только делать доброе, но и делать его хорошо. В самом деле, если исполненное является добрым, но само исполнение нехорошо, то результат не будет хорошим совершенно, и потому навык, который является началом такого действия, не будет обладать признаком совершенной добродетели. Например, если человек делает то, что является правосудным, то делаемое им является добрым, но оно не будет результатом действия совершенной добродетели, если он не делает его хорошо, то есть посредством правильного выбора, который является следствием рассудительности, по каковой причине правосудность не может быть совершенной добродетелью без рассудительности.

Точно так же вера и надежда могут, конечно, существовать и без любви, но без нее они не могут обладать признаком совершенной добродетели. В самом деле, коль скоро акт веры заключается в вере в Бога, [далее] коль скоро вера предполагает добровольное согласие, то [такое] движение воли, которое не обуславливается нравственным долгом, не будет совершенным

актом веры. А воля как нравственный долг возникает из совершенствующей волю любви, поскольку, как говорит Августин, любое правильное движение воли проистекает из правильной любви¹⁸. Следовательно, вера может существовать без любви, но только как несовершенная добродетель, что подобно тому, как умеренность и мужество могут существовать без рассудительности. То же самое можно сказать и о надежде. В самом деле, акт надежды состоит в уповании на Бога ради грядущего блаженства. Этот акт совершенен, когда основывается на заслугах, которыми мы обладаем, а последние не могут существовать без любви. А вот чаяние грядущего блаженства, которое опирается на заслуги, которыми мы еще не обладаем, но только предполагаем обрести в будущем, является несовершенным актом, и оно возможно без любви. Следовательно, вера и надежда могут существовать без любви, но без любви они еще не являются в прямом смысле слова добродетелями, поскольку природа добродетели такова, что благодаря ей мы не только делаем то, что хорошо, но также и делаем это хорошо.

Ответ на возражение 1. Нравственная добродетель зависит от рассудительности, и при этом даже не всеянная рассудительность имеет признак рассудительности и без любви, поскольку иначе отсутствовало бы должное упорядочение к первому началу, а именно — к конечной цели. С другой стороны, сами по себе вера и надежда не зависят ни от рассудительности, ни от любви, и потому они могут существовать без любви, хотя, как уже было сказано, без любви их нельзя полагать добродетелями.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив, если вера рассматривается как совершенная добродетель.

Ответ на возражение 3. Августин в настоящем случае говорит о той надежде, посредством которой мы ожидаем обрести грядущее блаженство благодаря тем заслугам, которыми мы уже обладаем, и она не может существовать без любви.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ЛЮБОВЬ БЕЗ ВЕРЫ И НАДЕЖДЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь может существовать без веры и надежды. В самом деле, любовь к горнему — это любовь к Богу. Но мы можем любить Бога естественным образом, не имея при этом веры или надежды на грядущее блаженство. Следовательно, любовь может существовать без веры и надежды.

Возражение 2. Далее, любовь — это корень всех добродетелей, согласно сказанному [в Писании]: «Укорененные и утвержденные в любви» (Еф. 3, 18). Но корень может существовать и без побегов. Следовательно, иногда любовь может существовать без веры, надежды и других добродетелей.

Возражение 3. Далее, Христос обладал совершенной любовью. И, тем не менее, у Него не было ни веры, ни надежды, поскольку разумение Его было совершенным, о чем речь у нас впереди. Следовательно, любовь может существовать без веры и надежды.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11, 6), и это, пожалуй, в первую очередь относится к любви, согласно сказанному [в Писании]: «Любящих меня я люблю» (Прит. 8, 17). Да и надежда, как было показано выше (62, 4), приводит нас к любви. Следовательно, любовь не может существовать без веры и надежды.

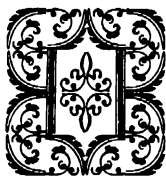
Отвечаю: любовь к горнему означает не только любовь к Богу, но также и своего рода дружескую с Ним приязнь, которая, помимо любви, подразумевает некоторое взаимное обращение любви вместе о взаимным общением, о чем читаем в восьмой [книге] «Этики». А то, что это принадлежит любви, со всей очевидностью следует из сказанного [в Писании]: «Пребывающий в любви, пребывает в Боге, и Бог — в нем» (1 Ин. 4, 16); и еще: «Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его» (1 Кор. 1, 9). Затем, это дружеская приязнь человека с Богом, которая состоит в некотором близком общении с Ним, имеет свое начало здесь, в этой жизни, посредством благодати, и достигает своего совершенства в жизни будущей посредством славы, а к той и другой мы прилепляемся верой и надеждой. Поэтому как дружба между людьми была бы невозможной, если бы они не верили или не отчаивались в возможности взаимной приязни и дружеского общения, точно так же и дружеская приязнь с Богом,

каковой и является любовь к горнему, невозможна без веры, а именно веры в эту приязнь и общение с Богом, и надежды на достижение взаимности в этой приязни. Следовательно, любовь не может существовать без веры и надежды.

Ответ на возражение 1. Любовь к горнему — это не вообще любовь к Богу, а та любовь к Богу, которой любят Его как объект блаженства, к каковому объекту нас определяют вера и надежда.

Ответ на возражение 2. Любовь является корнем веры и надежды постольку, поскольку она придает им совершенство добродетели. Но сами по себе вера и надежда, как уже было сказано (62, 4), предшествуют любви, и потому без них любовь существовать не может.

Ответ на возражение 3. У Христа не было веры и надежды постольку, поскольку та и другая предполагают некоторую лишенность. Но вместо веры Он обладал абсолютным видением, а вместо надежды — абсолютным разумением, и потому Он обладал и совершенной любовью.



О РАВЕНСТВЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Далее нам предстоит рассмотреть равенство добродетелей, под которым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) может ли одна добродетель быть большей или меньшей по сравнению с другой; 2) равны ли друг другу все существующие в одном субъекте добродетели; 3) о нравственной добродетели по сравнению с умственной добродетелью; 4) о нравственных добродетелях по сравнению друг с другом; 5) об умственных добродетелях по сравнению друг с другом; 6) о теологических добродетелях по сравнению друг с другом.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ ОДНА ДОБРОДЕТЕЛЬ БЫТЬ БОЛЬШЕЙ ИЛИ МЕНЬШЕЙ ПО СРАВНЕНИЮ С ДРУГОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одна из добродетелей не может быть больше или меньше другой. Ведь сказано же [в Писании], что стороны города Иерусалима равны (Откр. 21, 16), а глосса говорит, что под сторонами обозначены добродетели. Следовательно, все добродетели равны, и потому ни одна из добродетелей не может быть больше другой.

Возражение 2. Далее, вещь, которая по своей природе является максимумом, не может быть больше или меньше. Но добродетели по природе максимальны, поскольку, как говорит Философ, добродетель — это «предел способности»¹, а Августин [со своей стороны] замечает, что «добродетели — это слишком великие блага, чтобы кто-либо мог использовать их ради злой цели»². Следовательно, похоже на то, что ни одна из добродетелей не может быть больше или меньше другой.

Возражение 3. Далее, количество следствия вытекает из способности действующего. Но совершенные, т. е. всеянные добродетели исходят от Бога, сила Которого постоянна и бесконечна. Следовательно, похоже на то, что ни одна из добродетелей не может быть больше другой.

Этому противоречит следующее: там, где возможно возрастание и превышение, возможно и неравенство. Но добродетели допускают возрастание и превышение, в связи с чем читаем: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царствие Небесное» (Мф. 5, 20); и еще: «В обилии правды — великая сила» (Прит. 15, 5). Следовательно, похоже на то, что одна добродетель может быть больше или меньше другой.

Отвечаю: когда спрашивают, может ли одна добродетель быть больше другой, этот вопрос может быть понят в двух смыслах. Во-первых, как заданный о добродетелях различного вида. В таком случае очевидно, что одна добродетель может быть больше другой, поскольку причина всегда превосходит следствие, а из всех следствий наиболее превосходными являются те, которые ближе других к причине. Но из уже сказанного (18, 5; 61, 2) ясно, что причиной и корнем человеческих благ является разум. Следовательно, рассудительность, которая совершенствует разум, превосходит по степени благодати нравственные добродетели, которые совершенствуют желающую способность в той мере, в какой последняя является причастной разуму. И среди них [(т.е. нравственных добродетелей)] одна может быть лучше другой настолько, насколько она более причастна разуму. Поэтому находящаяся в воле правосудность превосходнее других нравственных добродетелей, и мужество, которое находится в раздражительной части, мы поставим выше умеренности, находящейся в вожделении, которое, как сказано в седьмой [книге] «Этики», менее причастно разуму³.

Вопрос может быть понят и иначе, а именно как заданный о добродетелях одного и того же вида. В таком случае нам надлежит вспомнить то, что было сказано выше, когда речь шла об интенсивности навыков (52, 1), а именно, что о добродетели можно говорить как о большей или меньшей двойкой: во-первых, со стороны ее самой; во-вторых, со стороны причастного ей субъекта.

Если мы рассматриваем ее саму по себе, то большей или меньшей ее можно было бы назвать в зависимости от количества вещей, на которые она простирается. Но тот, кто обладает добродетелью, например умеренностью, имеет отношение ко всему, на что простирается умеренность. Однако это никак не относится к науке и искусству; так, ни один грамматик не знает всего, что относится к грамматике. И в этом смысле были правы стоики, которые, как указывает Симплиций в своих «Комментариях к "Категориям"», утверждали, что добродетель, в отличие от науки и искусства, не восприимчива к «больше» и «меньше», поскольку добродетель по своей природе является максимумом.

Если же мы рассматриваем добродетель со стороны субъекта, то она может быть большей или меньшей либо в разное время, либо в разных людях. В самом деле, кто-то может быть лучше другого расположен к тому, чтобы достигнуть определенной правым разумом середины добродетели, и так случается благодаря либо лучшему обучению, либо лучшему естественному расположению, либо более пронизательному суждению разума, либо же большему дару благодати, которая дается, как сказано [в Писании], «по мере дара Христова» (Еф. 4, 7). И в этом случае стоики допускали ошибку, поскольку утверждали, что добродетельным можно полагать только того, кто является в максимальной степени расположенным к добродетели. В самом деле, природа добродетели такова, что определенная правым разумом середина не достигается человеком как некая установленная точка, как полагали стоики, и будет вполне достаточным, как сказано во второй книге «Этики», если он [только] приближается к этой середине⁴. Кроме того, и к одной и той же установленной отметке можно приблизиться больше или меньше, быстрее или медленнее, что можно проиллюстрировать на примере нескольких стрел, выпущенных по одной мишени.

Ответ на возражение 1. Здесь речь идет о равенстве не количества, а пропорции, поскольку все добродетели возрастают в человеке пропорционально, о чем речь у нас впереди (2).

Ответ на возражение 2. Эта присущая добродетели «предельность» сама по себе может обладать признаком чего-то «более» или «менее» доброго, и так это потому, что, как было разъяснено выше, она не является установленным пределом.

Ответ на возражение 3. Бог содействует не в силу естественной необходимости, а в соответствии с порядком Своей

мудрости, в результате чего Он одаряет людей различными мерами добродетели, согласно сказанному [в Писании]: «Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова» (Еф. 4, 7).

Раздел 2

РАВНЫ ЛИ ДРУГ ДРУГУ ВСЕ СУЩЕСТВУЮЩИЕ В ОДНОМ ЧЕЛОВЕКЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетели, которые присутствуют в одном и том же человеке, разнятся по интенсивности. Так, апостол говорит: «Каждый имеет свое дарование от Бога — один так, другой иначе» (1 Кор. 7, 7). Но один дар не был бы более подходящим для человека, чем другой, если бы Бог всеял все добродетели в каждого человека одинаково. Следовательно, похоже на то, что добродетели, которые присутствуют в одном и том же человеке, разнятся.

Возражение 2. Далее, если бы в одном и том же человек все добродетели были равны по интенсивности, то из этого бы следовало, что если бы кто-либо превосходил другого с точки зрения одной добродетели, то он превосходил бы его и с точки зрения всех остальных. Но это очевидно не так, поскольку разных святых особо прославляют за разные добродетели; так, например, Авраама хвалят за веру, Моисея — за смирение, Иова — за долготерпение. Следовательно, присутствующие в одном и том же человеке добродетели не равны друг другу.

Возражение 3. Далее, чем более интенсивным является навык, тем большее он доставляет удовольствие и тем более человек готов его применить. Но опыт показывает, что от одной добродетели человек получает большее удовольствие и более готов ею пользоваться, чем другой. Следовательно, присутствующие в одном и том же человеке добродетели не равны.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «все, кто равны мужеством, равны и благоразумием, и воздержанностью», и так далее⁵. Но этого бы не было, если бы все добродетели в одном и том же человеке не были равны. Следовательно, все добродетели в одном и том же человеке равны.

Отвечаю: как было показано выше (1), сравнение добродетелей по величине может быть понято двояко. Во-первых, со стороны их видовой природы, и в этом смысле нет никаких сомнений в том, что в человеке одна добродетель может быть больше другой, например, любовь — большей, чем вера и надежда. Во-вторых, оно может быть понято как сказанное в смысле степени причастности субъектом, а именно постольку, поскольку добродетель в субъекте может возрастать или умаляться по своей интенсивности. В этом смысле все добродетели в одном человеке равны по соразмерности, т.е. постольку, поскольку их возрастание в человеке соразмерно, что подобно тому, как [например] пальцы, не будучи одинаковыми по длине, равны друг другу по соразмерности, поскольку растут они соразмерно.

Затем, природу этого равенства должно понимать точно так же, как и взаимосвязь добродетелей, поскольку равенством добродетелей является их связь со стороны величины. Но, как уже было сказано (65, 1), взаимосвязь добродетелей можно рассматривать двояко. Во-первых, согласно мнению тех, которые понимают эти [(т.е. главные)] четыре добродетели как четыре общие свойства добродетелей, каждое из которых обнаруживается вместе с другими в любой материи. В указанном смысле о добродетелях говорят, что они не могут быть равными в любой материи, если они в равной степени не обладают указанными свойствами. Августин имеет в виду этот вид равенства, когда говорит: «Если скажут, что такие-то люди равны мужеством, но один из них выделяется благоразумием, то из этого следует, что мужество другого менее благоразумно, из-за чего они не равны также и мужеством, ибо мужество первого более благоразумно. То же самое обнаруживается и в отношении других добродетелей, если бегло рассмотреть их все»⁶.

На другой вид взаимосвязи добродетелей указывается теми, которые полагают, что эти добродетели обладают своею собственной, надлежащей именно им материей (65, 1). В таком отношении взаимосвязь нравственных добродетелей зиждется на рассудительности, а что касается всеянных добродетелей — на любви, но никак не на склонности со стороны субъекта. Таким образом, природу равенства добродетелей можно также рассматривать со стороны рассудительности, а именно в отношении того, что является формальным во всех нравственных добродетелях. В самом деле, пока степень совершенства разума

человека остается одной и той же, в любой материи его добродетели среднее будет адекватно определяться в соответствии с правотой его разума.

А вот в отношении того, что является материальным в нравственных добродетелях, а именно склонности к добродетельному акту, то некто может быть более готовым к осуществлению акта одной добродетели, чем акта другой, и это зависит или от природы, или от обучения, или, опять же, от благодати Божией.

Ответ на возражение 1. Эти слова апостола могут быть поняты как сказанные о дарах благодати, которые не общи всем и не всегда равны друг другу в одном и том же субъекте. А еще можно сказать, что они относятся к степени освящения благодати, согласно которой один человек обладает всеми добродетелями в большем изобилии, чем другой, а именно либо из-за большего изобилия в нем рассудительности, либо — любви, с которой связаны все всеянные добродетели.

Ответ на возражение 2. Того или иного святого хвалят в первую очередь за какую-то одну добродетель постольку, поскольку он в большей степени готов к осуществлению акта этой добродетели, чем акта какой-либо другой.

Сказанного достаточно и для ответа на **возражение 3.**

Раздел 3

ПРАВИЛЬНО ЛИ ГОВОРИТЬ, ЧТО НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ЛУЧШЕ УМСТВЕННЫХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели лучше умственных. В самом деле, лучшим является то, что более необходимо и более продолжительно⁷. Но нравственные добродетели продолжительней, чем являющиеся умственными добродетелями науки, и, кроме того, они более необходимы для человеческой жизни. Следовательно, они более предпочтительны, нежели умственные добродетели.

Возражение 2. Далее, добродетель определяют как то, что делает лучшим ее обладателя. Но о человеке говорят как о хорошем в связи с его нравственными добродетелями (за исключением, разве что, рассудительности), а в связи с его умственными

добродетелями о нем говорят как об искусном. Следовательно, нравственная добродетель лучше, чем умственная.

Возражение 3. Далее, цель превосходнее средства. Но, как сказано в шестой [книге] «Этики», «нравственная добродетель делает правильной цель, а рассудительность делает правильными средства [для ее достижения]»⁸. Следовательно, нравственная добродетель лучше, чем связанная с нравственными вопросами рассудительность.

Этому противоречит следующее: как сказано в первой [книге] «Этики», нравственная добродетель находится в той части души, которая является разумной по причастности, тогда как умственная добродетель находится в той части, которая разумна по сущности⁹. Но разумное по сущности лучше того, что разумно по причастности. Следовательно, умственная добродетель лучше, чем нравственная.

Отвечаю: о вещи можно говорить как о большей или меньшей двояко: во-первых, просто; во-вторых, относительно. При этом ничто не препятствует тому, чтобы лучшее просто (например, знание, которое [просто] лучше богатства) было при этом не лучшим относительно (то есть, [не лучше] для того, кто в этом не нуждается). Далее, рассматривать вещь просто — значит рассматривать ее в ее видовой природе. Но, как уже было сказано (54, 2; 60, 1), добродетель получает свой вид от объекта. Следовательно, при «простом» рассмотрении более превосходной является та добродетель, которая связана с более превосходным объектом. Но очевидно, что объект разума превосходнее объекта желания, поскольку разум схватывает универсалии вещей, в то время как желание склоняет к самим вещам, чье бытие ограничено как частное. Следовательно, если мы говорим в «простом» смысле, то совершенствующие разум умственные добродетели превосходнее совершенствующих желание нравственных добродетелей.

Но если мы рассматриваем добродетель в ее отношении к акту, то в этом случае нравственная добродетель, которая совершенствует желание, функцией которого является, как уже было сказано (9, 1), подвигать другие способности [души] к их актам, превосходнее. И коль скоро добродетель совершенствует способности, то из этого следует, что сама природа добродетели

в большей мере соответствует нравственной, а не умственной добродетели, хотя умственные добродетели в прямом смысле слова и являются более превосходными навыками.

Ответ на возражение 1. Нравственные добродетели продолжительнее умственных добродетелей потому, что они реализуются в делах, относящихся [не только к жизни непосредственно их субъекта, а] к жизни сообщества. Тем не менее, очевидно, что объекты наук, будучи необходимыми и неизменными, более продолжительны, нежели объекты нравственной добродетели, каковые суть некоторые частные материи действия. А то, что нравственные добродетели более необходимы для человеческой жизни, доказывает, что они являются более превосходными не просто, а относительно. В самом деле, созерцательные умственные добродетели, будучи направлены не на средства, а непосредственно на цели, уже только поэтому являются наиболее превосходными. И так это потому, что в них самих мы обретаем своего рода зачатки того счастья, которое, как уже было сказано (3, 6), заключается в познании истины.

Ответ на возражение 2. Причина, по которой о человеке говорят как о хорошем в связи с нравственной, а не в связи с умственной добродетелью, та, что желание, как уже было сказано, подвигает другие способности к их актам. Поэтому приведенный аргумент всего лишь доказывает, что нравственная добродетель является лучшей относительно.

Ответ на возражение 3. Рассудительность определяет нравственные добродетели не только к выбору средств, но также и к выбору цели. В самом деле, целью любой нравственной добродетели, как сказано в «Этике»¹⁰, является достижение середины того, что подпадает под действие этой добродетели, каковая середина назначается правильно руководствующей рассудительностью.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ГЛАВЕНСТВУЮЩЕЙ НАД НАВРСТВЕННЫМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность не главенствует над нравственными добродетелями. В самом деле, лучше отдать кому-то свое, нежели оплатить то, что должно. Но первое принадлежит щедрости, а второе — правосудности. Следовательно, щедрость является более главной добродетелью, чем правосудность.

Возражение 2. Далее, главным качеством вещи является, по-видимому, то, в котором она наиболее совершенна. Но, как сказано [в Писании], «терпение же должно иметь совершенное действие» (Иак. 1, 4). Следовательно, похоже на то, что терпение главнее правосудности.

Возражение 3. Далее, как сказано в четвертой [книге] «Этики», «величавость — это украшение всех добродетелей»¹¹. То есть она возвеличивает [в том числе] и правосудность. Следовательно, она главнее правосудности.

Этому противоречит сказанное Философом о том, «правосудность является величайшей из добродетелей»¹².

Отвечаю: добродетель, рассматриваемая в своем виде, может быть большей или меньшей либо просто, либо относительно. Как уже было сказано (1), о добродетели говорят как о тем большей просто, чем на большее количество разумных благ она простирается. В этом смысле правосудность, будучи более других причастной разуму, является самой превосходной из всех нравственных добродетелей. Это легко увидеть, если рассмотреть ее субъект и объект: субъект — поскольку им является воля, а воля, как уже было сказано (8, 1; 26, 1), является разумным желанием; объект, или материю, — поскольку им является деятельность, посредством которой человек соотносится не только с собой, но и с другими. По этой причине «правосудность является величайшей из добродетелей». Что же касается других нравственных добродетелей, которые связаны со страстями, то чем более их материя, в которой происходит движения желания, подчинена разуму, тем более она и превосходна, поскольку в таком случае эта добродетель простирается на большее количество разумных благ. Затем, из всего, что связано с человеком, главнейшим является его жизнь, от которой зависит все остальное. Таким образом, первое место среди относящихся к страстям нравственных добродетелей по праву занимает мужество, которое подчиняет движение желания разуму в вопросах

жизни и смерти, но при этом оно зависит от правосудности. Поэтому Философ говорит, что «коль скоро добродетель есть способность оказывать благодеяния, то величайшими из добродетелей необходимо будут те, которые наиболее полезны для других. Вследствие этого наибольшим почетом пользуются люди правосудные и мужественные, потому что мужество приносит пользу людям во время войны, а правосудность — и на войне, и в мирное время»¹³. За мужеством следует благоразумие, которое подчиняет желание разуму в том, что напрямую касается жизни либо одного индивида, либо одного вида, а именно в вопросах, связанных с питанием и размножением. Таким образом, эти три добродетели вместе с рассудительностью называются главными добродетелями еще и по причине своего превосходства.

О добродетели говорят как о большей относительно постольку, поскольку она укрепляет или украшает главную добродетель, что подобно тому, как хотя сущность и превосходнее акциденции просто, тем не менее, некоторая частная акциденция может быть превосходнее этой сущности в той мере, в какой она совершенствует сущность в некотором акцидентном модусе бытия.

Ответ на возражение 1. Акт щедрости должен основываться на акте правосудности, поскольку «щедрость сказывается именно при возможности распоряжаться своим добром»¹⁴. Поэтому без правосудности, различающей «мое» и «твое», щедрость невозможна, тогда как правосудность может существовать и без щедрости. Следовательно, правосудность больше щедрости просто, поскольку она является главной и более универсальной [добродетелью], в то время как щедрость больше относительно, поскольку она украшает и дополняет правосудность.

Ответ на возражение 2. О терпении говорят, что оно «имеет совершенное действие», поскольку оно стойко [претерпевает] зло, тем самым исключая не только несправедливую месть, которую исключает и правосудность; не только ненависть, которую сдерживает и любовь; не только гнев, который умиряет и кротость; но также и чрезмерное страдание, которое является корнем всего вышеперечисленного. Поэтому оно, обращаясь к корням, является в данном случае и наиболее совершенным и превосходным. Тем не менее, оно не является совершеннейшей из добродетелей просто. В самом деле, мужество не только позволяет невозможно сносить несчастья, но еще и противо-

стоять им. Следовательно, мужественный всегда терпелив, но терпеливый — не всегда мужественен, поскольку терпение — это часть мужества.

Ответ на возражение 3. Как сказано в четвертой [книге] «Этики», величавость невозможна без других добродетелей¹⁵. Следовательно, она сопоставима с ними как их украшение и потому может быть больше их только относительно, но никак не просто.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУДРОСТЬ ВЕЛИЧАЙШЕЙ ИЗ УМСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мудрость не является величайшей из умственных добродетелей — ведь тот, кто отдает распоряжения, больше, чем тот, кто их исполняет. Но рассудительность, похоже, отдает распоряжения мудрости, поскольку, как сказано в первой [книге] «Этики», наука о государстве, которая принадлежит рассудительности, «устанавливает, какие науки нужны в государстве, а также какие науки и в каком объеме должен изучать каждый»¹⁶. И коль скоро мудрость — это одна из наук, то похоже на то, что рассудительность больше мудрости.

Возражение 2. Далее, добродетель по своей природе такова, что она располагает человека к счастью, поскольку добродетель, как сказано в седьмой [книге] «Физики», это «расположение совершенной вещи к тому, что является наилучшим»¹⁷. Но рассудительность — это правильное суждение о вещах, которые будут выполнены, что, собственно, и располагает человека к счастью, в то время как мудрость не уделяет внимания человеческим действиям, посредством которых человек достигает счастья. Следовательно, рассудительность является большей добродетелью, чем мудрость.

Возражение 3. Далее, чем совершеннее знание, тем оно, похоже, и больше. Но знанием человеческих действий, которые являются субъектом науки, мы обладаем более совершенно, нежели знанием божественных вещей, которые являются субъектом

мудрости (именно такое различие приводит нам Августин¹⁸), поскольку божественные вещи непостижимы, согласно сказанному [в Писании]: «Вот, Бог — велик, и мы не можем познать Его» (Иов. 36, 26). Следовательно, наука является большей добродетелью, чем мудрость.

Возражение 4. Кроме того, знание начал превосходнее знания умозаключений. Но мудрость, как и другие науки, выводит умозаключения из недоказуемых начал, которые являются объектом добродетели мышления. Следовательно, мышление является большей добродетелью, чем мудрость.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что из всех умственных добродетелей мудрость является «заглавной»¹⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (3), величина добродетели со стороны вида зависит от ее объекта. Но объект мудрости превосходнее объектов всех остальных умственных добродетелей, поскольку мудрость, как сказано в начале «Метафизики», исследует Первую Причину, т. е. Бога. И коль скоро по причине мы судим о следствиях и по более высокой причине — о более низких следствиях, то, таким образом, именно мудрость выносит суждение обо всех других умственных добродетелях и созидает их.

Ответ на возражение 1. Коль скоро рассудительность направлена на человеческие действия, а мудрость — на Первую Причину, то невозможно, чтобы рассудительность была большей добродетелью, чем мудрость, поскольку, как сказано в шестой [книге] «Этики», «человек не есть высшее из всего в мире»²⁰. Поэтому должно утверждать, что, как сказано в той же книге, не рассудительность распоряжается мудростью, а наоборот, поскольку «духовный судит о всем — а о нем судить никто не может» (1 Кор. 2, 15). Действительно, рассудительности нет никакого дела до высших материй, которые являются объектом мудрости, и ее распоряжения касаются вещей, которые направлены на мудрость, а именно на то, каким образом люди могут обрести мудрость. Поэтому рассудительность и политическая наука находятся в услужении у мудрости, проторя ей путь, как привратник отворяет двери царю.

Ответ на возражение 2. Рассудительность исследует средства для достижения счастья, а мудрость исследует сам объект

счастья, а именно Высшее Умопостигаемое. И так как мудрость исследует более совершенный объект, то и акт мудрости несет в себе более совершенное счастье, однако поскольку в этой жизни акт мудрости несовершенен с точки зрения своего основного объекта, а именно Бога, то из этого следует, что акт мудрости — это только начало или причастность к грядущему счастью. Но [по совокупности причин] мудрость все же более близка к счастью, нежели рассудительность.

Ответ на возражение 3. Как сказал Философ, «одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно суть знание о более возвышенном объекте»²¹. Следовательно, если объекты являются в равной степени благими и возвышенными, то большей будет та добродетель, которая обладает более конкретным знанием. Но добродетель, которая обладает менее точным знанием относительно более возвышенного и благого объекта, предпочтительнее той, которая обладает более конкретным знанием относительно менее возвышенного объекта. Поэтому Философ говорит, что «познание чего-либо из того, что связано с небесными сущностями, вызывает величайшие затруднения, хотя бы речь шла лишь о вероятностном и частичном решении этих вопросов»²². И еще, что «лучше знать немного о возвышенном, чем многое о посредственном»²³. Таким образом, та мудрость, которой принадлежит [полное] знание о Боге, недостижима для человека, особенно в этой жизни, поскольку «Бог один имеет этот дар»²⁴. Тем не менее, даже небольшое знание о Боге, которым мы можем обладать благодаря мудрости, предпочтительнее всякого другого знания.

Ответ на возражение 4. Истина и познание недоказуемых начал основывается на осмыслении условий, ибо как только мы познаем, что есть целое и что есть часть, мы сразу же познаем и то, что всякое целое больше [своей] части. Затем, осмысление бытия и не-бытия, целого и части и других последующих бытию вещей, которые являются условиями, на которых основываются недоказуемые начала, является функцией мудрости, поскольку универсальное бытие является непосредственным следствием Первой Причины, каковая суть Бог. И потому мудрость использует являющиеся объектом мышления недоказуемые начала не только для того, чтобы, подобно другим наукам, выводить из них умозаключения, но также и для того, чтобы выносить о них свои суждения и приводить доказательства против мнения тех, кто их

отрицает. Следовательно, мудрость является большей добродетелью, чем мышление.

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ВЕЛИЧАЙШЕЙ ИЗ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является величайшей из теологических добродетелей. В самом деле, коль скоро вера находится в уме, в то время как надежда и любовь — в желающей способности, то похоже на то, что вера сопоставима с надеждой и любовью как умственная добродетель — с нравственной. Но умственная добродетель, как явствует из вышесказанного (62, 3), больше нравственной. Следовательно, вера больше, чем надежда и любовь.

Возражение 2. Далее, две вещи вместе больше, чем любая из них по отдельности. Но надежда следует из любви с добавлением к ней чего-то еще, поскольку она, по словам Августина, предполагает любовь²⁵, к которой добавляется некоторое движение к любимому. Следовательно, надежда больше, чем любовь.

Возражение 3. Далее, причина возвышеннее следствия. Но вера и надежда являются причинами любви. Так, в глоссе на стих [из Евангелия от] Матфея говорится, что «вера порождает надежду, а надежда — любовь». Следовательно, вера и надежда больше, чем любовь.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Теперь пребывают сии три — вера, надежда, любовь (но любовь из них — больше)» (1 Кор. 13, 13).

Отвечаю: как уже было сказано (3), величина добродетели со стороны вида зависит от ее объекта. Однако коль скоро присущим всем трем теологическим добродетелям объектом является Бог, то ни одна из них не может быть больше другой на основании того, что она направлена на больший объект, но — только на основании того, что она более близка к этому объекту, из чего следует, что любовь больше других. Так это потому, что другие [теологические добродетели] по самой своей природе

предполагают некоторую удаленность от объекта, поскольку вера направлена на невидимое, а надежда — на то, чем не обладают. Но любовь к горнему направлена на то, чем уже обладают, причем и в том смысле, в каком любимый присутствует в любящем, и в том, в каком любящий вовлечен желанием в единение с любимым, в связи с чем [в Писании] сказано: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог — в нем» (1 Ин. 4, 16).

Ответ на возражение 1. Вера и надежда не связаны с любовью таким же образом, как рассудительность с нравственной добродетелью, и причины на то две. Во-первых, та, что теологические добродетели направлены на превосходящий человеческую душу объект, в то время как рассудительность и нравственные добродетели направлены на то, что ниже человека. Но любовь к высшему превосходит его познание, поскольку познание совершенствуется знанием, находящимся в том, кто познает, в то время как любовь совершенствуется стремлением любящего к любимому. В самом деле, то, что возвышеннее человека, более превосходно само по себе, нежели как находящееся в человеке, поскольку то, что находится в чем-то [другом], находится в нем согласно его модусу. Что же касается тех вещей, которые ниже человека, то с ними дело обстоит совершенно иначе. Во-вторых, та, что рассудительность умеряет относящиеся к нравственным добродетелям движения желания, в то время как вера не умеряет относящееся к теологическим добродетелям движение стремящегося к Богу желания, но только выявляет объект. И это движение желания к объекту превосходит человеческое познание, в связи с чем [в Писании] и говорится про «превосходящую разумение любовь Христову» (Еф. 3, 19).

Ответ на возражение 2. Надежда предполагает любовь к тому, что человек чает обрести, и эта любовь суть любовь вожделеющая, посредством которой желающий блага в первую очередь любит самого себя. С другой стороны, любовь к горнему подразумевает любовь дружескую, к которой мы подвигаемся надеждой, о чем уже было говорено выше (62, 4).

Ответ на возражение 3. Производящая причина возвышеннее следствия, а располагающая причина — нет. В противном случае теплота была бы возвышеннее души, к которой теплота располагает материю. Но именно таким вот образом вера и порождает надежду, а надежда — любовь, то есть так, что одна располагает другую.



О ТОМ, ПРОДОЛЖАЮТ ЛИ [СУЩЕСТВОВАТЬ] ДОБРОДЕТЕЛИ ПО ОКОНЧАНИИ ЭТОЙ ЖИЗНИ

Теперь нам предстоит рассмотреть [вопрос о том], продолжают ли [существовать] добродетели по окончании этой жизни, под каковым заглавием будет исследовано шесть пунктов: 1) сохраняются ли нравственные добродетели после этой жизни; 2) сохраняются ли умственные добродетели; 3) сохраняется ли вера; 4) сохраняется ли надежда; 5) остается ли что-нибудь от веры или надежды; 6) сохраняется ли любовь.

Раздел 1

СОХРАНЯЮТСЯ ЛИ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ПОСЛЕ ЭТОЙ ЖИЗНИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нравственные добродетели не сохраняются после этой жизни. В самом деле, согласно сказанному [в Писании], в грядущем состоянии славы люди будут подобны ангелам (Мф. 22, 30). Но, как читаем в десятой [книге] «Этики», нелепо приписывать ангелам нравственные добродетели¹. Следовательно, и в человеке по окончании этой жизни нравственные добродетели не сохраняются.

Возражение 2. Далее, нравственные добродетели совершенствуют человека в деятельной жизни. Но по окончании этой жизни деятельной жизни не будет. Так, Григорий говорит, что «дела жизни деятельной исходят от телесного»². Следовательно, по окончании этой жизни нравственные добродетели не сохраняются.

Возражение 3. Далее, как говорит Философ, мужество и благоразумие — это добродетели не обладающих суждением частей души³. Но не обладающие суждением части души, будучи актами телесных органов, разрушаются вместе с телом. Следова-

вательно, похоже на то, что по окончании этой жизни нравственные добродетели не сохраняются.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «праведность — бессмертна» (Прем. 1, 15).

Отвечаю: как свидетельствует Августин⁴, Цицерон был убежден в том, что главные добродетели не сохраняются по окончании этой жизни, и так это потому, что «в другой жизни люди будут блаженны одним познанием и знанием природы», «лучше и любимей которой», прибавляет Августин, «нет ничего, ибо это та природа, что сотворила и установила все остальные»⁵. Ниже он приходит к выводу, что эти четыре добродетели сохраняются и в будущей жизни, но при этом претерпят некоторые изменения.

Чтобы это стало понятным, надлежит обратить внимание на то, что в этих добродетелях наличествует как формальный, так и подобный материальному элемент. Материальным элементом в этих добродетелях является некоторая склонность желаемой части к претерпеваниям и деятельности в соответствии с определенным модусом, и так как такой модус устанавливается разумом, то формальным элементом как раз и является этот порядок разума.

Итак, нам следует утверждать, что эти нравственные добродетели не сохраняются в будущей жизни в том, что касается их материального элемента. В самом деле, в будущей жизни не будет ни желаний и удовольствий, связанных с питанием и размножением, ни страха и бесстрашия перед лицом смертельных опасностей, ни распределения и перераспределения вещей, используемых в нашей нынешней жизни. А вот со стороны формального элемента они пребудут и после этой жизни, но уже в более совершенном состоянии блаженства, притом совершенном настолько, насколько каждый разум будет обладать совершенной правотой в отношении вещей, связанных с этим [новым] состоянием жизни. Сама же желательная способность при этом будет полностью подчинена порядку разума в отношении всего, что касается указанного состояния. Поэтому Августин говорит, что «рассудительность будет там без какой-либо опасности ошибки, мужество — без страдания от переносимых бед, умеренность — без противодействия со стороны страстей. Так

что рассудительность никогда не предпочтет или не посчитает равным какое-либо благо Богу, делом мужества будет прилепиться к Нему крепчайшим образом, делом умеренности — наслаждаться Им без изнеможения»⁶. Что же касается правосудности, то тем более очевидно, что она сохранит свое действие, а именно «подчиненность Богу» и в будущей жизни, поскольку и в этой жизни подчинение высшему является частью правосудности.

Ответ на возражение 1. Философ, говоря в этом месте о нравственных добродетелях, имеет в виду их материальный элемент — ведь у него идет речь о правосудности как об имеющей дело с «заключением сделок и возвращением вкладов», о мужестве как о «стойкости в опасностях и готовности к риску», об умеренности как об удерживающей от «дурных влечений».

Сказанное относится и к **возражению 2**. Ведь то, что связано с деятельной жизнью, принадлежит материальному элементу добродетелей.

Ответ на возражение 3. По окончании этой жизни будет наличествовать два состояния: одно — до восстановления, когда душа будет отделена от тела; другое — после восстановления, когда души будут воссоединены со своими телами. В этом состоянии восстановленности не обладающие суждением способности будут находиться в телесных органах точно так же, как они находятся и сейчас. Следовательно, мужество вполне сможет находиться в раздражительной, а благоразумие, или умеренность, в воделеющей части настолько, насколько совершенно каждая из способностей будет расположена к тому, чтобы повиноваться разуму. А вот в предшествующем восстановлению состоянии лишённые суждения части будут присутствовать в душе не актуально, но, как уже было показано нами в первой части (77, 8), только виртуально в ее сущности. То есть ни одна из этих добродетелей не будет существовать актуально, а будет пребывать в своем корне, а именно в разуме и воле, которые, как уже было сказано (63, 1), являются своего рода питомниками этих добродетелей. Правосудность же, или праведность, пребывая в воле, сохранится. А бесконечной и бессмертной ее называют как потому, что воля неразрушима, так и потому, что ее акт не претерпит изменений.

Раздел 2

СОХРАНЯЮТСЯ ЛИ УМСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ПОСЛЕ ЭТОЙ ЖИЗНИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственные добродетели не сохраняются по окончании этой жизни. Так, апостол говорит, что «знание упразднится», и при этом указывает на причину: «Ибо мы отчасти знаем» (1 Кор. 13, 8, 9). Но в нынешней жизни частично, то есть несовершенно, не только научное знание, но также и знание других умственных добродетелей. Следовательно, по окончании этой жизни умственные добродетели упразднятся.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что коль скоро наука является навыком, то она суть качество, которое трудно устранить, и утратить его можно только либо вследствие некоторого большого изменения, либо болезни⁷. Но нет телесного изменения большего, чем смерть. Следовательно, наука и другие умственные добродетели после смерти не сохраняются.

Возражение 3. Далее, умственные добродетели совершенствуют ум таким образом, чтобы он мог правильно выполнять присущий ему акт. Но похоже на то, что по окончании этой жизни никакого акта ума не сохранится; в самом деле, «душа не может мыслить без образов»⁸, а по окончании этой жизни образы не сохраняются, поскольку их единственным субъектом является телесный орган. Следовательно, по окончании этой жизни умственные добродетели упразднятся.

Этому противоречит следующее: знание всеобщего и необходимого является более устойчивым, нежели знание частного и случайного. Но по окончании этой жизни в человеке сохраняется даже знание [кое-чего] случайного, например, знание о том, что сделал [тот или иной человек] или [как он] страдал, согласно сказанному [в Писании]: «Чадó! Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое» (Лк. 16, 25). Поэтому тем более сохранится относящееся к науке и другим умственным добродетелям знание всеобщего и необходимого.

Отвечаю: некоторые, как уже было показано в первой части (79, 6), утверждали, что интеллигибельные виды сохраняются

в пассивном уме только тогда, когда они являются актуально мыслимыми, а когда актуальное мышление прекращается, вид исчезает [из нашего ума] и сохраняется только в тех чувственных способностях, которые являются актами телесных органов, а именно в способностях воображения и памяти. И поскольку эти способности после уничтожения тела не сохраняются, то, согласно такой точке зрения, ни наука, ни какая-либо иная умственная добродетель по окончании этой жизни и разрушении тела не сохранится.

Но это мнение противоречит учению Аристотеля, который говорит, что «ум в возможности становится актуальным тогда, когда он становится каждой мыслимой вещью в смысле знающего, но и тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, хотя его и называют находящимся в акте»⁹. Это также противоречит разуму, поскольку интеллигибельный вид содержится умом в возможности согласно модусу воспринимающего, то есть неподвижно. По этой причине ум в возможности как сохраняющий интеллигибельный вид и называется «местонахождением видов»¹⁰.

А вот представления, обращаясь к которым человек мыслит в нынешней жизни путем абстрагирования из них интеллигибельных видов, о чем также было сказано в первой части (84, 7; 85, 1), прекращают свое существование вместе с разрушением тела. Следовательно, со стороны представлений, которые являются своего рода материальным элементом умственных добродетелей, последние прекращаются вместе с разрушением тела, а со стороны находящихся в уме в возможности интеллигибельных видов умственные добродетели остаются. В самом деле, вид — это своего рода формальный элемент умственных добродетелей. Поэтому со стороны своего формального элемента по окончании этой жизни они сохраняются подобно тому, как сохраняются и нравственные добродетели, о которых шла речь выше (1).

Ответ на возражение 1. Эти слова апостола должно понимать как сказанные о материальном элементе науки и связанном с ним модусе мышления, поскольку после разрушения тела не останется ни представлений, ни обращений к этим представлениям науки.

Ответ на возражение 2. Болезнь уничтожает навык к науке в смысле ее материального элемента, то есть представления,

но не в смысле интеллигибельного вида, который находится в уме в возможности.

Ответ на возражение 3. Как было показано в первой части (89, 1), модус мышления отделенной души не связан с обращением к представлениям. Следовательно, наука остается, хотя прежний модус ее деятельности и не сохраняется, как это, согласно уже сказанному (1), имеет место и в случае с нравственными добродетелями.

Раздел 3

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ ВЕРА ПО ОКОНЧАНИИ ЭТОЙ ЖИЗНИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера по окончании этой жизни сохраняется. В самом деле, вера возвышеннее науки. Но, как уже было сказано (2), по окончании этой жизни наука сохраняется. Следовательно, сохраняется и вера.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11), то есть веры в Иисуса Христа. Но если удаляется основание, то построенное на нем разрушается. Следовательно, если бы вера по окончании этой жизни не сохранялась, то не сохранялось бы и никакой иной добродетели.

Возражение 3. Далее, знание веры и знание славы отличаются друг от друга как несовершенное от совершенного. Но несовершенное знание совместимо с совершенным знанием; так, в ангеле могут сосуществовать «вечернее» и «утреннее» познание (58, 6), и человек в отношении одного и того же умозаключения может обладать научным знанием благодаря доказательному силлогизму и вместе с ним мнением благодаря вероятностному силлогизму. Следовательно, по окончании этой жизни вера вполне совместима со знанием славы.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Водворяясь в теле, мы устранимы от Господа (ибо мы ходим верою, а не видением)» (2 Кор. 5, 6, 7). Но пребывающие в славе не

устранены от Господа, а пребывают с Ним. Следовательно, после этой жизни и при жизни в славе вера не сохраняется.

Отвечаю: противоположность как таковая является достаточной причиной для того, чтобы одна вещь исключала другую. В самом деле, там, где одна вещь противоположна другой, всегда обнаруживается противоположность утверждения и отрицания. Так, в одних вещах мы находим противоположность в отношении противоположных форм, например, если говорить о цвете, то [противоположность] белого и черного. В других обнаруживается противоположность в отношении совершенного и несовершенного, по каковой причине в случае изменений «больше» и «меньше» рассматриваются как противоположности, как когда вещь от менее теплой становится более теплой. И коль скоро совершенство и несовершенство противоположны друг другу, то невозможно, чтобы в одной и той же вещи присутствовало [нечто] одновременно совершенное и несовершенное.

Однако тут надлежит учитывать то обстоятельство, что в одних случаях несовершенство принадлежит непосредственно природе вещи и виду, как, например, неразумность принадлежит видовой природе лошади и вола. И так как вещь, пока она остается той же самой, не может переходить из одного вида в другой, то из этого следует, что устранение такого несовершенства привело бы к изменению вида; так, при устранении неразумности не стало бы лошади и вола. В других же случаях несовершенство не принадлежит видовой природе, но — индивиду, причем акцидентно и в силу чего-то еще, как, например, иногда и человеку случается быть неразумным — то ли потому, что он спит, то ли потому, что пьян, и тому подобное; понятно, что при устранении такого несовершенства вещь субстанциально сохраняется.

Далее, нетрудно убедиться, что несовершенное знание принадлежит непосредственно самой природе веры, по каковой причине оно даже включено в определение, поскольку вера определяется как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). И Августин говорит, что вера заключается «в доверии к невидимому»¹¹. Но знание того, что неявно или невидимо, несовершенно. Следовательно, несовершенное знание принадлежит непосредственно самой природе веры, из чего становится очевидным, что знание веры не может стать совершенным и при этом остаться тем же знанием.

Также надлежит рассмотреть вопрос, совместима ли она [в принципе] с совершенным знанием (ведь ничто не препятствует тому, чтобы некоторое несовершенное знание иногда сосуществовало с совершенным знанием). Тут нам следует иметь в виду, что знание бывает несовершенным трояко: во-первых, со стороны познаваемого объекта; во-вторых, со стороны того, что посредствует [познанию]; в-третьих, со стороны субъекта. Различие совершенного и несовершенного знания со стороны познаваемого объекта хорошо видно на примере «утреннего» и «вечернего» знания ангелов. В самом деле, «утреннее» знание есть познание того бытия вещей, какое они имеют в Слове, в то время как «вечернее» знание — познание того бытия, какое они имеют в своей собственной природе (ведь последнее бытие по сравнению с Первым Бытием является несовершенным). Со стороны того, что посредствует, совершенное и несовершенное знание можно проиллюстрировать на примере познания умозаключения через посредство доказательства и через посредство предположения. Со стороны субъекта различие совершенного и несовершенного знания связано с мнением, верой и наукой. В самом деле, мнению присущ выбор одного из двух противоположных утверждений с опасением того, что справедливо другое, и потому такой выбор не тверд; науке [со своей стороны] присущ твердый выбор, сопровождаемый умственным видением, поскольку наука обладает уверенностью, которая следует из мышления начал; вера же занимает среднее место, поскольку превосходит мнение в твердости выбора, но уступает науке в смысле недостаточности видения.

Далее, очевидно, что вещь не может быть в одном и том же отношении и совершенной, и несовершенной, но при этом вещи, которые отличаются друг от друга как совершенная и несовершенная, могут быть совместимы в одном и том же отношении в другой вещи. Поэтому знание, которое является совершенным со стороны объекта, несовместимо с несовершенным знанием в отношении этого же объекта, но они совместимы друг с другом в отношении того, что посредствует, или же в отношении одного и того же субъекта — ведь ничто не препятствует тому, чтобы в человеке одновременно и через посредство одного и того же наличествовало бы совершенное и несовершенное знание о двух различных вещах, одной совершенной и другой несовершенной, например, о здоровье и болезни, благе и зле. Подобным же

образом знание, которое является совершенным со стороны посредствующего, несовместимо с несовершенным знанием со стороны того же посредствующего, но ничто не препятствует им [одновременно] быть в отношении одного и того же объекта или [же находиться] в одном и том же субъекте. В самом деле, один и тот же человек может знать одно и то же умозаключение как через посредство допущения, так и через посредство доказательства. Опять же, знание, которое является совершенным со стороны субъекта, несовместимо с несовершенным знанием в том же самом субъекте. Но вера по природе присуща несовершенству со стороны субъекта, поскольку верящий не видит то, во что верит, тогда как блаженству по природе присуще совершенство со стороны субъекта, поскольку блаженные, как уже было сказано (3, 8), созерцают то, что делает их блаженными. Следовательно, очевидно, что в одном и том же субъекте вера и блаженство несовместимы.

Ответ на возражение 1. Вера возвышеннее науки со стороны объекта, поскольку объектом веры является Первая Истина. Наука же, со своей стороны, обладает более совершенным модусом познания объекта, который совместим с видением, являющимся совершенством счастья, с каковым модусом несовместима вера.

Ответ на возражение 2. Вера является основанием постольку, поскольку она является знанием. Следовательно, когда это знание станет совершенным, совершенным станет и основание.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.

Раздел 4

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ НАДЕЖДА В ПОСМЕРТНОМ СОСТОЯНИИ СЛАВЫ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в посмертном состоянии славы надежда сохраняется. В самом деле, надежда совершенствует человеческое желание более превосходным образом, нежели нравственные добродетели. Но, как говорит Августин, нравственные добродетели по окончании этой жизни сохраняются¹². Тем более сохраняется и надежда.

Возражение 2. Далее, страх противоположен надежде. Но страх остается и после этой жизни, а именно навсегда сохраняющийся сыновний страх перед наказанием. Следовательно, подобным же образом может сохраниться и надежда.

Возражение 3. Далее, надежда, как и желание, относится к будущему благу. Но у блаженных существует желание будущего блага, а именно желание славы тела, которое, как говорит Августин, желают души блаженных¹³, и желание славы души, согласно сказанному [в Писании]: «Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать» (Сир. 24, 23); и еще: «Во что желают проникнуть и ангелы» (1 Петр. 1, 12). Следовательно, похоже на то, что блаженные могут надеяться и по окончании этой жизни.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Если кто видит, то чего ему и надеяться» (Рим. 8, 24). Но блаженные видят объект надежды, а именно Бога. Следовательно, они не надеются.

Отвечаю: как уже было сказано (3), то, что по природе предполагает несовершенство своего субъекта, несовместимо с противоположным ему совершенством в этом субъекте. Но очевидно, что движение по своей природе предполагает несовершенство субъекта, поскольку оно есть «действительность существующего в возможности»¹⁴, и как только эта возможность переходит в действительность, движение прекращается; так, став белой, вещь прекращает белеть. Но надежда — это движение к еще не обретенному [благу], что со всей очевидностью явствует из уже сказанного о страсти надежды (40, 1, 2). Поэтому когда мы достигнем обладания тем, на что надеемся, а именно наслаждения Богом, надежда прекратится.

Ответ на возражение 1. Надежда превосходит нравственные добродетели со стороны своего объекта, каковым является Бог. Но действия нравственных добродетелей, в отличие от действия надежды, вполне совместимы с совершенным счастьем, кроме, возможно, тех случаев, когда речь идет об их материи, в отношении которой они не сохраняются. В самом деле, нравственная добродетель совершенствует желание не только в отношении того, чем мы еще не обладаем, но также и в отношении кое-чего из того, чем мы уже актуально обладаем.

Ответ на возражение 2. Страх бывает двояким, рабским и сыновним, о чем речь у нас впереди (II-II, 19, 2). Рабский страх связан с наказанием и невозможен в жизни в состоянии славы, поскольку там более не останется возможности для совершения наказуемого. Сыновний же страх имеет двоякое действие: первое — это действие почитания Бога, и в отношении этого действия страх сохраняется; второе — это действие страха отпадения от Бога, и в отношении этого действия страх не сохраняется. И так это потому, что отпадение от Бога связано со злом, а там не будет страха ни перед каким злом, согласно сказанному [в Писании]: «Тот... будет жить безопасно и спокойно, не страшась зла» (Прит. 1, 33).

Далее, как уже было сказано (23, 2; 40, 1), страх противоположен надежде в силу противопоставления блага и зла, и потому страх, который сохранится в состоянии славы, не противоположен надежде. Вообще, скорее погибшие будут страшиться наказаний, нежели блаженные чаять обрести славу. В самом деле, погибшим предстоит перенести некоторую последовательность наказаний, и потому они сохраняют представление о чем-то в будущем, что и является объектом страха. А вот слава святых лишена какой-либо последовательности, поскольку она причастна вечности, в которой нет ни прошлого, ни будущего, но — только одно настоящее. Впрочем, в прямом смысле слова страха не останется и у погибших, поскольку, как уже было сказано (42, 2), страх невозможен без хоть какой-нибудь надежды на спасение, а у погибших нет никакой надежды. Следовательно, и у них не останется никакого страха, если только, как это иногда бывает принято в разговоре, не называть страхом любое ожидание грядущего зла.

Ответ на возражение 3. Что касается славы души, то у блаженных не может быть относительно нее никакого желания, поскольку, как уже было сказано, желание относится к чему-либо в будущем. Говорят же о них как об алчущих и жаждущих потому, что они никогда не устают, и по той же причине как о желающих говорят и об ангелах. Что же касается славы тела, то относительно нее в душах святых может иметься желание, но никак не надежда, по крайней мере, в собственном смысле слова, и никак не теологическая добродетель, поскольку ее объектом является Бог, а не сотворенное благо. В самом деле, объектом надежды, как было показано выше (40, 1), является нечто труднодоступное, в то время как благо, причиной которого

мы уже несомненно обладаем, не может восприниматься нами как нечто труднодоступное. Так, тот, у которого есть деньги, не может в прямом смысле слова надеяться на приобретение того, что он сразу же может купить. И точно так же обретшие славу души не могут в прямом смысле слова надеяться на славу тела, но — только желать ее.

Раздел 5

ОСТАЕТСЯ ЛИ ЧТО-НИБУДЬ ОТ ВЕРЫ ИЛИ НАДЕЖДЫ В СОСТОЯНИИ СЛАВЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии славы кое-что от веры и надежды остается. В самом деле, при устранении собственного остается общее; так, как сказано в книге «О причинах», «когда устраняешь [от «человека»] «разумность», то остается «живое», а когда устраняешь «живое», то остается «бытие»¹⁵. Но в вере есть нечто общее с блаженством, а именно знание, и есть нечто собственное, а именно смутность, поскольку вера есть смутное знание. Следовательно, хотя смутность веры устраняется, знание веры остается.

Возражение 2. Далее, вера — это духовный свет души, согласно сказанному [в Писании]: «Просветил очи сердца вашего... к познанию Его» (Еф. 1, 17, 18). Однако этот свет несовершенен по сравнению со светом славы, о котором сказано: «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 35, 10). Но и при появлении совершенного света несовершенный свет сохраняется; так, солнечные лучи не гасят свеч. Следовательно, похоже на то, что и при свете славы свет веры сохраняется.

Возражение 3. Далее, субстанция навыка не исчезает вместе с исчезновением его материи. В самом деле, человек может сохранить навык к щедрости и после утраты своих денег, хотя и не может более осуществлять [соответствующий] акт. Но объектом веры является Первая Истина как нечто невидимое. Следовательно, когда он исчезнет в том смысле, что станет видимым, навык к вере может сохраниться.

Этому противоречит следующее: вера — это простой навык. Но то, что просто, или полностью устраняется, или полно-

стью остается. И коль скоро вера полностью не остается, но, как было показано выше (3), устраняется, то похоже на то, что она устраняется полностью.

Отвечаю: иные полагали, что если надежда устраняется полностью, то вера устраняется частично, а именно со стороны смутности, и остается частично, а именно со стороны субстанции ее знания. Если понимать это как сказанное об остающемся не в смысле тождественности, а со стороны родового признака, то это справедливо, поскольку вера в смысле знания относится к тому же роду, что и знание блаженного созерцания. С другой стороны, надежда не относится к тому же роду, что и небесное блаженство, поскольку она соотносится с наслаждением блаженства как движение с покоем по окончании движения.

Но если понимать сказанное в том смысле, что на небесах знание веры остается тем же самым, то это представляется невозможным. В самом деле, при устранении видового отличия субстанция рода не остается той же самой; так, если устранить отличие, составляющее белизну, то субстанция цвета не останется той же самой, как если бы один и тот же цвет был одновременно белым и другим, [например] черным. Тут дело в том, что род не соотносится с отличием как материя с формой. Поэтому в то время как в случае устранения формы субстанция материи сохраняет тождественность самой себе, субстанция рода при устранении отличия не сохраняет тождественности самой себе. В самом деле, род и отличие не являются частями вида, в противном случае они бы не входили в определение вида. Но как вид обозначает целое, то есть составленность материи и формы в материальных вещах, точно то же делают отличие и род. Род обозначает целое путем указания на материальное, отличие — на формальное, вид — на то и другое. Так, в человеке чувственная природа является своего рода материей умственной природы, и «живое» предикцируется тому, что обладает чувственной природой, «разумное» — тому, что обладает умственной природой, «человек» — тому, что обладает вместе той и другой. Таким образом, все эти три указывают на одно и то же целое, но под разными аспектами.

Поэтому очевидно, что коль скоро указание отличия ограничивается родом, то при удалении отличия субстанция рода не может оставаться той же самой; так, природа животного не останется той же самой при изменении вида устанавливающей

это животное души. Таким образом, невозможно, чтобы одно и то же знание, бывшее дотоле смутным, стало несомненным видением. Отсюда понятно, что на небесах вера не сохранится точно такой же ни в целом, ни со стороны вида, но — только со стороны рода.

Ответ на возражение 1. При устранении «разумности» и сохранении «живого» вещь не остается тождественной самой себе, но, как уже было сказано, [остается] той же со стороны рода.

Ответ на возражение 2. Несовершенство света от свечи не противоположно совершенству солнечного света, поскольку они не принадлежат одному и тому же субъекту, тогда как несовершенство веры и совершенство славы противоположны друг другу и принадлежат одному и тому же субъекту. Следовательно, они несовместимы подобно тому, как несовместимы освещенность и темнота в воздухе.

Ответ на возражение 3. Тот, кто потерял деньги, не теряет при этом возможности их в дальнейшем иметь, и потому нет ничего несообразного в том, что навык к щедрости сохраняется. Но в состоянии славы актуально устраняется не только объект веры как нечто невидимое, но и сама возможность [его возвращения] в силу неизменности небесного блаженства, и потому нет никакого смысла в сохранении такого навыка [к вере].

Раздел 6

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ПО ОКОНЧАНИИ ЭТОЙ ЖИЗНИ В СОСТОЯНИИ СЛАВЫ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь по окончании этой жизни в состоянии славы не сохраняется. В самом деле, согласно сказанному [в Писании], «когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти», то есть несовершенное, «прекратится» (1 Кор. 13, 10). Но любовь того, кто [еще] находится в пути, несовершенна. Следовательно, по достижении совершенства славы любовь прекратится.

Возражение 2. Далее, навыки и акты различаются со стороны своих объектов. Но объектом любви является схваченное

благо. И коль скоро схватывание нынешней жизни отличается от схватывания жизни грядущей, то похоже на то, что любовь в обоих случаях различна.

Возражение 3. Далее, вещи одного и того же вида могут подвигаться от несовершенства к совершенству путем непрерывного возрастания. Но любовь того, кто [еще] находится в пути, сколь бы сильно она ни возрастала, никогда не сможет сравниться с небесной любовью. Следовательно, похоже на то, что любовь находящегося в пути не сохраняется на небесах.

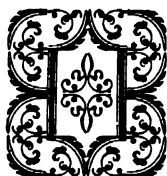
Этому противоречат следующие слова апостола: «Любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13, 8).

Отвечаю: как уже было сказано (3), когда несовершенство вещи не является частью ее природы, ничто не препятствует тому, чтобы эта самая вещь перешла из несовершенного состояния в совершенное, что подобно тому, как человек становится совершенным со стороны роста и белизна — со стороны своей интенсивности. Но природа любви не содержит в себе несовершенства, поскольку любовь связана с одним и тем же объектом независимо от того, достигнут он или нет, доступен он видению или нет. Поэтому любовь не устраняется совершенством славы и остается тождественной самой себе.

Ответ на возражение 1. Несовершенство любви акцидентно, поскольку несовершенство не является частью природы любви. Но при устранении акциденции субстанция сохраняется. Следовательно, при устранении несовершенства любви сама любовь не устраняется.

Ответ на возражение 2. Объектом любви является не само знание (в противном случае любовь находящегося в пути [действительно] не была бы той же самой, что и небесная любовь), а познаваемое, а именно Сам Бог, Который [всегда] остается тем же самым.

Ответ на возражение 3. То, почему любовь находящегося в пути не может достичь совершенства небесной любви, является различием со стороны причины, причиной же любви, как сказано в девятой [книге] «Этики», является видение¹⁶, и потому чем более совершенно мы познаем Бога, тем более совершенно мы любим Его.



О ДАРАХ

Теперь мы подошли к рассмотрению [вопроса] о дарах, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) отличаются ли дары от добродетелей; 2) о необходимости даров; 3) являются ли дары навыками; 4) о том, каковы они и сколько их; 5) о взаимосвязи даров; 6) сохраняются ли они на небесах; 7) о сравнении их друг с другом; 8) о сравнении их с добродетелями.

Раздел 1

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ ДАРЫ ОТ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дары не отличаются от добродетелей. В самом деле, Григорий, комментируя слова [Писания]: «И родились у него семь сыновей» (Иов. 1, 2), говорит: «Рождение у нас семи сыновей суть зарождение в нас через небесный промысел семи добродетелей Святого Духа»¹; и при этом он ссылается на слова из книги пророка Исайи: «И почиет на нем Дух Господень, Дух премудрости и разума...», и т. д. (Ис. 11, 2, 3), в которых указываются семь даров Святого Духа. Следовательно, семь даров Святого Духа — это добродетели.

Возражение 2. Далее, Августин, комментируя слова [Писания]: «Тогда идет, и берет с собою семь других духов...», и т. д. (Мф. 12, 45), говорит: «Семь пороков противоположны семи добродетелям Святого Духа»², то есть семи дарам. Но о семи пороках обычно говорят как о противоположных семи добродетелям. Следовательно, дары не отличаются от добродетелей в общепринятом смысле слова.

Возражение 3. Далее, вещи, определения которых идентичны, также идентичны. Но определение добродетели справед-

ливо и для дара, поскольку каждый дар — это «доброе качество ума, благодаря которому мы живем праведно...», и т. д. И точно так же определение дара применимо к всеянным добродетелям, поскольку дар, согласно Философу, это то, что «не подлежит возврату»³. Следовательно, добродетели и дары не отличаются друг от друга.

Возражение 4. [Кроме того] некоторые из упоминаемых даров являются добродетелями; в самом деле, как было показано выше (57, 2), мудрость, мышление и научное знание — это умственные добродетели, совет принадлежит рассудительности, благочестие — правосудности, а мужество — это нравственная добродетель. Следовательно, похоже на то, что дары не отличаются от добродетелей.

Этому противоречит следующее: Григорий отличает семь даров, которые, по его словам, обозначены семью сыновьями Иова, от трех теологических добродетелей, которые, по его же словам, обозначены тремя дочерьми Иова⁴. Он также отличает эти семь даров от четырех главных добродетелей, которые, по его словам, обозначены четырьмя углами дома⁵.

Отвечаю: если говорить о дарах и добродетелях с точки зрения выраженных словами определений, то в них нет никакого противоположения. Так это потому, что само имя добродетели сообщает представление о том, что она совершенствует человека в отношении добрых дел, в то время как имя дара сообщает о причине его появления. Но нет никаких оснований полагать, что нечто, исходящее от кого-то как дар, не может совершенствовать одаренного в отношении добрых дел, тем более что некоторые добродетели, как уже было сказано (63, 3), всеяны в нас Богом. Таким образом, в указанном отношении нельзя отличить дары от добродетелей. Поэтому некоторые утверждали, что не должно [вообще] отличать дары от добродетелей. Но тут возникает трудность, которую им следует разъяснить: почему некоторые добродетели называются дарами, а некоторые — нет? И почему некоторые из даров, например, страх, не числятся среди добродетелей?

В связи с этим другие говорили, что дары должно рассматривать как отличные от добродетелей, но при этом они не приводили строго обоснования для такого отличия, такого обоснова-

ния, когда нечто, если можно так выразиться, было бы или общо всем без исключения добродетелям и при этом не подходило бы ни одному из даров, или наоборот. В самом деле, исследуя эти семь даров, четыре из которых, а именно мудрость, знание, мышление и совет, принадлежат разуму, а три, а именно мужество, благочестие и страх, принадлежат желанию, они утверждали, что эти дары совершенствуют свободу воли как способность разума, в то время как добродетели совершенствуют ее как способность воли (так это потому, что в разуме, или уме, они усматривали только две добродетели, а именно веру и рассудительность, все же остальные помещали в желающую способность или аффекты). Если бы такое различие было истинным, то все добродетели должны были бы находиться в желании, а все дары — в разуме.

Другие, ссылаясь на слова Григория о том, что «дар Святого Духа, поселяясь в душу, наделяет ее рассудительностью, умеренностью, правосудностью и мужеством, и она укрепляется в своем противлении любому искушению этим Его семикратным даром»⁶, утверждали, что добродетели даются нам ради добрых дел, а дары — ради того, чтобы противиться искушениям. Но и такое различие неубедительно. В самом деле, добродетели тоже противятся тем искушениям, которые ведут к противоположным добродетелям грехам (ведь все по природе противится противоположному себе, что особенно очевидно в случае любви, о чем читаем [в Писании]: «Большие воды не могут потушить любви» (Песнь. 8, 7)).

Были еще и такие, которые, исходя из того, что эти дары установлены в Святом Писании как находившиеся в Христе (Ис. 11, 2, 3), говорили, что добродетели даются нам просто постольку, поскольку мы должны делать доброе, а вот дары — дабы сообразовывать нас с Христом, в особенности же с Его страстями, поскольку именно тогда эти дары сияли наиболее ярко. Но и такое различие не кажется удовлетворительным, поскольку наш Господь Сам пожелал, чтобы мы сообразовывались с Ним в первую очередь в кротости и смирении, согласно сказанному: «Научитесь от Меня (ибо Я — кроток и смирен сердцем)» (Мф. 11, 29), а также в любви, согласно сказанному: «Любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15, 12), тем более что именно эти добродетели наиболее отчетливо проявлялись во время страстей Христовых.

Итак, чтобы отличить дары от добродетелей, нам следует обратить внимание на то, какие именно выражения использует само Святое Писание, и мы увидим, что оно куда чаще использует термин «дух», нежели «дар». Так, мы читаем: «И почиет на нем Дух Господень, Дух премудрости и разума...», и т. д. (Ис. 11, 2, 3), и эти слова нам ясно дают понять, что перечисленные семь даров установлены как находящиеся в нас по божественному вдохновению. Но вдохновение обозначает движение извне.

Тут следует заметить, что начал движения у человека два: одно в нем самом, и это разум, другое вне него, и это Бог, о чем нами уже было сказано прежде (9, 4, 6), и то же самое мы можем прочесть у Философа в том месте, где он рассуждает об удаче⁷.

Далее, как известно, движимое должно быть адекватным движущему, а совершенство движущегося как такового заключается в таком его расположении, при котором он наилучшим образом расположен к тому, чтобы приводиться в движение движущим. Следовательно, чем возвышенней движущий, тем более совершенным должно быть расположение, благодаря которому движимый становится адекватным движущему. Так, мы видим, что ученику для получения высших форм обучения от мастера необходимо быть расположенным наиболее совершенно.

Но очевидно, что человеческие добродетели совершенствуют человека в отношении тех внутренних и внешних действий, к которым он естественным образом подвигается своим разумом. Следовательно, человеку нужны еще более возвышенные совершенствования, посредством которых он был бы расположен к тому, чтобы быть движимым Богом. Эти совершенствования называются дарами, и не только потому, что они всеяны Богом, но еще потому, что ими человек располагает к восприимчивости божественного вдохновения, согласно сказанному [в Писании]: «Господь, Бог, открыл мне ухо — и я не воспротивился, не отступил назад» (Ис. 50, 5). И Философ, рассуждая об удаче, говорит, что охваченные божественным вдохновением люди не нуждаются в правильном рассуждении и следуют своим внутренним побуждениям, поскольку движутся превосходящим человеческий разум началом⁸. Таким образом, правы те, которые говорят, что дары совершенствуют человека в отношении действий более возвышенных, чем действия добродетелей.

Ответ на возражение 1. В широком смысле слова эти дары иногда называют добродетелями, хотя они превышают и превосходят добродетели в широком смысле слова постольку, поскольку являются своего рода божественными добродетелями, совершенствующими человека как приводимого в движение Богом. Поэтому Философ над всеми общеизвестными добродетелями располагает так называемые «героические» или «божественные» добродетели, и говорит, что по имени некоторых [обладающих большими добродетелями] людей называют «божественными»⁹.

Ответ на возражение 2. Пороки противоположны добродетелям постольку, поскольку они противоположны определенному разумом благу, а дарам они противоположны постольку, поскольку они противоположны божественному наитию. В самом деле, одна и та же вещь может быть противоположной как Богу, так и разуму, свет которого берет свое начало в Боге.

Ответ на возражение 3. Это определение применимо к добродетели, понимаемой в широком смысле слова. Следовательно, если мы хотим отличить эту добродетель от дара, то нам следует разъяснять слова «благодаря которому мы живем праведно» как сказанные о правоте жизни, соизмеряемой с правотой разума. Дары же, в отличие от всеянной добродетели, можно определить как нечто, дарованное Богом для соизмерения с Его движением, т.е. как нечто, побуждающее человека следовать добру по божественному наитию.

Ответ на возражение 4. Мудрость называется умственной добродетелью постольку, поскольку она проистекает из суждения разума, а даром — поскольку она действует по божественному наитию. То же самое можно сказать и о других добродетелях.

Раздел 2

НЕОБХОДИМЫ ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ДАРЫ РАДИ ЕГО СПАСЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дары не являются необходимыми для человеческого спасения. В самом деле, дары определены к совершенству, превосходящему обычное совершенство добро-

детели. Но человеку для своего спасения нет необходимости в достижении совершенства, превосходящего обычную норму добродетели, поскольку такое совершенство есть следование не заповеди, а премудрости. Следовательно, дары не являются необходимыми для человеческого спасения.

Возражение 2. Далее, для спасения человека достаточным является то, что он поступает правильно и в отношении Бога, и в отношении человека. Но поведение человека в отношении Бога правильно направляется теологическими добродетелями, а его поведение в отношении людей — нравственными добродетелями. Следовательно, дары не являются необходимыми для человеческого спасения.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «Святой Дух дарует мудрость против глупости, мышление против тупости, совет против безрассудства, мужество против страха, знание против невежества, благочестие против ожесточения нашего сердца и страх против гордыни»¹⁰. Но добродетели предоставляют достаточно средств против всего вышеперечисленного. Следовательно, дары не являются необходимыми для человеческого спасения.

Этому противоречит следующее: из всех даров мудрость кажется наиболее возвышенным, а страх — низким [даром]. Но оба они необходимы для спасения; так, [в Писании] сказано и о мудрости: «Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью» (Прем. 7, 28), и о страхе: «Не имеющий страха не может оправдаться» (Сир. 1, 21). Следовательно, расположенные между ними другие дары также необходимы для спасения.

Отвечаю: как уже было сказано (1), дары совершенствуют человека таким образом, что он располагается к восприятию божественного вдохновения. Поэтому необходимость в дарах возникает в тех случаях, когда побуждения разума недостаточно и существует потребность в наитии Святого Духа.

Далее, человеческий разум совершенствуется Богом двояко: во-первых, путем достижения естественного для него совершенства, а именно благодаря естественному свету разума; во-вторых, путем достижения сверхъестественного совершенства, а именно, как было показано выше (62, 1), благодаря теологическим добродетелям. И хотя это последнее совершенство

превосходит первое, тем не менее, первым человек обладает более возвышенным образом, нежели последним, так как первым человек обладает полностью, в то время как последним — отчасти, поскольку мы любим и знаем Бога отчасти. Но очевидно, что тот, кто обладает совершенной природой, формой или добродетелью, действует через посредство них самостоятельно, если не считать деятельности в нем Бога, Который внутренне действует в каждой природе и в каждой воле. С другой стороны, тот, кто обладает природой, формой или добродетелью несовершенно, не может действовать через самое себя и нуждается в том, чтобы быть подвигнутым к этому кем-то другим. Так, солнце, которое обладает светом совершенно, может светить само по себе, тогда как луна, которая обладает природой света несовершенно, всего лишь отражает чужой свет. Точно так же и в совершенстве знающий медицинское искусство врач может работать один, а вот его ученик, который еще не полностью постиг это искусство, не может работать один, но — только под руководством врача.

Таким образом, в делах, подчиненных человеческому разуму и направленных к врожденной человеку цели, человек может действовать через посредство суждения своего разума. Впрочем, и в отношении этого благодаря сверхизобилию божественной благодати человек может получать помощь в виде особых божественных наитий (поэтому, согласно философам, не каждый из тех, кто обладает приобретенными нравственными добродетелями, обладает также и героическими или божественными добродетелями). Но в делах, направленных к сверхъестественной цели, к которым вооруженный теологическими добродетелями разум подвигает человека так, как умеет, то есть несовершенно, одного только обусловленного разумом движения не достаточно, и потому необходимы также еще и побуждение и водительство со стороны Святого Духа, согласно сказанному [в Писании]: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божи... а если — дети, то — и наследники» (Рим. 8, 14, 17); и еще: «Дух Твой благой да ведет меня в землю правды» (Пс. 142, 10), поскольку, если так можно выразиться, нельзя наследовать эту землю правды иначе, как только будучи движимым и приводимым туда Святым Духом. Следовательно, для достижения этой цели человеку необходимы дары Святого Духа.

Ответ на возражение 1. Дары превосходят обычное совершенство добродетелей не со стороны самих дел (как пре-

мудрость превосходит заповедь), а со стороны способа делания, а именно постольку, поскольку человек подвигается более возвышенным началом.

Ответ на возражение 2. Теологические и нравственные добродетели совершенствуют человека в отношении его конечной цели не настолько, чтобы ему уже не было никакой необходимости в приведении к ней более возвышенными наитиями Святого Духа, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Независимо от того, является ли человеческий разум совершенным благодаря естественному совершенствованию или же благодаря совершенствованию через посредство теологических добродетелей, он все равно не знает ни всего, ни [тем более] всего в возможности. По этой причине он не способен избежать глупости и других упомянутых в возражении вещей. А вот знание и сила Бога простирается на все, и Он Своим движением сохраняет нас от всяческой глупости, тупости, безрассудства, ожесточения сердца и проч. Поэтому о дарах Святого Духа, благодаря которым мы становимся восприимчивыми к Его побуждениям, говорят как о данных нам в качестве средств от таких пороков.

Раздел 3

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ДАРЫ СВЯТОГО ДУХА НАВЫКАМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дары Святого Духа не являются навыками. В самом деле, навык — это устойчивое качество, которое в «Категориях» определяется как «качество, которое не легко поддается изменениям»¹¹. Но именно Христу свойственно то, что в Нем почивают дары Святого Духа, согласно сказанному [в Писании]: «И почиет на нем Дух Господень, Дух премудрости и разума...», и т. д. (Ис. 11, 2, 3), каковые слова Григорий комментирует следующим образом: «Святой Дух нисходит на всех верных, но особым образом он почиет на Посреднике»¹². Следовательно, дары Святого Духа не являются навыками.

Возражение 2. Далее, дары Святого Духа, как уже было сказано (1), совершенствуют человека постольку, поскольку он

подвигается Духом Самого Бога. Но если человека рассматривать как того, кто движется Духом Бога, то в этом отношении он выступает в качестве своего рода Его инструмента, в то время как с помощью навыка совершенствуется не инструмент, а основной действователь. Следовательно, дары Святого Духа не являются навыками.

Возражение 3. Далее, дары Святого Духа, как и пророческий дар, обуславливаются божественным вдохновением. Но пророческий дар не является навыком, поскольку, как говорит Григорий, «дух пророчества не всегда пребывает в пророке»¹³. Тем более не являются таковыми и дары Святого Духа.

Этому противоречит следующее: Господь, говоря о Святом Духе, сказал Своим ученикам: «Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14, 17). Но Святой Дух пребывает в человеке через Свои дары. Следовательно, Его дары пребывают в человеке. Поэтому они суть не просто действия или страсти, но — устойчивые навыки.

Отвечаю: как было показано выше (1), дары — это совершенствования человека, посредством которых он становится восприимчивым к побуждениям Святого Духа. Далее, из уже ранее сказанного очевидно (56, 4; 58, 2), что нравственные добродетели совершенствуют желающую способность в той мере, в какой она некоторым образом причастна разуму, а именно постольку, поскольку она, если так можно выразиться, обладает естественной склонностью повиноваться разуму. Так вот, дары Святого Духа в соотнесении их с Самим Святым Духом связаны с человеком точно так же, как нравственные добродетели в соотнесении их с разумом связаны с желающей способностью. Но нравственные добродетели — это навыки, посредством которых способности желания располагаются к неукоснительному повиновению разуму. Следовательно, и дары Святого Духа — это навыки, посредством которых человек совершенствуется к тому, чтобы с готовностью повиноваться Святому Духу.

Ответ на возражение 1. Григорий отвечает на это возражение, говоря, что «посредством тех даров, без которых нельзя обрести жизнь, Святой Дух всегда пребывает во всех избранных, но не посредством других Своих даров»¹⁴. Но, как уже было сказано (2), [рассматриваемые нами] семь даров необходимы для

спасения. Следовательно, посредством них Святой Дух всегда пребывает в святых.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив в том случае, когда речь идет о не обладающем способностью к самостоятельным действиям инструменте. Но человек не является таким инструментом, поскольку помимо того, что он испытывает воздействие Святого Духа, он также может действовать и сам, а именно постольку, поскольку он наделен свободной волей. По этой причине он и нуждается в навыке.

Ответ на возражение 3. Пророческий дар — это один из тех даров, в которых Дух являет Себя не ради спасения, и потому приведенная аналогия неуместна.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕНЫ СЕМЬ ДАРОВ СЯГОГО ДУХА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что семь даров Святого Духа перечислены не должным образом. В самом деле, в известном перечислении четыре дара, а именно мудрость, мышление, знание и совет, который приписывается рассудительности, установлены в соответствии с умственными добродетелями, в то время как ничего не установлено в качестве соответствия пятой умственной добродетели, а именно искусству. Кроме того, установлено нечто, соответствующее правосудности, а именно благочестие, и нечто, соответствующее мужеству, а именно дар мужества, в то время как не установлено ничего, что бы соответствовало благоразумию. Следовательно, дары перечислены неполно.

Возражение 2. Далее, благочестие — это часть правосудности. Но при этом мужеству соответствует не какая-либо из частей мужества, но — само мужество. Следовательно, и вместо благочестия надлежало устанавливать правосудность.

Возражение 3. Далее, теологические добродетели более остальных определяют нас к Богу. И коль скоро дары совершенствуют человека в отношении того, что он подвигается Богом, то похоже на то, что надлежало включить в перечисление и та-

кие дары, которые соответствовали бы теологическим добродетелям.

Возражение 4. Далее, Бог является не только объектом страха, но также и объектом любви, надежды и наслаждения. Но любовь, надежда и наслаждение — это отдельные от страха страсти. Следовательно, коль скоро среди других даров перечислен страх, то вместе с ним надлежало указывать и три остальные.

Возражение 5. Кроме того, мудрость нужна для того, чтобы направлять мышление, совет — чтобы направлять мужество, знание — чтобы направлять благочестие. Следовательно, в перечисление надлежало добавить еще один дар, который направлял бы страх. Таким образом, семь даров Святого Духа перечислены неправильно.

Этому противоречит авторитет Святого Писания (Ис. 11, 2, 3).

Отвечаю: как уже было сказано (3), дары — это совершенствующие человека навыки, посредством которых он становится восприимчивым к побуждениям Святого Духа, что подобно тому, как нравственные добродетели совершенствуют желающие способности с тем, чтобы они повиновались разуму. Но как для желающих способностей естественно приводиться в движение распоряжениями разума, точно так же и для всех человеческих сил естественно быть движимыми божественным наитием как превосходящей их силой. Поэтому те способности в человеке, которые являются началами человеческих действий, а именно разум и желание, могут выступать в качестве субъектов даров даже в тех случаях, когда они являются добродетелями.

Далее, разум бывает созерцательным и деятельным, и им обоим присуще как схватывание, то есть обнаружение истины, так и вынесение суждения об истине. Так вот, в целях схватывания истины созерцательный разум совершенствуется «мышлением», а практический разум — «советом»; в целях вынесения правильного суждения созерцательный разум совершенствуется «мудростью», а практический разум — «знанием». Желающая же способность в делах, затрагивающих отношение человека к другому, совершенствуется «благочестием», а в делах, затрагивающих его самого, она совершенствуется «мужеством», чтобы противостоять страху перед опасностями, и «страхом», чтобы

противостоять невозддержанной жажде удовольствий, согласно сказанному в Писании: «Страх Господень отводит от зла» (Прит. 16, 6); и еще: «Трепещет от страха Твоего плоть моя, и судов Твоих я боюсь» (Пс. 118, 120). Из сказанного очевидно, что эти дары простираются на то же, на что простираются и умственные, и нравственные добродетели.

Ответ на возражение 1. Дары Святого Духа совершенствуют человека в отношении дел, относящихся к благой жизни, искусство же направлено не на такие дела, а на внешние вещи, которые могут быть сделаны, поскольку искусство — это правильное суждение не относительно вещей, которые будут выполнены, а относительно вещей, которые будут сделаны. Впрочем, говоря о всеянии даров, не будет ошибкой сказать, что и искусство привходит со стороны Святого Духа, Который является главным двигателем, а не со стороны людей, которые — при таком движении — выступают в качестве Его органов. Дар же страха некоторым образом соответствует благоразумию; в самом деле, как благоразумие в строгом смысле слова ограждает человека от злых удовольствий ради достижения определенного разумом блага, точно так же и дар страха удерживает человека от злых удовольствий ввиду страха Божия.

Ответ на возражение 2. Правосудность получила свое название от правоты [суждения] разума, что более приличествует добродетели, нежели дару. Имя же благочестия указывает на почтение, с которым мы относимся к отцу или отечеству. И коль скоро Бог — это Отец всего, то поклонение Богу, как говорит Августин, тоже называется благочестием¹⁵. Поэтому тот дар, благодаря которому человек из почтения к Богу совершает благие поступки, по справедливости назван благочестием.

Ответ на возражение 3. Человеческий ум движется Святым Духом только тогда, когда тем или иным образом соединяется с Ним, что подобно тому, как и инструмент движется ремесленником только тогда, когда соприкасается или каким-либо иным образом взаимодействует с ним. Но первичным образом человек соединяется с Богом посредством веры, надежды и любви и, следовательно, эти добродетели, будучи корнями даров, предшествуют им. Поэтому этим трем добродетелям соответствуют все дары как такие, которые в них укоренены.

Ответ на возражение 4. У любви, надежды и наслаждения объектом является благо. Но Бог Сам по себе является Бла-

гом, и потому названия этих страстей приписываются теологическим добродетелям, которые соединяют человека с Богом. С другой стороны, объектом страха является зло, которое никак не может быть приписано Богу. Следовательно, страх означает не соединение с Богом, а отказ от некоторых вещей вследствие почитания Бога. Поэтому его имя придано не теологической добродетели, а дару, который удерживает нас от зла по более возвышенным, нежели у нравственной добродетели, причинам.

Ответ на возражение 5. Мудрость нужна человеку для того, чтобы направлять равно ум и аффекты. В соответствии с этим под начало мудрости устанавливаются два дара: со стороны ума — дар мышления, со стороны аффектов — дар страха. В самом деле, главной причиной для страха Божия является представление о божественном превосходстве, которое созерцает мудрость.

Раздел 5

ВЗАИМОСВЯЗАНЫ ЛИ ДАРЫ СВЯТОГО ДУХА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дары не взаимосвязаны, поскольку, по словам апостола, «одному дается Духом слово мудрости, другому — слово знания (тем же Духом)» (1 Кор. 12, 8). Но мудрость и знание являются дарами Святого Духа. Следовательно, дары Святого Духа даются людям порознь и не связаны друг с другом в одном и том же человеке.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «большинство верующих не сильны знанием, хотя они сильны верой»¹⁶. Но некоторые из даров, по крайней мере, дар страха, сопутствует вере. Следовательно, похоже на то, что в одном и том же человеке дары не обязательно взаимосвязаны.

Возражение 3. Далее, по словам Григория, «мудрость не имеет большого значения, если ей недостает мышления, и мышление бесполезно, если оно не основывается на мудрости... Совет ничего не стоит, когда ему недостает мужества, и мужество слабо, когда оно не поддержано советом... Знание ничтожно, когда оно — без благочестия, и благочестие весьма бесполезно,

если ему недостает пронизательности знания... И, конечно же, когда недостает всех этих добродетелей, тогда и страх может подвигнуть на недоброе действие»¹⁷, из чего, похоже, следует, что можно обладать одним даром без другого. Таким образом, дары Святого Духа не взаимосвязаны.

Этому противоречит следующее замечание Григория, которым он предваряет вышеприведенную цитату: «Особо же важно в этом пиршестве сынов Иова, что, взаимно обращаясь, они угощают друг друга». Но сынами Иова он называет дары Святого Духа. Следовательно, дары Святого Духа взаимосвязаны и укрепляют друг друга.

Отвечаю: правильный ответ на этот вопрос следует из установленного нами ранее. В самом деле, уже было сказано (3), что как нравственные добродетели располагают способности желания к тому, чтобы они руководствовались разумом, точно так же все душевные способности располагаются дарами к тому, чтобы быть движимыми Святым Духом. Но Святой Дух пребывает в нас любовью, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), в то время как наш разум совершенствуется рассудительностью. Поэтому как нравственные добродетели соединяются в рассудительности, точно так же дары Святого Духа являются взаимосвязанными в любви, а именно так, что имеющий любовь обладает и всеми дарами Святого Духа, и ни одним из них никто не может обладать без любви.

Ответ на возражение 1. В одном смысле мудрость и знание можно рассматривать как данные через благодать, а именно так, что человек настолько преуспел в знании божественных и человеческих вещей, что может и наставлять верующего, и опровергать неверующего. И именно в этом смысле апостол говорит о мудрости и знании в приведенном отрывке, по каковой причине особо указывает на «слово» мудрости и «слово» знания. Их можно понимать и в другом смысле, а именно как дары Святого Духа, и в этом смысле мудрость и знание суть не что иное, как совершенства человеческого ума, побуждающие его следовать наитиям Святого Духа при познании божественных и человеческих вещей. Следовательно, очевидно, что этими дарами обладают все те, кто обладает любовью.

Ответ на возражение 2. Августин в данном случае говорит о знании, разъясняя вышеприведенную цитату апостола, то есть он имеет в виду знание как данное через благодать, о чем уже было сказано. Это со всей очевидностью явствует из того, что он говорит далее [а именно]: «Ибо одно дело — знать только то, чему человек должен верить для того, чтобы достичь блаженной жизни, каковая суть жизнь вечная; и другое дело — знать, каким образом одно и то же, что, как мы видим, апостол называет именем знания собственно, может поддерживать благочестивых и утвердиться против нечестивых».

Ответ на возражение 3. Как взаимосвязь главных добродетелей доказывается на основании того факта, что каждая из них совершенствуется остальными, о чем уже говорилось выше (65; 1), точно так же Григорий, желая доказать взаимосвязь даров, отталкивается от того факта, что ни один из них не может быть совершенным без остальных (подтверждением могут служить уже приведенные нами ранее его слова о том, что «одна частная добродетель без другой или вообще ничего не стоит, или же крайне несовершенна»¹⁸). Поэтому [сказанное им] должно понимать не так, что будто бы один дар может существовать без другого, но так, что если бы мышление было без мудрости, то оно не было бы даром, что подобно тому, как и благоразумие без правосудности не было бы добродетелью.

Раздел 6

СОХРАНЯЮТСЯ ЛИ ДАРЫ СЯТОГО ДУХА НА НЕБЕСАХ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дары Святого Духа на небесах не сохраняются. Так, Григорий говорит, что посредством этого семикратного дара «Святой Дух утверждает ум против всяческих искушений»¹⁹. Но на небесах не будет никаких искушений, согласно сказанному [в Писании]: «Не будут делать зла и вреда на всей Святой Горе Моей» (Ис. 11, 9). Следовательно, на небесах не будет и никаких даров Святого Духа.

Возражение 2. Далее, дары Святого Духа, как было показано выше (3), являются навыками. Но навыки бесполезны, если

их акты невозможны. Однако акты некоторых даров на небесах невозможны; так, Григорий говорит, что «мышление... постигает услышанные истины... Совет... удерживает нас от опрометчивых поступков... Мужество... не боится бедствий... Благочестие... утоляет сокровенное сердца делами милосердия»²⁰, а все это несовместимо с небесным состоянием. Следовательно, эти дары в состоянии славы не сохраняются.

Возражение 3. Далее, некоторые дары совершенствуют человека в делах созерцательной жизни, например, мудрость и мышление, а некоторые — в делах жизни деятельной, например, благочестие и мужество. Но, по словам Григория, деятельная жизнь завершается вместе с этой²¹. Следовательно, в состоянии славы сохраняются не все дары Святого Духа.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Град Божий, небесный Иерусалим, омывается не водами земных рек, но — Духом Святым, проистекающим из Самого Источника жизни, преизобильно изливающимся на те небесные духи бурным потоком семикратной небесной добродетели».

Отвечаю: о дарах можно говорить двояко: во-первых, со стороны их сущности, и в этом смысле наиболее совершенно они будут присутствовать на небесах, о чем говорит нам Амвросий в вышеприведенном отрывке. И так это потому, что дары Святого Духа приводят человеческий ум в состояние расположенности к движению Святого Духа, каковая расположенность совершенна только на небесах, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28) и человек полностью подчинится Ему. Во-вторых, их можно рассматривать со стороны материи, в которой осуществляются их деятельности; в таком случае, действительно, в нынешней жизни они осуществляют деятельность в материи, в которой они не будут осуществлять никакой деятельности в состоянии славы. В указанном отношении они, как и главные добродетели (о чем шла речь выше (67, 1)), в состоянии славы не сохраняются.

Ответ на возражение 1. Григорий в настоящем случае говорит о дарах как о таких, которые совместимы с нынешним состоянием, в котором они защищают нас от искушений зла. Но в состоянии славы, когда прекратится всякое зло, посредством даров Святого Духа мы будем совершенны в добре.

Ответ на возражение 2. Григорий, говоря о дарах, в большинстве случаев упоминает как нечто из того, что завершится вместе с завершением нынешнего состояния, так и нечто из того, что сохранится в будущем состоянии. Так, он говорит, что «мудрость укрепляет ум надеждой и уверенностью в вечных вещах», и из упомянутого надежда проходит, а уверенность остается. О мышлении он говорит, что оно «постигает услышанные истины, укрепляя сердце и просвещая его тьму», и из упомянутого слушание проходит, поскольку «уже не будут учить друг друга, брат брата» (Иер. 31, 34), а просвещение ума остается. О совете он говорит, что он «удерживает нас от опрометчивых поступков», что необходимо нам в нынешней жизни, и еще, что он «делает ум мыслящим совершенно», что необходимо также и в будущем состоянии. О мужестве он говорит, что оно «не боится бедствий», что необходимо в нынешней жизни, и далее, что оно «питает нашу уверенность», которая сохранится и в будущей жизни. Что касается знания, то оно упоминается только в одном аспекте, а именно что оно «преодолеывает пустоту неведения», что [безусловно] относится к нынешнему состоянию. Впрочем, когда Григорий прибавляет «в недрах ума», то это может быть истолковано как метафорически сказанное о полноте знания, полнота же относится к будущему состоянию. О благочестии он говорит, что оно «утоляет сокровенное сердца делами милосердия», каковые слова в буквальном смысле относятся только к нынешнему состоянию; тем не менее, внутреннее отношение к ближнему, выраженное словами «сокровенное сердца», принадлежит также и будущему состоянию, когда благочестие будет проявляться не в делах милосердия, а в соучастии в наслаждении. О страхе он говорит, что он «удручает ум, дабы тот не превозносился [знанием] существующих вещей», что относится к нынешнему состоянию, и что он «укрепляет пищу надежды на будущее», что тоже относится к нынешнему состоянию в том, что касается надежды, но может быть также отнесено и к будущему состоянию в том, что касается «укрепления» со стороны того, на что мы сейчас надеемся, а там обречем.

Ответ на возражение 3. В этом аргументе дары рассматриваются со стороны их материи. Действительно, акты деятельной жизни в материи даров не сохраняются, но все дары сохраняют при-сущие им акты в отношении вещей, связанных с созерцательной жизнью, каковой и будет жизнь небесного блаженства.

Раздел 7

В ДОЛЖНОМ ЛИ ПОРЯДКЕ РАСПОЛОЖИЛ ДАРЫ ИСАЙЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Исайя расположил дары не в порядке [убывания] их достоинства. Так, главным даром, пожалуй, является тот, который в первую очередь требует от человека Бог. Бог же более всего остального требует от человека страх, о чем читаем [в Писании]: «Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Только того, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего» (Вт. 10, 12); и еще: «Если Я — Господь, то где страх предо Мною?»²² (Мал. 1, 6). Следовательно, похоже на то, что страх, который Исайя расположил в конце, является не низшим, а [напротив] высшим даром.

Возражение 2. Далее, благочестие, похоже, является некоторым образом общим благом. В самом деле, по словам апостола, «благочестие — на все полезно» (1 Тим. 4, 8). Но общее благо предпочтительнее частных благ. Следовательно, похоже на то, что благочестие, которому отведено предпоследнее место, является наиболее возвышенным даром.

Возражение 3. Далее, знание совершенствует человеческое суждение, в то время как совет связан с исследованием. Но суждение превосходит исследование. Следовательно, знание является более превосходным даром, нежели совет, и, тем не менее, оно помещено после совета как нечто низшее.

Возражение 4. Кроме того, мужество принадлежит желающей способности, в то время как наука принадлежит разуму. Но разум является более превосходной способностью, нежели желание. Следовательно, знание является более превосходным даром, нежели мужество, и, тем не менее, последнее в перечислении предшествует. Следовательно, дары расположены не в порядке [убывания] их достоинства.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Мне кажется, что это семикратное действие Святого Духа, о котором говорит Исайя, с точки зрения степеней и способа выражения согласуется с тем²³, однако существует различие со стороны

порядка, поскольку тут²⁴ перечисление начинается с наиболее превосходных даров, а там — с наиболее низких»²⁵.

Отвечаю: превосходство даров можно оценивать двояко: во-первых, просто, а именно путем сопоставления проистекающих из них как из своих начал присущих им актов; во-вторых, относительно, а именно путем сопоставления их материй. Если оценивать превосходство даров просто, то в таком случае действует правило, которое применялось нами при сравнении добродетелей друг с другом, поскольку дары, как и добродетели, как уже было сказано (4), совершенствуют человека в отношении всех актов способностей души. Итак, умственные добродетели [в порядке достоинства] предшествуют нравственным добродетелям, а из умственных добродетелей созерцательные, а именно мудрость, мышление и наука, предпочтительней деятельных, а именно рассудительности и искусства. И при этом мудрость [в порядке достоинства] предшествует мышлению, мышление — науке, рассудительность — сообразительности и так далее. И точно так же дары мудрости, мышления, знания и совета превосходят дары благочестия, мужества и страха, а из последних благочестие превосходит мужество, а мужество — страх точно так же, как правосудность превосходит мужество и мужество — благоразумие. А вот со стороны материи мужество и совет предшествуют знанию и благочестию, поскольку мужество и совет связаны с затруднительными вопросами, тогда как благочестие и знание — с обычными. Следовательно, порядок, в котором перечислены дары, соответствует превосходству даров, но первое место, отведенное мудрости и мышлению, связано с тем, что их превосходство оценивается просто, а предпочтение, которое отдано совету и мужеству перед знанием и благочестием, связано с тем, что они оцениваются со стороны их материй.

Ответ на возражение 1. Страх требуется в первую очередь потому, что он является, так сказать, основанием совершенства других даров, поскольку «начало мудрости — страх Господень» (Пс. 110, 10; Сир. 1, 18), а не потому, что он превосходит все остальные [дары]. В самом деле, в порядке порождения, т. е. до того, как человек начнет совершать те добрые поступки, которые являются следствиями других даров, страх Господень отводит его от зла (Прит. 16, 6).

Ответ на возражение 2. Апостол в приведенных словах сопоставляет благочестие не с дарами Божьими, а только с «телесным упражнением», о котором он [несколько выше] говорит, что оно «мало полезно».

Ответ на возражение 3. Хотя знание [в порядке достоинства] предшествует совету со стороны суждения, тем не менее, совет превосходит знание со стороны материи. В самом деле, совет имеет отношение только к трудным вопросам²⁶, тогда как суждение знания охватывает все вопросы.

Ответ на возражение 4. Управляющие дары, которые принадлежат разуму, превосходят исполнительные дары в случае их оценки путем сопоставления проистекающих из них как из своих способностей актов, поскольку разум превосходит желание как управляющее — управляемое. А вот со стороны материи совет соединен с мужеством как управляющая способность с управляемой, и точно так же знание соединено с благочестием, и при этом совет и мужество связаны с затруднительными вопросами, а знание и благочестие — с обычными. Поэтому в случае оценки путем сопоставления материи совет и мужество предпочтительней знания и благочестия.

Раздел 8

ПРЕВОСХОДЯТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛИ ДАРЫ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетели превосходят дары. Так, Августин, рассуждая о любви, говорит: «Нет ничего более превосходного, нежели тот дар Божий. Он один отделяет сынов Царства вечного от сынов вечной гибели. Другие даяния даются также Святым Духом, но без любви от них нет никакой пользы»²⁷. Но любовь — это добродетель. Следовательно, добродетель превосходит дары Святого Духа.

Возражение 2. Далее, первое в порядке природы является, похоже, наиболее превосходным. Но добродетели предшествуют дарам Святого Духа. В самом деле, по словам Григория, «дар Святого Духа действует в уме таким образом, что в первую очередь возникают правосудность, рассудительность, мужество, благоразумие... и, действуя далее, сообщает сдерживание по-

средством семи добродетелей», то есть даров, так, что дарует «мудрость против глупости, мышление против тупости, совет против безрассудства, мужество против страха, знание против невежества, благочестие против ожесточения нашего сердца и страх против гордыни»²⁸. Следовательно, добродетели превосходят дары.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «добродетели нельзя использовать ради злой цели»²⁹. Но дары можно использовать ради злой цели. Так, по словам Григория, «мы молимся... чтобы мудрость не превозносилась, чтобы мышление в своем быстром беге не отклонялось от истинного пути, чтобы совет, умножаясь, не приводил в замешательство, чтобы мужество, придавая уверенность, не делало нас безрассудными, чтобы знание, если оно — знание без любви, не наполняло гордыней ум, чтобы благочестие, буде оно свернет в сторону, не извращалось, чтобы страх, тревожась по пустякам, не погружал нас в омут отчаяния»³⁰. Следовательно, добродетели превосходят дары Святого Духа.

Этому противоречит следующее: дары, как было показано выше (Возражение 2), пожалованы нам для содействия добродетелям и исправления некоторых несовершенств, и потому они, по-видимому, могут то, чего не могут добродетели. Следовательно, дары превосходят добродетели.

Отвечаю: как было показано выше (58, 3; 62, 1), существует три вида добродетелей, а именно теологические, умственные и нравственные. Посредством теологических добродетелей ум человека соединяется с Богом, посредством умственных совершенствуется сам разум, а посредством нравственных совершенствуется повиновение разуму способностей желания. Дары же Святого Духа, со своей стороны, располагают все способности души к следованию божественному движению.

В связи с этим представляется логичным сопоставлять дары с теологическими добродетелями, посредством которых человек соединяется со своим Двигателем, Святым Духом, таким же точно образом, каким мы сопоставляем нравственные добродетели с умственными, которые совершенствуют движущее начало нравственных добродетелей, разум. Следовательно, как умственные добродетели превосходят нравственные добродетели и руково-

дят ими, точно так же теологические добродетели превосходят дары Святого Духа и направляют их. Поэтому Григорий говорит, что «семь сыновей», то есть семь даров, «никогда не достигнут совершенства десятицы, если не будут исполнены верой, надеждой и любовью»³¹.

Но если сравнивать дары с другими добродетелями, то есть с умственными и нравственными, то в таком случае дары предшествуют добродетелям [в порядке достоинства]. В самом деле, дары совершенствуют способности души в отношении Святого Духа как их Двигателя, тогда как добродетели совершенствуют или непосредственно разум, или другие способности в отношении разума. Но очевидно, что чем возвышенней двигатель, тем более возвышенным является и расположение, каким должно быть расположено движимое. Поэтому [в таком смысле] дары совершеннее добродетелей.

Ответ на возражение 1. Любовь — это теологическая добродетель, а мы уже пришли к выводу, что [теологические добродетели] совершеннее даров.

Ответ на возражение 2. Одна вещь может предшествовать другой двояко. Во-первых, в порядке совершенства и достоинства (как любовь к Богу предшествует любви к ближнему), и в этом отношении дары предшествуют умственным и нравственным добродетелям и последуют теологическим добродетелям. Во-вторых, в порядке порождения или расположения (как любовь к ближнему в том, что касается действия, предшествует любви к Богу), и в этом отношении нравственные и умственные добродетели предшествуют дарам, поскольку человек через посредство правильного подчинения собственному разуму располагается к правильному подчинению Богу.

Ответ на возражение 3. Мудрость, мышление и т. п. как дары Святого Духа оживлены любовью, которая «не мыслит зла» (1 Кор. 13, 5). Следовательно, мудрость, мышление и т. п. как дары Святого Духа не могут быть использованы ради злой цели. Но для того чтобы они не отступили от совершенства любви, они должны поддерживать друг друга, и именно об этом в настоящем случае говорит Григорий.



О БЛАЖЕНСТВАХ

Теперь у нас на очереди рассмотрение блаженств, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) отличаются ли блаженства от даров и добродетелей; 2) о наградах блаженств: относятся ли они к этой жизни; 3) о количестве блаженств; 4) о том, насколько надлежащими являются приписываемые блаженствам награды.

Раздел 1

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ БЛАЖЕНСТВА ОТ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И ДАРОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что блаженства не отличаются от добродетелей и даров. В самом деле, Августин относит блаженства, о которых говорит Матфей, к дарам Святого Духа¹; и Амвросий в своем комментарии к Луке (Лк. 6, 20 и далее), приписывает упомянутые там блаженства четырем главным добродетелям. Следовательно, блаженства не отличаются от добродетелей и даров.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (19, 3; 21, 1), существует только два правила человеческой воли: разум и вечный закон. Но добродетели совершенствуют человека в отношении разума, а дары — в отношении вечного закона Святого Духа, как это явствует из вышесказанного (68, 1, 3). Поэтому не может быть ничего помимо добродетелей и даров, что бы имело отношение к правоте человеческой воли. Следовательно, блаженства от них не отличаются.

Возражение 3. Далее, в перечне блаженств мы встречаем кротость, правосудность и милосердие, которые, как принято думать, являются добродетелями. Следовательно, блаженства не отличаются от добродетелей и даров.

Этому противоречит следующее: среди блаженств есть такие, которые не являются ни добродетелями, ни дарами, например нищета, плач и мир. Следовательно, блаженства отличаются от добродетелей и даров.

Отвечаю: как уже было сказано (2, 7; 3, 1), конечной целью человеческой жизни является счастье. Но иногда того, кто только надеется на обладание целью, называют обладающим ею, в связи с чем, по словам Философа, «когда кого-то из детей называют счастливыми, то делают это, уповая на будущее»², а апостол сказал, что «мы спасены в надежде» (Рим. 8, 24). Кроме того, мы чаем обрести цель постольку, поскольку должным образом движемся к этой цели и приближаемся к ней, а это подразумевает некоторое действие. Человек же подвигается и приближается к счастливой цели посредством дел добродетелей и в первую очередь — коль скоро мы говорим о вечном блаженстве, для достижения которого одного нашего разума не достаточно, поскольку нам надлежит быть движимыми Святым Духом и, дабы правильно повиноваться и следовать Ему, становиться совершенными с помощью Его даров — посредством дел даров. Следовательно, блаженства отличаются от добродетелей и даров не как навыки, а как акты навыков.

Ответ на возражение 1. Августин и Амвросий приписывают блаженства дарам и добродетелям постольку, поскольку действия приписываются навыкам. Но дары, как уже было сказано (68, 8), превосходят главные добродетели. Поэтому Амвросий, давая разъяснения относительно блаженств для простолудинов, усваивает их главным добродетелям, в то время как Августин, толкуя о блаженствах, о которых было сказано ученикам в Нагорной проповеди, обращается к более просвещенным читателям и потому усваивает их дарам Святого Духа.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент доказывает только то, что правильно вести человека не могут никакие иные навыки помимо добродетелей и даров.

Ответ на возражение 3. Кротость следует понимать как указание на действие кротости, и то же самое справедливо сказать о правосудности и милосердии. И хотя они на первый взгляд могут показаться добродетелями, однако их надлежит относить к дарам, поскольку, как было показано выше (68, 2),

дары совершенствуют человека в отношении тех же дел, что и добродетели.

Раздел 2

ОТНОСЯТСЯ ЛИ ПРИПИСЫВАЕМЫЕ БЛАЖЕНСТВАМ НАГРАДЫ К ЭТОЙ ЖИЗНИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приписываемые блаженствам награды не относятся к этой жизни. В самом деле, как уже было сказано (1), о некоторых говорят как о счастливых постольку, поскольку они [только] надеются на награду. Но объектом надежды является будущее блаженство. Следовательно, эта награда относится к жизни грядущей.

Возражение 2. Далее, Лука указал на некоторые наказания как на противоположные блаженствам; так, мы читаем: «Горе вам, пресыщенные ныне, — ибо взалчете; горе вам, смеющиеся ныне, — ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6, 25). Но указанные наказания не относятся к этой жизни, поскольку люди часто не наказываются в этой жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Проводят дни свои в роскоши»³ (Иов. 21, 13). Следовательно, и награды блаженств не относятся к этой жизни.

Возражение 3. Далее, как неоднократно указывает Августин, Царство небесное, которое обещано как награда за нищету, есть не что иное, как небесное блаженство. Далее, полнота изобильности возможна только в грядущей жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Буду насыщаться образом славы Твоей»⁴ (Пс. 16, 15). Кроме того, только в будущей жизни мы сможем увидеть Бога и только тогда станет очевидным наше божественное сыновство, согласно сказанному [в Писании]: «Мы теперь — дети Божи; но еще не открылось, что будем, — знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2). Следовательно, эти награды относятся к жизни грядущей.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «эти обетования могут быть исполнены в этой жизни, поскольку, как мы верим, они были исполнены для апостолов. И нет таких слов,

которые могли бы выразить то полное изменение в ангельское подобие, которое обещано нам после этой жизни»⁵.

Отвечаю: толкователи Священного Писания, говоря об этих наградах, расходятся во мнениях. Так, Амвросий и его последователи полагают, что все эти награды относятся к будущей жизни, в то время как Августин считает их относящимися к жизни нынешней, а Златоуст в своих проповедях говорит, что некоторые из них относятся к будущей жизни, а некоторые — к нынешней.

Чтобы это прояснить, следует заметить, что надежда на будущее блаженство может присутствовать в нас по двум причинам. Во-первых, благодаря нашей готовности или расположенности к будущему блаженству, то есть благодаря заслуге; во-вторых, благодаря некоторому несовершенному предвосхищению будущего блаженства святыми даже в нынешней жизни. Это подобно тому, как можно надеяться на будущие плоды при виде распускающихся листьев и надеяться на них же при виде первых завязей этих плодов.

Поэтому те вещи, которые установлены как заслуги блаженств, являются своего рода приготовлением или расположением к совершенному или же к начаточному счастью, в то время как те, которые установлены как награды, могут являться или совершенным счастьем, и тогда они относятся к будущей жизни, или некоторым начаточным счастьем, которое обнаруживается у тех, кто достиг совершенства, и тогда они относятся к нынешней жизни. В самом деле, когда человек начинает делать успехи в делах добродетелей и даров, он вправе надеяться достигнуть совершенства и как странствующий [в этом мире], и как подданный Царства небесного.

Ответ на возражение 1. Надежда относится к грядущему блаженству как к конечной цели, но при этом она может также относиться и к благодати как к тому, что ведет к этой цели, согласно сказанному [в Писании]: «На Него уповало сердце мое — и Он помог мне» (Пс. 27, 7).

Ответ на возражение 2. Хотя нечестивые не всегда подвергаются светскому наказанию в этой жизни, тем не менее, они подвергаются духовному наказанию. Так, Августин говорит: «Такова воля Твоя: да несет всякая неустроенная душа наказание в себе же самой»⁶. Философ, со своей стороны, говорит о дурном человеке, что «его душа находится в разладе сама с со-

бою, и одна ее часть обращена к одному, а другая — к другому»; а несколько ниже он замечает, что «коль скоро такое состояние столь злосчастно, то нужно изо всех сил избегать порочности»⁷. С другой стороны, хотя добрые люди не всегда получают материальную награду в этой жизни, однако они никогда не испытывают недостатка в духовных наградах, причем уже в этой жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Тот и ныне, во время сие... получит во сто крат более» (Мф. 19, 29; Мк. 10, 30).

Ответ на возражение 3. Хотя все эти награды во всей своей полноте ожидают нас в жизни грядущей, тем не менее, иногда они некоторым начаточным образом могут быть получены даже в этой жизни. В самом деле, «Царство небесное», по словам Августина, может обозначать начало совершенной мудрости, а именно постольку, поскольку «дух» начинает царствовать в людях. «Наследование» земли обозначает правильно упорядоченные аффекты покоящейся души, желание которой незыблемо пребывать на тверди вечного наследования показано словом «земля». Мы «утешаемся» еще в этой жизни, обретая Святой Дух, Которого называют Параклетом, то есть Утешителем. Мы «насыщаемся» даже в этой жизни тою пищей, о которой Господь сказал: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин. 4, 34). Далее, еще в этой жизни люди получают от Бога «помилование». Опять же, глазами, очищенными даром ведения, мы можем в некотором смысле «Бога узреть». И точно так же еще в этой жизни «миротворцы», которые благодаря собственному движению приближаются к уподоблению Богу, могут быть названы «сынами Божьими». Однако [конечно же] все это будет поистине совершенным только на небесах.

Раздел 3

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕНЫ БЛАЖЕНСТВА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что блаженства перечислены неполно. В самом деле, как было показано выше (1), блаженства связаны с дарами. Но некоторые из даров, а именно мудрость и мышление, относятся к созерцательной жизни, и при этом в перечне нет блаженства, которое было бы связано с актом со-

зерцания, поскольку все оставшиеся [в перечне блаженства] так или иначе относятся к жизни деятельной. Следовательно, блаженства перечислены неполно.

Возражение 2. Далее, к деятельной жизни относятся не только исполнительные дары, но также и некоторые из управляющих даров, например знание и совет. Тем не менее, похоже, что ни одно из блаженств не связано с актами знания или совета. Следовательно, блаженства перечислены неполно.

Возражение 3. Далее, когда рассматривают исполнительные дары, связанные с деятельной жизнью, то страх связывают с нищетой, а благочестие обычно приписывают блаженству милости. Но в таком случае, похоже, нет ничего, что было бы непосредственно связано с правосудностью. Следовательно, блаженства перечислены неполно.

Возражение 4. Далее, в Святом Писании упомянуто много других блаженств. Так, сказано: «Блажен человек, которого вразумляет Бог» (Иов. 5, 17); и еще: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых» (Пс. 1, 1); и еще: «Блажен человек, который снискал мудрость» (Прит. 3, 13). Следовательно, блаженства перечислены неполно.

Возражение 5. С другой стороны, похоже на то, что количество приведенных блаженств избыточно. В самом деле, даров Святого Духа семь, тогда как блаженств — восемь.

Возражение 6. Кроме того, в шестой главе [евангелия от] Луки указано только четыре блаженства. Следовательно, список из семи или [даже] восьми блаженств, приведенный в пятой главе [евангелия от] Матфея, представляется избыточным.

Отвечаю: эти блаженства перечислены абсолютно правильно. Дабы это стало очевидным, надлежит вспомнить, что счастье может быть связано либо с чувственной жизнью, либо с жизнью деятельной, либо — с созерцательной. Но эти три вида счастья по-разному соотносятся с будущим блаженством, надежда на которое, как принято полагать, делает нас счастливыми. В самом деле, чувственное счастье, которое ложно и противно разуму, служит препятствием будущему блаженству, тогда как счастье деятельной жизни является расположением к будущему блаженству, а счастье созерцания, если оно совершенно, является самою сущностью будущего блаженства, а если оно несовершенно, является его зачатком.

Поэтому Господь в первую очередь упоминает те блаженства, которые устраняют препятствия со стороны чувственного счастья. В самом деле, жизнь, [посвященная чувственным] наслаждениям, заключается в двух вещах. Во-первых, в обладании чем-то внешним, то ли богатством, то ли почестями, и от них человек так ограждается добродетелями, чтобы он пользовался ими умеренно, а даром [он ограждается] более превосходным образом, а именно так, чтобы он презирал их в целом. Поэтому первым среди упомянутых блаженств является «блаженство нищих духом», которое может быть отнесено или к презрению к богатству, или — через посредство смирения — к презрению к почестям. Во-вторых, чувственная жизнь состоит в неумеренном следовании страстям, раздражительным или вожделирующим. От следования раздражительным страстям человек так ограждается добродетелями, чтобы те не выходили за пределы назначенных разумом границ, а даром [он ограждается] более превосходным образом, а именно так, чтобы человек, сообразуясь с божественной волей, не тревожился ими вообще. Поэтому вторым блаженством является «блаженство кротких». От следования вожделирующим страстям человек так ограждается добродетелями, чтобы он пользовался ими умеренно, а даром — так, чтобы он, в случае необходимости, мог полностью отрешиться от них, и даже более того, чтобы в случае необходимости он мог сознательно выбрать страдание. Поэтому третьим блаженством является «блаженство плачущих».

Деятельная жизнь в основном состоит в отношениях человека с его ближними, что выражается либо в исполнении обязанностей, либо же — каких-нибудь добровольных добрых дел. К первому мы располагаемся добродетелью так, чтобы мы не отказывались исполнять наши обязанности в отношении ближнего, и это принадлежит правосудности, и даром так, чтобы мы исполняли дела правосудности искренне и с тем ревностным пылом, что подобен аппетиту, с которым пьет и ест измученный жаждой и голодом человек. Поэтому четвертым блаженством является «блаженство алчущих и жаждущих правды». В отношении добровольных добрых дел мы совершенствуемся добродетелью так, чтобы мы отдавали [свое] тогда, когда разум приказывает нам отдать, что, как правило, имеет место в тех случаях, когда речь идет о наших друзьях или других близких нам [людях], и это принадлежит добродетели щедрости, и даром так, чтобы,

почитая Бога, мы принимали во внимание только потребности тех, кого мы добровольно одариваем, по каковой причине [в Писании] сказано: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих...», и т. д., «но... зови нищих, увечных...», и т. д. (Лк. 14, 12, 13), и это в прямом смысле слова называется милостью. Поэтому пятым блаженством является «блаженство милостивых».

Те вещи, которые относятся к созерцательной жизни, являются или самим конечным блаженством, или некоторым его [своего рода] зачатком, и потому они включены в блаженства не как добродетели, а как награды. А вот следствия деятельной жизни, которые располагают человека к жизни созерцательной, включены в блаженства. Итак, те следствия деятельной жизни, которые связаны с добродетелями и дарами, посредством которых человек совершенствуется сам, очищают его сердце от всяческой грязи страстей. Поэтому шестым блаженством является «блаженство чистых сердцем». А если речь идет о тех добродетелях и дарах, посредством которых человек совершенствуется в отношении к ближнему, то следствием деятельной жизни является мир, согласно сказанному [в Писании]: «Делом правды будет мир» (Ис. 32, 17). Поэтому седьмым блаженством является «блаженство миротворцев».

Ответ на возражение 1. Действия даров, которые относятся к деятельной жизни, обозначены добродетелями, а действия даров, которые относятся к созерцательной жизни, обозначены наградами (о причине этого уже было сказано). В самом деле, «видение Бога» соответствует дару ведения, а уподобление Богу, своего рода усыновление, делающее [людей] «сынами Божьими», соответствует дару мудрости.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, в вопросах деятельной жизни знание ценно не ради него самого, но ради деятельности⁸. И потому коль скоро блаженство [в целом] подразумевает нечто окончательное, блаженства не касаются актов тех даров, которые направляют человека в его деятельной жизни, а именно тех актов, которые, если так можно выразиться, обозначены некоторыми дарами, как, например, акт совета — советом, акт знания — ведением. С другой стороны, они включают те деятельные акты, которыми управляют дары, такие, например, как плач в отношении знания и милость в отношении совета.

Ответ на возражение 3. Говоря о приложении блаженств к дарам, должно принимать во внимание две вещи. Во-первых, подобие материй. В этом смысле все первые пять блаженств могут быть приписаны знанию и совету как своим управляющим началам, и при этом их должно распределять в отношении исполнительных даров так, чтобы, если так можно выразиться, жажда правды и милость соответствовали благочестию, которое совершенствует человека в его отношении к ближним, кротость — связанному с раздражительными страстями мужеству (так, Амвросий, комментируя [стих 6, 22 евангелия от] Луки, говорит, что «дело мужества побеждать гнев и обуздывать негодование»), нищета и плач — дару страха, которым человек оберегается от мирских вожделений и утех.

Во-вторых, мы можем рассматривать побуждения блаженств, и в этом случае некоторые из них должно приписывать иначе. В самом деле, главным побуждением кротости является почтение к Богу, которое принадлежит благочестию. Главным побуждением плача — знание, которым человек знает несовершенство — как свое, так и мира, согласно сказанному [в Писании]: «Кто умножает познания — умножает скорбь» (Еккл. 1, 18). Главным побуждением жажды правды — мужество души, а главным побуждением милости — совет Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Царь, да будет благоугоден тебе совет мой — искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным» (Дан. 4, 24). И именно в указанном отношении приписывает их Августин.

Ответ на возражение 4. Все упомянутые в Священном Писании блаженства сводятся к этим [семи] или со стороны добродетели, или со стороны награды, поскольку все они относятся или к деятельной, или к созерцательной жизни. Таким образом, когда мы читаем: «Блажен человек, которого вразумляет Бог», то должны относить это к блаженству плача, когда читаем: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых», то должны относить это к чистоте сердца, а когда читаем: «Блажен человек, который снискал мудрость», то это следует относить к награде седьмого блаженства. То же самое можно сказать и обо всех других упоминаемых блаженствах.

Ответ на возражение 5. Восьмое блаженство является подтверждением и засвидетельствованием всех предшествующих. В самом деле, если человек утвержден в нищете духа, кротости и всем остальном, то в таком случае очевидно, что ни-

какие гонения не принудят его отречься от них. Поэтому восьмое блаженство должно приписывать предшествующим семи.

Ответ на возражение 6. Лука рассказывает нам о проповеди Господа как об обращенной к большому числу народа (Лк. 6, 17). В связи с этим он устанавливает блаженства таким образом, чтобы они были понятны толпе, которой неведомы иные наслаждения, помимо преходящих и земных, а с помощью этих четырех блаженств Господь как раз и исключает те четыре вещи, которые связаны с такого рода счастьем. Первая из них — это изобилие внешних благ, на пренебрежение к которым указывается словами: «Блаженны нищие». Вторая — это благо человека со стороны его тела, которое заключается в пище, питье и т. п., на пренебрежение к которому указывается словами: «Блаженны алчущие ныне». Третья — это то благо человека, которое называют «весельем сердца», на пренебрежение к которому указывается словами: «Блаженны плачущие ныне». Четвертая — это польза от внешнего покровительства, на пренебрежение к которой указывается словами: «Блаженны вы, когда возненавидят вас люди». А Амвросий, комментируя [приведенный текст из евангелия от] Луки, говорит: «Нищета соответствует благоразумию, которое не движется наслаждениями; голод — правосудности, поскольку алчущий сострадателен и, сострадая, отдает; плач — рассудительности, которая оплакивает все преходящее; стойкость перед лицом людской злобы — мужеству».

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕННЫ НАГРАДЫ БЛАЖЕНСТВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что награды блаженств перечислены неправильно. В самом деле, Царство небесное, каковое суть жизнь вечная, включает в себе все блага. Следовательно, если даруется Царство небесное, то не должно говорить ни о какой другой награде.

Возражение 2. Далее, Царство небесное указано как награда первого и восьмого блаженств. Следовательно, на том же основании его надлежит полагать наградой и всех остальных.

Возражение 3. Далее, блаженства, как указывает Августин, установлены в порядке возрастания, тогда как награды, похоже, установлены в порядке убывания, поскольку «наследование земли» является меньшей наградой, нежели «Царство небесное». Следовательно, награды перечислены неправильно.

Этому противоречит авторитет Господа, Который сообщил нам об этих наградах.

Отвечаю: упомянутые награды перечислены абсолютно правильно, в чем нетрудно убедиться, если соотнести природу блаженств с тремя вышеуказанными видами счастья (3). В самом деле, первые три блаженства касаются устранения человека от тех вещей, в которых состоит чувственное счастье, каковое счастье человек чаёт обрести, ища объекты своих природных желаний не там, где должен искать, а именно в Боге, но — во временных и преходящих вещах. Поэтому награды первых трех блаженств приписываются тем вещам, на которые некоторые люди рассчитывают с точки зрения земного блаженства. Так, люди ищут в таких внешних вещах, как богатство и почести, то превосходство и изобилие, которое в полной мере будет присутствовать в Царстве небесном и посредством которого человек достигнет превосходства и изобилия благих вещей в Боге. Поэтому Господь обещает Царство небесное нищим духом. Далее, жестокие и безжалостные люди стремятся путем борьбы и вражды уничтожить своих врагов ради обеспечения личной безопасности. Поэтому Господь обещает кротким безопасное и мирное владение землей, которая обозначает не что иное, как твердую незыблемость вечных благ. Далее, люди ищут утешения от тягот нынешней жизни в мирских наслаждениях и утехах. Поэтому Господь обещает утешение плачущим.

Два следующие блаженства относятся к делам деятельного счастья, каковые суть дела добродетелей, направляющих человека в его отношениях с ближними. От связанных с этими [делами] деятельности некоторых людей следует устранить вследствие их неупорядоченной любви к своим личным благам. Поэтому Господь определил такие награды блаженств, которые бы соответствовали тем мотивам, по которым люди отступают от добродетельности. Так, некоторые отступают от действий правосудности и вместо того, чтобы воздавать должное, при-

сваивают чужое, благодаря чему иногда овладевают изобилием временных благ. Поэтому Господь обещает тем, кто алчет правды, что они получают ее в изобилии. Некоторые, в свою очередь, отступают от дел милосердия, не желая ничего знать ни о каких людских страданиях. Поэтому Господь обещает милостивым, что они сами получают помилование и будут избавлены от любых страданий.

Последние два блаженства относятся к созерцательному счастью, или блаженству, и потому награды назначены в соответствии с расположениями, которые включены в заслугу. Так, чистота зрения располагает к ясному видению; поэтому чистым сердцем обещано, что они Бога узрят. Далее, тот, кто творит мир — как для себя, так и для других, — является последователем Бога, Который суть Бог единства и мира. Поэтому в качестве награды ему обещана слава божественного сыновства, которая состоит в совершенном союзе с Богом через посредство совершенной мудрости.

Ответ на возражение 1. Как говорит Златоуст, все эти награды в действительности представляют собою одно, а именно вечное блаженство, которое [просто] не может схватить человеческий ум⁹. По этой причине и возникла необходимость представить его под видом различных известных нам благ, сохраняя при этом необходимое соответствие тем заслугам, за которые назначены эти награды.

Ответ на возражение 2. Поскольку восьмое блаженство — это подтверждение всех блаженств, то адекватной ему наградой будет награда всех блаженств. Поэтому вновь упоминается первая награда, под которой обозначены и все последующие награды. Или же, как говорит Амвросий, Царство небесное обещано нищим духом в отношении славы души, а тем, кто переносит телесные притеснения, она обещана в отношении славы тела.

Ответ на возражение 3. Награды тоже установлены в порядке возрастания. В самом деле, обладать землей Царства небесного означает больше, чем просто владеть [Царством] (ведь мы и сейчас владеем многими вещами, но при этом не обладаем ими твердо и мирно). Далее, утешиться в Царстве означает больше, чем просто владеть и обладать им (ведь и ныне есть немало вещей, обладание которыми сопряжено со страданием). Далее, обладать чем-либо во всей его полноте

означает больше, чем просто этим утешаться, поскольку полнота подразумевает также и изобилие утешения. А помилование превосходит насыщение полнотою, поскольку благодаря милости [Божией] человек получает больше, чем он заслужил и был способен желать. А еще большим является возможность видеть Бога — ведь куда большим является не просто быть приглашенным ко двору, но еще и видеть одобрение со стороны царя. И, наконец, наивысшее место в царском дворце — это место сына царя.



О ПЛОДАХ СВЯТОГО ДУХА

Теперь нам предстоит рассмотреть плоды Святого Духа, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) являются ли плоды Святого Духа актами; 2) отличаются ли они от блаженств; 3) об их количестве; 4) об их противоположении делам плоти.

Раздел 1

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПЛОДЫ СВЯТОГО ДУХА, КОТОРЫЕ ПРИВОДИТ АПОСТОЛ, АКТАМИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приведенные апостолом [в послании к Галатам] (Гал. 5, 22, 23) плоды Святого Духа не являются актами. В самом деле, приносящее плоды само по себе не может быть названо плодом, в противном случае это можно продолжать до бесконечности. Но наши действия приносят плоды, о чем читаем [в Писании]: «Плод добрых трудов — славен» (Прем. 3, 15); и еще: «Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную» (Ин. 4, 36). Следовательно, не должно называть наши акты плодами.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, «мы наслаждаемся знакомым, в каковом воля находит успокоение и удовлетворение для себя самой»¹. Но наша воля не находит успокоение для себя самой в наших актах. Следовательно, не должно называть наши акты плодами.

Возражение 3. Далее, перечисляя плоды Святого Духа, апостол упоминает некоторые добродетели, а именно милосердие, кротость, веру и воздержание. Но добродетели, как уже было сказано (55, 1), являются не актами, а навыками. Следовательно, плоды не являются актами.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Дерево познается по плоду» (Мф. 12, 33), то есть, как разъясняют нам этот

стих святые учителя, человек познается по делам его. По этой причине человеческие акты называются плодами.

Отвечаю: слово «плод» привнесено в духовный мир из мира материального. Далее, материальный плод производится достигшим своего совершенства растением и обладает некоторой сладостью. При этом плод имеет двоякое отношение: к дереву, которое его произвело, и к человеку, который его собирает с дерева. Проводя аналогию с миром духовным, мы можем понимать слово «плод» двояко: во-первых, так, что плодом человека, подобно плоду дерева, является то, что он производит; во-вторых, так, что плодом человека является то, что он собирает.

При этом не все из того, что собирается человеком, суть плод, но — только то, что является последним и доставляет наслаждение. Ведь человек может иметь поле и сад, но при этом называются плодами не они, а только то, что является, так сказать, последним из того, что человек намерен получить от поля и сада. В указанном смысле плодом человека называется его конечная цель, к которой он стремится ради обретения блаженства.

Если же под плодом человека мы понимаем то, что произведено человеком, то плодами человека надлежит полагать человеческие поступки, поскольку деятельность являет вторым актом деятеля, и если приличествует ему, то доставляет ему наслаждение. И при этом если деятельность человека проистекает из человека благодаря силе его разума, то ее полагают плодом его разума, а если она проистекает из него благодаря более возвышенной силе, каковая суть сила Святого Духа, то в таком случае деятельность человека полагают плодом Святого Духа, как бы произрастающей из божественного семени, в связи с чем [в Писании] сказано: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем» (1 Ин. 3, 9).

Ответ на возражение 1. Поскольку плод есть нечто последнее и завершающее, ничто не препятствует тому, чтобы один плод приносил другой, что подобно тому, как одна цель может быть подчинена другой. И потому наши дела, с той точки зрения, что они произведены действующим в нас Святым Духом, надлежит называть плодами, а с той точки зрения, что они относятся к цели, каковой является жизнь вечная, надлежит назвать цветами, в связи с чем [в Писании] сказано: «Цветы мои — плод славы и богатства» (Сир. 24, 20).

Ответ на возражение 2. Когда о воле говорят как о нашедшей успокоение в чем-либо ради себя самой, то это можно понимать двояко. Во-первых, так, что выражение «ради» указывает на конечную причину, и в этом смысле человек может услаждаться «ради нее самой» только конечной целью. Во-вторых, так, что оно указывает на формальную причину; и в этом смысле человек может услаждаться тем, что доставляет усладу своей формой. Так, очевидно, что больной ищет услады в здоровье как в своей цели ради него самого, и при этом в приятном лекарстве — не как в цели, но как в том, что вкусно, а в неприятном лекарстве — не ради него самого, но только ради чего-то еще. В соответствии со сказанным можно сказать, что человек должен искать наслаждение в Боге как в своей конечной цели и ради Него самого, а в добродетельных делах — не как в своей цели, но ради присущей им благодати, которая доставляет наслаждение своей добродетельностью. Поэтому Амвросий говорит, что добродетельные дела называют плодами постольку, поскольку «они подкрепляют делателей святым и подлинным наслаждением».

Ответ на возражение 3. Иногда названия добродетелей применяются к их актам. Так, Августин пишет, что «вера верит в невидимое»²; и еще, что «любовь есть движение души в любви к Богу и ближнему»³. И точно так же в настоящем случае имена добродетелей применяются для именованя плодов.

Раздел 2

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ ПЛОДЫ ОТ БЛАЖЕНСТВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что плоды не отличаются от блаженств. В самом деле, как уже было сказано (69, 1), блаженства усваиваются дарам. Но дары совершенствуют человека в той мере, в какой он подвигается Святым Духом. Следовательно, сами блаженства и являются плодами Святого Духа.

Возражение 2. Далее, как плод вечной жизни относится к будущему блаженству, которое основано на актуальном обладании, точно так же плоды нынешней жизни относятся к блаженствам нынешней жизни, которые основаны на надежде. Но плод вечной жизни тождественен будущему блаженству. Следовательно, плодами нынешней жизни являются блаженства.

Возражение 3. Далее, сущностно плод является чем-то окончательным и доставляющим наслаждение. Но, как уже было сказано (3, 1; 4, 1), именно такова природа блаженства. Таким образом, у плода и блаженства одна и та же природа и, следовательно, они не отличаются друг от друга.

Этому противоречит следующее: то, что относится к разным видам, отличается друг от друга. Но плоды и блаженства разделены на разные части, что явствует из того, каким образом указаны те и другие. Следовательно, плоды отличаются от блаженств.

Отвечаю: блаженству необходимо нечто большее, чем плоду. Ведь плоду достаточно быть чем-то окончательным и доставляющим наслаждение, в то время как блаженству необходимо также быть чем-то совершенным и возвышенным. Поэтому блаженства могут называться плодами, а плоды блаженствами — нет. В самом деле, плодами могут быть любые доставляющие наслаждение добродетельные дела, тогда как блаженствами — только те из них, которые совершенны, в силу чего их скорее надлежит усваивать не добродетелям, а дарам, о чем уже было сказано (69, 1).

Ответ на возражение 1. Этот аргумент доказывает, что [все] блаженства — это плоды, но он не доказывает, что все плоды — это блаженства.

Ответ на возражение 2. Плод вечной жизни является окончательным и совершенным просто, и потому он ничем не отличается от будущего блаженства. Плоды же нынешней жизни окончательны и совершенны не просто, и потому не все плоды — это блаженства.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, блаженству необходимо нечто большее, чем плоду.

Раздел 3

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕНЫ ПЛОДЫ АПОСТОЛОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что апостол перечислил плоды неправильно (Гал. 5, 22, 23). В самом деле, в другом месте он говорит, что существует только один плод нынешней жизни: «Ныне... плод ваш есть святость» (Рим. 6, 22). Кроме того, [в Писании]

сказано: «Плодом сего будет снятие греха» (Ис. 27, 9). Поэтому нам не следует полагать, что существует двенадцать плодов⁴.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), плод произрастает из духовного семени. Но Господь упоминает о трояком плоде, произрастающем от духовного семени на доброй земле, а именно «во сто», «в шестьдесят» и «в тридцать» крат (Мф. 13, 23). Следовательно, указание на двенадцать плодов ошибочно.

Возражение 3. Далее, по природе плод должен быть чем-то окончательным и доставляющим наслаждение. Но этого нельзя сказать обо всех упомянутых апостолом плодах; так, терпеливость и долготерпение, похоже, указывают на доставляющий страдание объект, в то время как вера — на нечто не столько окончательное, сколько первичное и первоосновное. Следовательно, перечисление плодов избыточно.

Возражение 4. С другой стороны, похоже на то, что они перечислены недостаточно и неполно. В самом деле, как уже было сказано (2), все блаженства могут быть названы плодами, но при этом упомянуты [далеко] не все. Так, в перечислении нет ничего, что бы соответствовало актам мудрости и многих других добродетелей. Следовательно, похоже на то, что плоды перечислены неполно.

Отвечаю: количество перечисленных апостолом плодов, а именно двенадцать, представляется правильным, и им соответствуют те двенадцать плодов, о которых сказано [в Писании]: «По ту и по другую сторону реки — древо, приносящее двенадцать плодов»⁵ (Откр. 22, 2). В самом деле, коль скоро источником происхождения плода служит семя или корень, то различие между этими плодами должно искать в различии способов, которыми проистекает в нас Святой Дух. Результатом этого истечения является упорядочение человеческого ума, во-первых, в отношении самого себя, во-вторых, в отношении того, что находится рядом, в-третьих, в отношении того, что находится ниже.

Итак, правильное расположение человеческого ума в отношении самого себя заключается в правильной расположенности в отношении добрых и злых вещей. Но первое расположение человеческого ума к добру обуславливается любовью, которая, как было показано выше (27, 4), является первым душевным движением и корнем всех остальных. Поэтому первым плодом Святого Духа названа «любовь», через посредство которой Святой

Дух истекает особым образом, а именно в Своем собственном подобии, поскольку Сам Он суть Любовь, в связи с чем читаем [в Писании]: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). Необходимым следствием любви к горнему является радость, поскольку каждый любящий испытывает радость от всего, что соединяет его с любимым, а любовь всегда актуально присутствует в Боге, Которого любит [любящий], согласно сказанному [в Писании]: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог — в нем» (1 Ин. 4, 16). Поэтому вслед за любовью [в качестве плода] указана «радость». Далее, совершенством радости является мир, причем в двух отношениях. Во-первых, в том, что касается свободы от внешних волнений (ведь совершенная радость от любимого блага невозможна, если что-либо извне отвлекает от наслаждения им); кроме того, когда человек совершенно успокаивает в мире свое сердце в каком-то одном объекте, его не может обеспокоить никакой другой, поскольку он полагает все остальное за ничто, в связи с чем читаем [в Писании]: «Велик мир у любящих закон Твой, и нет им преткновения» (Пс. 118, 165) (поскольку, если так можно выразиться, внешние вещи не тревожат их в их наслаждении Богом). Во-вторых, в том, что касается успокоения беспокойства желаний, поскольку нет совершенной радости в том, кто не полностью удовлетворен объектом своей радости. Но мир как раз и подразумевает эти две вещи, а именно, что мы не тревожимся внешними вещами, и что все наши желания находят успокоение в одном объекте. Поэтому за любовью и радостью на третьем месте следует «мир». Что же касается зла, то правильное расположение ума бывает двояким. Во-первых, когда он не тревожится при любой угрозе со стороны зла, и это принадлежит «терпеливости»; во-вторых, когда он не тревожится всякий раз, когда ожидаемое благо долго не наступает (ведь недостаточность блага есть своего рода зло), и это принадлежит «долготерпению».

Ум человека является правильно расположенным в отношении находящегося рядом, а именно ближнего, во-первых, в отношении желания делать добро, и это принадлежит «благости». Во-вторых, в отношении доброго исполнения добрых дел, и это принадлежит «милосердию», поскольку милость обнаруживается в том, кого благотворный огонь (*bonus ignis*) любви воспламеняет к желанию творить добро ближнему. В-третьих, в отношении самообладания при страдании от зла, причиненном ему его

ближним. И это принадлежит «кротости», которая обуздывает гнев. В-четвертых, в отношении воздержания от причинения вреда ближнему, причем не только вследствие гнева, но также путем обмана или лжи. И это принадлежит «вере», если под ней мы понимаем верность данному слову. Но если под верой мы понимаем то, посредством чего мы верим в Бога, то в таком случае человек направляется ею к тому, что ниже его, так, что подчиняет свой ум и, следовательно, всего себя Богу.

Человек является правильно расположенным в отношении того, что ниже его, в том, что касается внешнего действия, «воздержанием», посредством которого мы соблюдаем сдержанность во всех своих словах и поступках, а в отношении внутренних желаний — «умеренностью» и «целомудрием». Последние два отличаются друг от друга тем, что целомудрие удерживает человека от незаконных желаний, а умеренность — в том числе и от законных, а еще тем, что умеренный не подчиняется желаниям, хотя и не устраняется от них, в то время как целомудренный и не подчиняется им, и устраняется от них.

Ответ на возражение 1. Святость обуславливается всеми добродетелями, посредством которых снимается всякий грех. Таким образом, плод упоминается в единственном числе постольку, поскольку он является одним в своем роде, который разделяется на многие виды, о которых говорят как о многих плодах.

Ответ на возражение 2. Стократные, шестидесятикратные и тридцатикратные плоды отличаются друг от друга не как различные виды добродетельных актов, но как различные степени совершенства одной и той же добродетели. Так, об умеренности в замужестве говорят как о тридцатикратном плоде, [об умеренности] во вдовстве — как о шестидесятикратном, о девстве — как о стократном. Есть и другие способы, какими святые учителя различают три евангельских плода согласно трем степеням добродетели, а говорят они о трех степенях потому, что совершенство чего-либо рассматривается в отношении начала, середины и конца.

Ответ на возражение 3. Не тревожиться причиняющими страдание вещами означает наслаждаться чем-то другим. А что касается веры, то, будучи рассматриваемой как основание, она имеет аспект окончательного и доставляющего наслаждение, а именно постольку, поскольку она содержит в себе уверенность, по каковой причине глосса разъясняет, что в данном случае речь идет о «вере, которая является уверенностью в невидимом».

Ответ на возражение 4. Как говорит Августин, комментируя послание к Галатам (Гал. 5, 22, 23), «целью апостола было не сообщить нам, сколько именно есть [дел плоти и плодов Духа], но показать, как следует избегать первые и как стремиться к последним». В связи с этим он [в случае необходимости] мог бы упомянуть большее или меньшее количество плодов. Впрочем, все акты даров и добродетелей могут быть сведены к ним через посредство некоторого сходства, а именно постольку, поскольку все добродетели и дары необходимо упорядочивают ум одним из вышеупомянутых способов. Так, акты мудрости и всех направляющих к благу даров могут быть сведены к любви, радости и миру. Причина же, по которой он сводит их к плодам, та, что они подразумевают или наслаждение от добра, или помощь от зла, что, похоже, связано с понятием плода.

Раздел 4

ПРОТИВОПОЛОЖНЫ ЛИ ПЛОДЫ СВЯТОГО ДУХА ДЕЛАМ ПЛОТИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что плоды Святого Духа не противоположны делам плоти, которые перечислил апостол (Гал. 5, 19–21). В самом деле, противоположности принадлежат к одному и тому же роду. Но дела плоти не называются плодами. Следовательно, плоды Духа не противоположны им.

Возражение 2. Далее, чему-то одному противоположно что-то одно. Но апостол упоминает больше дел плоти, чем плодов Духа. Следовательно, плоды Духа и дела плоти не противоположны друг другу.

Возражение 3. Далее, среди плодов Духа первое место отведено любви, радости и миру, которым не противоположны первые три дела плоти, а именно блуд, нечистота и непотребство⁶. Следовательно, плоды Духа не противоположны делам плоти.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17).

Отвечаю: дела плоти и плоды Духа можно понимать двояко. Во-первых, в целом, и в этом смысле плоды Святого Духа, рас-

смаатриваемые в целом, противоположны делам плоти. Так это потому, что Святой Дух подвигает человеческий ум к тому, что сообразуется с разумом или даже превосходит его, в то время как плотское, т. е. чувственное желание влечет человека к низменным по отношению к нему чувственным благам. Поэтому как в физическом порядке движение вверх и движение вниз являются противоположными движениями, точно так же и в человеческих действиях дела плоти противоположны плодам Духа.

Во-вторых, можно отталкиваться от [приведенного] перечисления, и тогда плоды и дела плоти могут рассматриваться по отдельности согласно своей видовой природе. Но в таком случае вовсе не необходимо, чтобы каждое [из дел] непременно было противоположностью каждому [из даров], поскольку, как уже было сказано (3), апостол не ставил себе целью перечислить все духовные и чувственные дела. Впрочем, Августин, комментируя послание к Галатам (Гал. 5, 22, 23), путем своего рода аналогии противопоставляет каждый из плодов каждому из чувственных дел. Так, «блуду, который является любовью к удовлетворению похоти вне законного супружества, мы можем противопоставить любовь, посредством которой душа повенчана с Богом, в чем и состоит истинное целомудрие. Под нечистотой следует понимать все те беспокойства, которые являются следствием блуда, и им противоположна безмятежность радости. Идолослужению, восстающему на войну с благою вестью Бога, противопоставлен мир. Против волшебства, вражды, разногласия, распри, гнева и ссоры у нас есть долготерпение, которое помогает нам переносить исходящее от окружающих нас зло, милосердие помогает излечивать причиненные этим злом раны, а благость — прощать. В противовес ереси нам дана вера, зависти — кротость, пьянству и бесчинству — воздержание».

Ответ на возражение 1. То, что связано с деревом и при этом противно природе дерева, называется не плодом, а, пожалуй, разрушением. И коль скоро дела добродетели соприродны разуму, тогда как дела порока противны его природе, то дела добродетели называются плодами, а дела порока — нет.

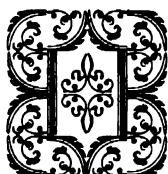
Ответ на возражение 2. Как говорит Дионисий, «причина благ едина, причин же зла множество»⁷, и потому одной добродетели может быть противоположно много пороков. Поэтому не стоит удивляться тому, что дела плоти более многочисленны, чем плоды Духа.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.

ТРАКТАТ О ДУРНЫХ НАВЫКАХ, ТО ЕСТЬ О ПОРОКАХ И ГРЕХАХ



Вопрос 71



О ПОРОКЕ И ГРЕХЕ КАК ТАКОВЫХ

Далее у нас на очереди рассмотрение порока и греха, в связи с чем будет исследовано шесть вещей: во-первых, порок и грех как таковые; во-вторых, их различие; в-третьих, их сравнение друг с другом; в-четвертых, субъект греха; в-пятых, причина греха; в-шестых, следствие греха.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) противоположен ли порок добродетели; 2) противоположен ли порок природе; 3) что хуже, порок или порочный акт; 4) совместим ли порочный акт с добродетелью; 5) всякий ли грех предполагает действие; 6) о предложенном Августином определении греха, а именно, что «грех — это слово, дело или желание, противное вечному закону».

Раздел 1

ПРОТИВОПОЛОЖЕН ЛИ ПОРОК ДОБРОДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порок не противоположен добродетели. В самом деле, как показано в десятой [книге] «Метафизики», у каждой вещи может быть только одна противоположность¹. Но добродетели противоположен злой умысел и грех. Следовательно, порок не противоположен добродетели,

поскольку порок может быть связан с ненадлежащим расположением телесных членов и многим другим.

Возражение 2. Далее, добродетель обозначает некоторое совершенство способности. Но порок не обозначает что-либо, относящееся к способности. Следовательно, порок не противоположен добродетели.

Возражение 3. Далее, Цицерон сказал, что «добродетель — это здоровье души»². Но здоровью противоположен не порок, а, скорее, болезнь или недомогание. Следовательно, порок не противоположен добродетели.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «порок — это качество, из-за которого душа является злой». Но, как было показано выше, «добродетель — это качество, которое делает добрым то, качеством чего оно является» (55, 3, 4). Следовательно, порок противоположен добродетели.

Отвечаю: говоря о добродетели, следует учитывать две вещи: сущность добродетели и то, к чему определена добродетель. В сущности добродетели мы можем рассматривать нечто либо непосредственно, либо опосредованно. «Непосредственно» добродетель подразумевает расположение, посредством которого вещь является хорошо расположенной согласно модусу ее природы, в связи с чем Философ говорит, что «добродетель является расположением совершенной вещи к наилучшему, ибо предмет называется совершенным тогда, когда его расположение наиболее соответствует его природе»³. Поэтому «опосредованно» добродетель подразумевает своего рода благодать, поскольку благодать вещи состоит в хорошей расположенности согласно модусу ее природы. А то, к чему определена добродетель, суть хорошие поступки, о чем уже было сказано (56, 3).

По вышеуказанной причине существует три противоположные добродетели вещи. Одна из них — «грех», который противоположен добродетели в отношении того, к чему определена добродетель (ведь грех в строгом смысле слова обозначает неупорядоченный акт, тогда как акт добродетели является упорядоченным и надлежащим актом). Со стороны того, что добродетель подразумевает опосредованно, а именно своего рода благодати, противоположностью добродетели является «злой умысел». А в отношении того, что принадлежит сущности добро-

детели непосредственно, противоположностью является «порок», поскольку порочность вещи, похоже, состоит в отсутствии расположенности к тому, что приличествует природе, в связи с чем Августин говорит: «Все, чего не достаёт для естественного совершенства вещи, может быть названо пороком»⁴.

Ответ на возражение 1. Все три вышеуказанные вещи противоположны добродетели, но в разном отношении. В самом деле, грех противоположен добродетели постольку, поскольку последняя обуславливает хорошие поступки; злой умысел — постольку, поскольку добродетель суть своего рода благодать, а порок противоположен добродетели как таковой.

Ответ на возражение 2. Добродетель подразумевает не только совершенство способности как начала действия, но также и надлежащее расположение субъекта. Причина этого — та, что вещь осуществляет деятельность постольку, поскольку она актуальна, и потому ей необходимо хорошее расположение для того, чтобы она могла произвести хорошее действие. И именно в этом отношении порок противоположен добродетели.

Ответ на возражение 3. По словам Цицерона⁵ «болезнь и недомогание — это порочные качества». Так, говоря о теле, он называет «болезнью» такое состояние, «когда все тело поражено», например лихорадкой и тому подобным, «недомоганием» — такое состояние, «когда болезнь сопровождается слабостью», а пороком — такое состояние, «когда в соединении частей тела есть какой-либо изъян». И хотя порой телесная болезнь не сопровождается недомоганием, например, когда болезнь протекает скрытно и не препятствует человеку в его внешней деятельности, «все же», говорит он, «в душе эти две вещи различимы не иначе, как только в мысли». В самом деле, всякий раз, когда человек внутренне плохо расположен вследствие какого-либо неупорядоченного аффекта, он не может в полной мере выполнять свои обычные обязанности, а дерево, согласно сказанному [в Писании], «познаётся по плоду» (Мф. 12, 33), то есть человек познаётся по поступкам. Но «душевный порок», продолжает Цицерон, «является навыком или аффектом мятущейся и противоречащей самой себе в течение всей жизни души», и это может иметь место и без болезни и недомогания, например, когда человек грешит по слабости или страсти. Следовательно, порок простирается на большее количество вещей, чем болезнь или недомогание, как и добродетель простирается на большее количество вещей,

чем здоровье (ведь само здоровье является некоторым образом добродетелью⁶). Таким образом, именно порок, а не болезнь или недомогание, по справедливости является противоположностью добродетели.

Раздел 2

ПРОТИВОПОЛОЖЕН ЛИ ПОРОК ПРИРОДЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порок не противоположен природе. В самом деле, как уже было сказано (1), порок противоположен добродетели. Но мы обладаем добродетелью не по природе, а, как было показано выше (63, 1, 2, 3), либо как такой, которая в нас всеяна, либо благодаря обучению. Следовательно, порок не противоположен природе.

Возражение 2. Далее, невозможно обучиться тому, что противно природе; так, «камень не приучишь подниматься вверх»⁷. Но некоторые люди приучаются к пороку. Следовательно, порок не противоположен природе.

Возражение 3. Далее, то, что противно природе, не может быть обнаружено у многих обладателей этой природы. Но порок обнаруживается у очень многих людей, согласно сказанному [в Писании]: «Широки врата и пространен путь, ведущие к погибели (и многие идут ими!)» (Мф. 7, 13). Следовательно, порок не противоположен природе.

Возражение 4. Кроме того, как было показано выше (1), грех соотносится с пороком как акт с навыком. Далее, согласно данному Августином определению, грех — это «слово, дело или желание, противное божественному закону». Но божественный закон превосходит природу. Следовательно, правильным будет сказать, что порок противоположен скорее закону, нежели природе.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «всякий порок, будучи таковым, противен природе»⁸.

Отвечаю: как уже было сказано (1), порок противоположен добродетели. Но добродетель вещи состоит в ее хорошей расположенности, приличествующей ее природе, о чем также было

сказано (1). Следовательно, пороком любой вещи является такая ее расположенность, которая не приличествует ее природе, в связи с чем, по словам Августина, о такой вещи говорят как о «порченной», каковое слово происходит от слова «порок»⁹.

При этом надлежит иметь в виду, что природой вещи в первую очередь является форма, от которой вещь получает свой вид. Далее, человек получает свой вид от своей разумной души и, следовательно, все, что противно порядку разума, в прямом смысле слова противно природе человека как именно человека, а все, что соотнобразуется с разумом, соотнобразуется с природой человека как именно человека. Поэтому, как утверждает Дионисий, благо человека — быть в согласии с разумом, а зло — быть вопреки ему¹⁰. Следовательно, человеческая добродетель, которая делает добрыми и человека, и его поступки, соотнобразуется с природой человека поскольку, поскольку она соотнобразуется с его разумом, тогда как порок противоположен природе человека постольку, поскольку он противен порядку разума.

Ответ на возражение 1. Хотя добродетели не обуславливаются природой в том, что касается их совершенного бытия, тем не менее, они склоняют нас к тому, что согласуется с разумом, то есть с порядком разума. Поэтому Цицерон говорит, что «добродетель является согласным с разумом навыком, который подобен второй природе», и это следует понимать как сказанное в том смысле, что добродетель согласна с природой или, с другой стороны, что порок противоположен природе.

Ответ на возражение 2. Философ в указанном месте рассуждает о противном природе в том смысле, что «то, что не по природе», противоположно «тому, что по природе», а не в том, что «то, что не по природе», противоположно «тому, что соотнобразуется с природой», а ведь именно в этом последнем смысле о добродетелях говорят как о том, что соотнобно с природой, а именно постольку, поскольку они склоняют нас к тому, что приличествует природе.

Ответ на возражение 3. Человеку присуща двойная природа, разумная и чувственная. И коль скоро человек реализует акты разума через посредство чувственной деятельности, то тех, кто следует склонностям чувственной природы, гораздо больше, чем тех, кто следует порядку разума (ведь начало любого дела гораздо достижимее, чем его завершение). Наличие же в человеке пороков и грехов как раз и обуславливается тем, что

он следует склонностям своей чувственной природы наперекор порядку своего разума.

Ответ на возражение 4. То, что является неправильным в произведении искусства, противно природе произведшего его искусства. Но вечный закон соотносится с порядком человеческого разума как искусство с произведением искусства. Следовательно, нет разницы в том, сказать ли, что порок и грех противны порядку человеческого разума, или же что они противны вечному закону. Поэтому Августин говорит, что «всякая природа, как именно природа, происходит от Бога, а как порочная природа — в той мере, в какой она отпадает от божественного искусства, посредством которого она была произведена»¹¹.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОРОК ХУДШИМ, ЧЕМ ПОРОЧНЫЙ АКТ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порок, то есть дурной навык, хуже чем грех, то есть дурной акт. В самом деле, чем продолжительнее добро, тем оно лучше, и точно так же чем продолжительнее зло, тем оно хуже. Но порочный навык продолжительнее более быстротечных порочных действий. Следовательно, порочный навык хуже, чем порочный акт.

Возражение 2. Далее, нескольких зол нужно избегать больше, чем одно. Но дурной навык является виртуальной причиной многих дурных действий. Следовательно, порочный навык хуже, чем порочный акт.

Возражение 3. Далее, причина сильнее следствия. Но навык причиняет свои действия как в смысле их доброкачественности, так и — злокачественности. Следовательно, навык сильнее акта как в хорошем, так и дурном.

Этому противоречит следующее: человека справедливо наказывают за порочный акт, а не за порочный навык, из которого не следует никакого акта. Следовательно, порочное действие хуже, чем порочный навык.

Отвечаю: навык находится между способностью и актом. Но очевидно, что как в хорошем, так и в дурном акт предшествует способности, о чем читаем в девятой [книге] «Метафизики»¹². В самом деле, лучше делать добро, нежели быть способным его делать, и точно так же более заслуживает наказания делание зла, нежели способность его делать, из чего следует, что в хорошем и дурном навыки находятся между способностью и актом таким образом, что, если так можно выразиться, насколько в добре и зле навыки превосходят соответствующие им способности, настолько же они уступают в этом ответствующим им актам. Это также очевидно из того факта, что навык называют добрым или дурным не иначе, как только постольку, поскольку он побуждает к хорошему или дурному акту, то есть навык называется добрым или дурным вследствие благодати или порочности акта. Поэтому акт превосходит навык как в добром, так и в дурном, поскольку «причина, по которой вещь является именно такой, еще более такова».

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы что-то одно превосходило что-то другое просто, и при этом было ниже его в некотором отношении. Затем, о вещи говорят как о превосходящей другую вещь просто, если она превосходит ее в том, что присуще им обоим, а как о превосходящей в некотором отношении, если она превосходит ее в том, что акцидентно им обоим. Но, как уже было сказано, акт превосходит навык в добром и дурном согласно самой природе акта и навыка. В то же время то обстоятельство, что навык продолжительнее акта, акцидентно им обоим, что обусловлено тем, что оба они по природе таковы, что не могут быть всегда актуальными и что их действие является преходящим движением. Следовательно, в добром и дурном акт превосходит все остальное просто, а навык превосходит все остальное в некотором отношении.

Ответ на возражение 2. Навык является несколькими действиями не просто, а в некотором отношении, то есть виртуально. Следовательно, приведенный аргумент не доказывает, что навык превосходит акт в добром и дурном просто.

Ответ на возражение 3. Навык обуславливает акт посредством деятельной каузальной связи, а акт обуславливает навык посредством конечной казуальной связи, в отношении которой мы и рассматриваем природу добра и зла. Следовательно, акт превосходит навык как в добром, так и в дурном.

Раздел 4

СОВМЕСТИМ ЛИ ГРЕХ С ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порочный акт, то есть грех, несовместим с добродетелью. В самом деле, противоположности не могут одновременно присутствовать в одном и том же субъекте. Но грех, как было показано выше (1), в определенном смысле противоположен добродетели. Следовательно, грех несовместим с добродетелью.

Возражение 2. Далее, порочный акт, то есть грех, хуже порочного навыка, то есть порока. Но порок не может совмещаться в одном и том же субъекте с добродетелью, следовательно, не может и грех.

Возражение 3. Далее, грех может возникнуть не только в произвольном, но и в естественном. Но грех в естественных вещах случается только из-за порчи какого-либо природного начала; так, согласно сказанному во второй [книге] «Физики», повреждение семени может привести к рождению чудовища¹³. Следовательно, и в произвольных вещах грех возникает не иначе, как только из-за порчи какой-либо добродетели в душе, и потому грех и добродетель не могут одновременно присутствовать в одном и том же субъекте.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «добродетель возникает и гибнет по противоположным причинам»¹⁴. Но, как уже было сказано (51, 3), один добродетельный акт не обуславливает добродетель; следовательно, и один греховный акт не разрушает добродетель. Поэтому они могут одновременно присутствовать в одном и том же субъекте.

Отвечаю: грех соотносится с добродетелью как злое действие с добрым навыком. Затем, положение навыка в душе отличается от положения формы в естественной вещи. Ведь форма естественной вещи необходимо осуществляет приличествующую ей деятельность, и потому природная форма несовместима с действием противоположной ей формы; так, теплота несовместима с действием холода и легкость — с движением вниз (за исключением, конечно, насильственного действия со стороны какого-то внешнего двигателя). Душевный же навык, со своей стороны, производит действие не

необходимо, а используется по решению человека. Следовательно, обладающий навыком человек может или не быть в состоянии использовать навык, или даже совершать противоположное действие, и потому обладающий добродетелью человек может совершать акт греха. И если мы сравниваем акт с добродетелью именно как с навыком, то этот греховный акт, будучи одиночным, не может разрушить добродетель, поскольку как навык не возникает вследствие единичного акта, точно так же он и не разрушается вследствие единичного акта, о чем уже было говорено выше (63, 2). Но если мы сравниваем греховный акт с причиной добродетели, то в таком случае бывает и так, что некоторые добродетели разрушаются одним единственным греховным актом. Так, всякий смертный грех противоположен любви, которая является корнем всех всеянных добродетелей как именно добродетелей и, следовательно, в случае разрушения любви единственным актом смертного греха разрушаются все всеянные добродетели как именно добродетели (я в настоящем случае имею в виду веру и надежду, навыки к которым вследствие смертного греха ослабляются настолько, что они больше не являются добродетелями). С другой стороны, поскольку прощительный грех ни противоположен любви, он не обуславливает разрушения ни любви, ни других добродетелей. Что же касается приобретенных добродетелей, то они вообще не разрушаются вследствие единичного акта любого вида греха.

Таким образом, смертный грех несовместим со всеянными добродетелями, но совместим с приобретенной добродетелью, в то время как прощительный грех совместим со всеми добродетелями, как всеянными, так и приобретенными.

Ответ на возражение 1. Грех противоположен добродетели не непосредственно, а через посредство акта. Следовательно, грех несовместим с актом добродетели, а не с ее навыком.

Ответ на возражение 2. Порок непосредственно противоположен добродетели точно так же, как грех — акту добродетели, и потому порок исключает добродетель точно так же, как грех исключает акт добродетели.

Ответ на возражение 3. Природные способности действуют необходимым образом и, следовательно, до тех пор, пока способность не подверглась порче, в ее действии не может быть никакого греха. Способности же души, со своей стороны, не действуют необходимым образом, и потому приведенная аналогия неуместна.

Раздел 5

ВСЯКИЙ ЛИ ГРЕХ ПРЕДПОЛАГАЕТ ДЕЙСТВИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всякий грех предполагает действие. В самом деле, заслуга соотносится с добродетелью точно так же, как грех — с пороком. Но заслуга невозможна без действия. Следовательно, не может быть без действия и греха.

Возражение 2. Далее, по словам Августина «грех — это [зло] до такой степени произвольное, что он не был бы и грехом, если бы не был произвольным»¹⁵. Но что-либо может быть произвольным исключительно благодаря акту воли. Следовательно, всякий грех предполагает действие.

Возражение 3. Далее, если бы грех мог существовать без акта, то из этого бы следовало, что человек начинает грешить, как только прекращает делать то, что должен. Но тот, кто никогда не делает то, что должен, непрерывно не делает то, что должен. Таким образом, из этого бы следовало, что он грешит непрерывно, каковое утверждение нелепо. Следовательно, без действия нет никакого греха.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Итак, кто разумеет делать добро, и не делает, тому — грех!» (Иак. 4, 17). Но «не делать» не подразумевает действия. Следовательно, грех возможен без действия.

Отвечаю: причина возникновения этой проблемы отсылает нас к греху недеяния, относительно которого мнения разнятся. Так, иные говорят, что в каждом грехе недеяния можно обнаружить некоторый акт, внутренний или внешний. Внутренний, когда, например, человек желает «не идти в церковь», когда он обязан идти; внешний, когда, например, человек в то время, когда он обязан идти в церковь (или даже раньше), придумывает себе такое занятие, которое препятствует ему идти. Впрочем, это все одно и то же, поскольку если кто-либо желает нечто, что не совместимо с чем-то другим, то тем самым он не желает это другое, за исключением, пожалуй, тех случаев, когда ему просто не приходит на ум, что желаемое им препятствует ему делать то, что он обязан делать (тогда его можно полагать виновным в неосмотрительности). Другие, со своей стороны, говорят, что грех недеяния не обязательно предполагает акт, поскольку уже одно только неделание того, что должно делать, грех.

Итак, каждое из этих мнений содержит некоторую толику истины. В самом деле, если в грехе недеяния мы рассматриваем только то, в чем состоит сущность греха, то грех недеяния в одних случаях будет связан с внутренним актом, как когда человек желает «не идти в церковь», а иногда он не будет связан ни с каким актом вообще, ни внутренним, ни внешним, как когда человек в то время, когда он обязан идти в церковь, вообще не думает о том, идти ему или не идти.

Если же, однако, в грехе недеяния мы рассматриваем также причины или обстоятельства недеяния, то в таком случае грех недеяния необходимо должен содержать некоторый акт. В самом деле, до тех пор, пока мы не пренебрежем тем, что мы можем делать или не делать, никакого греха недеяния не возникает, а то, почему мы отказываемся делать то, что мы можем делать или не делать, необходимо должно быть связанным с какой-то причиной или обстоятельством, то ли соединенным с небрежением, то ли предшествующим ему. Далее, если эта причина лежит вне пределов человеческой способности, то небрежение не будет греховным, как когда кто-либо не идет в церковь из-за болезни. Но если причина или обстоятельство является субъектом воли, то тогда небрежение будет греховным, а такая причина — в той мере, в какой она произвольна, — необходимо содержит некоторый акт, по крайней мере, внутренний акт воли, который подчас имеет непосредственное отношение к небрежению, как когда человек желает «не идти в церковь», поскольку это представляется ему слишком хлопотным. В указанном случае такой акт по самой своей природе принадлежит небрежению — ведь коль скоро для греха сущностно необходима произвольность, то желание чего бы то ни было греховного само по себе принадлежит этому греху.

Впрочем, иногда акт воли имеет непосредственное отношение к чему-то другому, что препятствует человеку исполнить то, что должно, и при этом в одних случаях это что-то бывает совмещено с небрежением, как когда человек желает играть в то время, когда он должен идти в церковь, а в других — предшествует ему, как когда человек вечером пожелал засидеться допоздна, вследствие чего не пошел в церковь утром. В таком случае акт, внутренний или внешний, с точки зрения небрежения случаен, поскольку небрежение непреднамеренно, а то, что непреднамеренно, случайно¹⁶. Таким образом, очевидно, что тут

грех недеяния предполагает совмещенный или предшествующий небрежению акт, но этот акт является акцидентным греху недеяния.

Но вынося то или иное суждение о чем-либо, мы должны руководствоваться тем, что ему присуще, а не акцидентно. В свете этого правильным будет сказать, что грех возможен и без действия, иначе случайные действия и акциденции были бы сущностно необходимы для всех актуальных грехов.

Ответ на возражение 1. Добру необходимо большее, чем злу, поскольку, по утверждению Дионисия, «добро происходит от единой всеобщей Причины, зло же от многих частичных оскудений»¹⁷. Таким образом, грех может являться результатом как делания человеком того, что он не должен делать, так и недеяния им того, что он должен делать, в то время как если человек делает то, что должен, без желания это делать, то никакой заслуги возникнуть не может. Поэтому заслуга невозможна без действия, а грех — возможен.

Ответ на возражение 2. Термин «произвольный» применяется не только в отношении того, к чему прилагается акт воли, но, как показано в пятой [книге] «Этики»¹⁸, также и в отношении того, что мы способны делать или не делать. Следовательно, даже нежелание может быть названо произвольным постольку, поскольку человек способен желать или не желать.

Ответ на возражение 3. Грех недеяния противоположен утвердительному предписанию, которое обязывает всегда, но не непрерывно. Следовательно, пренебрегая действием, человек грешит в течение только того времени, в которое утвердительное предписание обязывает его действовать.

Раздел 6

ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЯТЬ ГРЕХ КАК СЛОВО, ДЕЛО ИЛИ ЖЕЛАНИЕ, ПРОТИВНОЕ ВЕЧНОМУ ЗАКОНУ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что определение греха как «слова, дела или желания, противного вечному закону», ошибочно. В самом деле, «слово», «дело» и «желание» предполагают действие,

но, как было показано выше (5), далеко не всякий грех предполагает действие. Следовательно, это определение не включает в себя каждый грех.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «грех — это воля к тому, чтобы сохранить или получить нечто против справедливости»¹⁹. Но в настоящем случае воля названа желанием, поскольку словом «желание» обозначается любое действие желания. Следовательно, вполне достаточно сказать, что «грех — это желание, противное вечному закону», и нет никакой нужды добавлять [в определение] «слово» или «дело».

Возражение 3. Далее, грех, пожалуй, есть по преимуществу отклонение от цели, поскольку, как уже было сказано (1, 3; 18, 4, 6; 20, 2), благо и зло соизмеряются в первую очередь с целью. Поэтому Августин определяет грех с точки зрения цели и говорит, что «грех есть не что иное, как пренебрежение вечным ради преходящего»²⁰; и еще, что «всякое человеческое зло состоит в пользовании тем, чем мы должны наслаждаться, и в наслаждении тем, чем мы должны пользоваться»²¹. Но в рассматриваемом нами определении отсутствует упоминание об отклонении от должной цели, и потому оно является недостаточным.

Возражение 4. Далее, о вещи говорят как о запретной постольку, поскольку она противна закону. Но не все грехи злы потому, что они запретны: некоторые запретны потому, что они злы. Поэтому грех вообще не следует определять как то, что противно божественному закону.

Возражение 5. Кроме того, как было разъяснено выше (1), грех — это злой человеческий акт. Но, как утверждает Дионисий, человеческое зло — быть вопреки разуму²². Следовательно, правильнее было бы сказать, что грех противен разуму, а не что он противен вечному закону.

Этому противоречит авторитет [давшего рассматриваемое определение] Августина²³.

Отвечаю: как было показано выше (1), грех есть не что иное, как дурной человеческий акт. Но акт, о чем также было сказано (1, 1), суть именно человеческий акт только тогда, когда он является произвольным, то есть либо когда он выявляется в соответствии с волей, например, через пожелание или выбор, либо когда он является распоряжением в соответствии с волей,

например внешним действием речи или деятельностью. Далее, человеческий акт является злым по причине недостаточной сообразованности с приличествующей ему мерой, а сообразованность с мерой вещи зависит от правила, и если вещь выпадает из этого правила, она становится несоразмерной. Но существует два правила человеческой воли: одно — ближайшее и однородное, а именно человеческий разум; другое — первое правило, а именно вечный закон, который, если так можно выразиться, является разумом Бога. Поэтому в определение греха Августин включает две вещи: когда он говорит «слово, дело или желание», то имеет в виду то, что относится к субстанции человеческого акта, которая является, так сказать, материей греха, когда же говорит «противное вечному закону», то имеет в виду то, что относится к природе зла, которая является формой греха.

Ответ на возражение 1. Подтверждение и отрицание сводимы к одному и тому же роду; так, например, по словам Августина, когда речь идет о божественном, «рожденный» и «нерожденный» сводятся к роду «отношение»²⁴. И потому «слово» и «дело» в равной мере означают и сказанное, и не сказанное, и сделанное, и не сделанное.

Ответ на возражение 2. Первая причина греха находится в воле, которая распоряжается всеми произвольными действиями, и именно в ней мы обнаруживаем все грехи, в связи с чем Августин иногда определяет грех со стороны одной только воли. Но поскольку внешние действия как именно злые связаны также с субстанцией греха, то в определение греха понадобилось включить и то, что касается внешних действий.

Ответ на возражение 3. Вечный закон первично и в наибольшей степени определяет человека к его цели, а далее он понуждает человека быть хорошо расположенным в отношении вещей, которые определены к цели. Поэтому когда он [(т. е. Августин)] говорит «противное вечному закону», то подразумевает под этим и отклонение от цели, и все другие формы неупорядоченности.

Ответ на возражение 4. Когда говорят, что не каждый грех зол потому, что запрещен, то это надлежит понимать как сказанное о запрете в соответствии с действующим правом. Однако если запрет связан с естественным законом, который первично представлен в вечном законе и только вторично — в естественном своде законов человеческого разума, то любой грех, будучи

противным естественному закону и являя собою неупорядоченность, зол уже постольку, поскольку запрещен.

Ответ на возражение 5. Теолог рассматривает грех в первую очередь как преступление против Бога, философ-моралист — как нечто, противное разуму. Поэтому определение Августином греха как такого, что является «противным вечному закону», представляется более уместным, чем определение его как противного разуму, тем более что вечный закон направляет нас в отношении многого такого, что превосходит возможности человеческого разума, например в вопросах веры.



О РАЗЛИЧИИ ГРЕХОВ

Теперь мы исследуем различие грехов, под каковым заглавием будет рассмотрено девять пунктов: 1) различаются ли грехи по виду согласно своим объектам; 2) о различии между духовными и плотскими грехами; 3) различаются ли грехи со стороны своих причин; 4) различаются ли они со стороны тех, против кого грешат; 5) различаются ли грехи со стороны наказания за грехи; 6) различаются ли они со стороны деяния и недеяния; 7) различаются ли они согласно различию степеней; 8) различаются ли они со стороны избыточности и недостаточности; 9) различаются ли они согласно различию связанных с ними обстоятельств.

Раздел 1

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ГРЕХИ ПО ВИДУ СОГЛАСНО СВОИМ ОБЪЕКТАМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грехи не различаются по виду согласно своим объектам. Ведь о действиях, как уже было сказано (1, 3; 18, 4), говорят как о добрых или злых в первую очередь согласно их целям. И коль скоро грех есть не что иное, как дурной человеческий акт (71, 1), то похоже на то, что грехи должны различаться по виду скорее согласно своим целям, нежели чем согласно своим объектам.

Возражение 2. Далее, зло, будучи лишенностью, различается по виду согласно различию видов противоположностей. Но грех является злом в роде человеческих действий. Следовательно, грехи различаются по виду скорее согласно своим противоположностям, нежели чем согласно своим объектам.

Возражение 3. Далее, если бы грехи различались по виду согласно своим объектам, то было бы невозможно обнаружить

один и тот же по виду грех в различных [по виду] объектах, а между тем такое имеет место. Так, согласно Григорию, гордыня может относиться и к духовному, и к материальному, и алчность может быть связана с различными видами вещей¹. Следовательно, грехи не различаются по виду согласно своим объектам.

Этому противоречит следующее: «грех — это слово, дело или желание, противное вечному закону». Но слова, дела и желания различаются по виду согласно различию своих объектов, поскольку, как уже было сказано (18, 2), действие получает вид от своего объекта. Следовательно, и грехи различаются по виду согласно своим объектам.

Отвечаю: как уже было сказано (71, 6), природе греха присущи две вещи, а именно произвольность акта и его неупорядоченность, которая заключается в отклонении от закона Бога. Из них первое сущностно относится к грешнику, который желает совершить такое-то действие в такой-то материи, в то время как второе, а именно неупорядоченность акта, по отношению к желанию грешника является акциденцией, поскольку, как говорит Дионисий, «никто не действует ради зла»². Но очевидно, что вещь получает свой вид от того, что является сущностным, а не от того, что является акцидентным, поскольку акцидентное находится вне видовой природы. Следовательно, различение грехов по виду происходит со стороны произвольных актов, а не со стороны свойственной греху неупорядоченности. Но, как было доказано выше (18, 2), произвольные акты различаются по виду согласно своим объектам. Таким образом, из этого следует, что грехи надлежит различать по виду согласно их объектам.

Ответ на возражение 1. Аспект блага находится первичным образом в цели, и потому цель относится к акту воли, который является корнем всякого греха, как его объект. Поэтому нет разницы в том, говорить ли, что грехи различаются согласно своим объектам, или же своим целям.

Ответ на возражение 2. Грех — это не чистая лишенность, а действие, лишенное должного порядка, и потому грехи различаются по виду согласно объектам своих действий, а не согласно своим противоположностям. Впрочем, даже если бы [мы сказали, что] они различаются со стороны противоположных им добродетелей, то в итоге пришли бы к тому же, поскольку, как

было показано выше (60, 5), добродетели различаются по виду согласно своим объектам.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы в различных по виду или роду вещах присутствовал один и тот же формальный аспект объекта, от какового аспекта грех и получает свой вид. Так, гордыня жаждет превосходства в отношении различных вещей, и алчность жаждет изобилия [самых разных] предназначенных для человеческого использования вещей.

Раздел 2

ПРАВИЛЬНО ЛИ ОТЛИЧАТЬ ДУХОВНЫЕ ГРЕХИ ОТ ПЛОТСКИХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что духовные грехи не следует отличать от плотских. В самом деле, по словам апостола, «дела плоти известны — они суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство» и т. д. (Гал. 5, 19), из чего, похоже, следует, что все виды грехов — это дела плоти. Но делами плоти называются плотские грехи. Следовательно, неправильно отличать плотские грехи от духовных.

Возражение 2. Далее, кто бы ни грешил, он следует плоти, согласно сказанному [в Писании]: «Если живете по плоти, — то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, — то живы будете» (Рим. 8, 13). Но жить или следовать плоти, похоже, принадлежит природе плотского греха. Следовательно, плотские грехи не должно отличать от духовных.

Возражение 3. Далее, высшая часть души, которая является умом, или разумом, называется духом, согласно сказанному [в Писании]: «Обновитесь духом ума вашего» (Еф. 4, 23), где дух, согласно глоссе, обозначает разум. Но всякий совершенный по плоти грех проистекает из разума через посредство его согласия, поскольку согласие на греховный акт дается именно высшей частью разума, о чем речь у нас впереди (74, 7). Следовательно, одни и те же грехи являются как плотскими, так и духовными, и потому их не должно отличать друг от друга.

Возражение 4. Кроме того, если некоторые грехи и являются по виду плотскими, то такими, пожалуй, следует полагать те

из них, посредством которых человек грешит против своего собственного тела. Но, согласно апостолу, «всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор. 6, 18). Таким образом, выходит, что блуд является единственным плотским грехом, а между тем апостол среди плотских грехов выделяет еще и любостяжание (Еф. 5, 3).

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «из семи главных грехов пять духовных и два плотских»³.

Отвечаю: как уже было сказано (1), грехи получают свой вид от своих объектов. Затем, всякий грех состоит в желании некоторого преходящего блага, в отношении которого у человека возникает неупорядоченное желание, и обладание которым доставляет ему неупорядоченное удовольствие. Но, как уже было разъяснено ранее (31, 3), удовольствие бывает двояким. Одно принадлежит душе и возникает при простом схватывании обладаемой в соответствии с желанием вещи, и его можно назвать духовным удовольствием, например, когда некто получает удовольствие от похвалы и тому подобного. Другое удовольствие является телесным, или естественным; оно возникает при телесном соприкосновении, и его можно назвать плотским удовольствием.

Поэтому те грехи, которые связаны с духовным удовольствием, называются духовными грехами, тогда как те, которые связаны с плотским удовольствием, называются плотскими грехами, каковы, например, чревоугодие, которое состоит в получении удовольствия от еды, и похоть, которая состоит в получении удовольствия от соития. В связи с этим апостол говорит: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа» (2 Кор. 7, 1).

Ответ на возражение 1. Как сказано в глоссе на приведенные слова, эти пороки называются делами плоти не в том смысле, что они состоят в плотском удовольствии, но под плотью в настоящем случае обозначен человек, о котором принято говорить, что он живет по плоти, когда он, как говорит Августин, «живет сам по себе [т. е. по человеку]»⁴. А так это потому, что всякая слабость человеческого разума так или иначе связана с плотским чувством.

Сказанное является ответом и на **возражение 2**.

Ответ на возражение 3. Даже в плотских грехах присутствует [некий] духовный акт, а именно акт разума, но целью этих грехов, давшей им их название, является плотское удовольствие.

Ответ на возражение 4. Как говорит глосса, «в грехе прелюбодеяния душа является рабом тела в особом смысле, поскольку в момент прегрешения она не способна думать ни о чем другом», тогда как такое плотское удовольствие, как [например] обжорство, не поглощает разум целиком. Можно еще сказать, что при таком прегрешении также причиняется и ущерб телу, поскольку в нем возникает неупорядоченная нечистота, в связи с чем именно об этом грехе говорится, что им грешат против собственного тела. Любостяжание же, которое тоже приведено среди плотских грехов, во многом сходно с прелюбодеянием, которое является несправедливым любостяжанием чужой жены. А еще можно сказать, что то, от чего получает удовольствие стяжатель, является вполне телесной вещью, и в этом отношении стяжание допустимо перечислять вместе с плотскими грехами, однако само его удовольствие принадлежит не телу, а духу, и потому Григорий говорит, что оно является духовным грехом⁵.

Раздел 3

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ГРЕХИ ПО ВИДУ СО СТОРОНЫ СВОИХ ПРИЧИН?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грехи различаются по виду со стороны своих причин. В самом деле, вещь получает свой вид от того, от чего она получает и свое бытие. Но грехи получают свое бытие от своих причин, следовательно, от них же они получают и свой вид. Поэтому они различаются по виду со стороны своих причин.

Возражение 2. Далее, из всех причин материальная причина, похоже, менее всего влияет на вид. Но объект греха, вероятно, является ее материальной причиной. И коль скоро грехи различаются по виду согласно своим объектам, то похоже на то, что тем более они должны различаться по виду со стороны других своих причин.

Возражение 3. Далее, Августин, комментируя слова псалма: «Он — пожжен огнем, обсечен» (Пс. 79, 17), говорит, что «всякий грех есть следствие либо вызывающего ложное смирение страха, либо воспламеняющей нас к недолжной страсти

любви». В самом деле, [в Писании] сказано: «Все, что в мире, — похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин. 2, 16). Но о вещи говорят как о находящейся в мире из-за греха постольку, поскольку мир, как разъясняет Августин, обозначает любящих мир. Григорий, со своей стороны, различает грехи согласно семи главным порокам⁶. Но все эти различения связаны с причинами грехов. Следовательно, похоже на то, что грехи различаются по виду согласно различию своих причин.

Этому противоречит следующее: если бы дело обстояло именно так, то все грехи принадлежали бы к одному и тому же виду, поскольку все они проистекают из одной и той же причины. В самом деле, [в Писании] сказано: «Начало греха — гордость» (Сир. 10, 15); и еще: «Корень всех зол есть сребролюбие» (1 Тим. 6, 10). Но очевидно, что существуют различные виды грехов. Следовательно, грехи не различаются по виду со стороны своих причин.

Отвечаю: поскольку существует четыре вида причин, они приписываются различным вещам различными способами. В самом деле, «формальная» и «материальная» причины непосредственно относятся к субстанции вещи, и потому субстанции различаются по виду и роду со стороны их материи и формы. Что же касается «действателя» и «цели», то они непосредственно относятся к движению и деятельности, и потому движения и деятельности различаются по виду со стороны этих причин, хотя и по-разному, поскольку природные активные начала всегда определены к одним и тем же действиям, и потому различные виды природных действий происходят не только от тех объектов, которые являются целями или пределами этих действий, но также и от своих активных начал (так, нагревание и охлаждение различаются по виду со стороны тепла и холода). С другой стороны, активные начала произвольных действий, например греховных, не определены необходимым образом к одним и тем же действиям и, следовательно, разные виды грехов могут происходить от одного активного или движущего начала. Так, от вызывающего у человека ложное смирение страха может происходить воровство, убийство или пренебрежение предоставленной попечительству паствой, и то же самое может быть следствием воспламеняющей к недолжной страсти любви. Поэтому ясно, что грехи не различаются по виду согласно различию своих активных

или движущих причин, но — только согласно различию своих конечных причин, которые являются целями и объектами воли. Впрочем, ранее уже было доказано (1, 3; 18, 4), что человеческие действия получают свой вид от своих целей.

Ответ на возражение 1. Активное начало произвольного действия не определено к одному и тому же действию, и потому, как доказывает Философ, для осуществления человеческого акта одного его не достаточно, но должно быть еще и стремление воли к [конкретной] цели⁷. Следовательно, свой вид и свое бытие грех получает от цели.

Ответ на возражение 2. В отношении внешних актов объекты обладают признаком материи «в которой», но в отношении внутреннего акта воли они обладают признаком цели, и вследствие этого сообщают акту его вид. Тем не менее, и в качестве материи «в которой» они обладают признаком предела, от которого движение получает свой вид⁸, поскольку даже пределы движения сообщают движению вид в той мере, в какой предел имеет признак цели.

Ответ на возражение 3. Упомянутые различия грехов приводятся не затем, чтобы различить виды грехов, а затем, чтобы показать их различные причины.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ГРЕХИ НА ГРЕХИ, НАПРАВЛЕННЫЕ ПРОТИВ БОГА, ПРОТИВ СЕБЯ И ПРОТИВ БЛИЖНЕГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно разделять грехи на направленные против Бога, против ближнего и против себя. В самом деле, то, что обще всем грехам, не может быть указано как часть при разделении грехов. Но всем грехам обще быть направленными против Бога, поскольку, как уже было сказано при определении греха (71, 6), он суть нечто, «противное божественному закону». Следовательно, при разделении грехов неправильно упоминать о направленности грехов против Бога.

Возражение 2. Далее, любое деление должно состоять из того, что противоположно друг другу. Но указанные три вида

греха не противоположны друг другу, поскольку тот, кто грешит против своего ближнего, вместе с тем грешит и против себя, и против Бога. Следовательно, приведенное трехчастное разделение грехов неправильно.

Возражение 3. Далее, никто не получает свой вид от внешних вещей. Но Бог и ближний находятся вне нас. Поэтому грехи не могут различаться по виду с их стороны и, следовательно, приведенное трехчастное разделение грехов неправильно.

Этому противоречит следующее: Исидор, рассуждая о разделении грехов, говорит, что «человека можно полагать грешащим против себя, против Бога и против своего ближнего»⁹.

Отвечаю: как было показано выше (71, 1, 6), грех — это неупорядоченное действие. Затем, в человеке наличествует тройкий порядок: один связан с правилом разума и состоит в том, что все наши действия и страсти должны быть соразмерены с правилом разума; другой порядок связан с правилом божественного закона, посредством которого человек должен направляться во всем. И если бы человек был по природе обособленным животным, то такой двоякий порядок был бы вполне достаточен. Но коль скоро человек, как доказано в первой [книге] «Политики», по природе является животным гражданским и общественным, то необходим еще и третий порядок, посредством которого человек направляется в отношении тех людей, с которыми он проживает. Из этих порядков второй включает в себя первый и превосходит его. В самом деле, все, что подпадает под порядок разума, подпадает и под порядок Бога. Но при этом кое-что из того, что подпадает под порядок Бога, превосходит возможности человеческого разума, например вопросы веры, а также все то, что принадлежит только Богу. Поэтому если кто позволяет себе грешить в подобных вопросах, например посредством ереси, кощунства или богохульства, то о таком говорят, что он грешит против Бога. Подобным же образом первый порядок включает в себя третий и превосходит это, поскольку во всем, в чем мы определены в отношении ближнего, мы должны направляться в соответствии с порядком разума. Тем не менее, бывает так, что мы направляемся разумом только в отношении нас самих, но не в отношении ближнего, и когда человек грешит в подобных вопросах, о нем говорят как о грешащем против себя, как это мы наблюдаем в случае чревоугодия, блуда или мотовства. Но когда

человек грешит в отношении того, что связано с его ближним, о нем говорят как о грешащем против ближнего, что очевидно на примере вора или убийцы.

Далее, то, посредством чего человек направляется к Богу, ближнему и самому себе, разнится. Поэтому такое различие грехов является различием в отношении их объектов, согласно которым различаются виды грехов; следовательно, рассматриваемое различие грехов является в прямом смысле слова одним из видовых различий, тем более что и добродетели, которым противоположны эти грехи, тоже различаются по виду в отношении этих трех [объектов]. В самом деле, из уже ранее сказанного (62, 1, 2, 3) очевидно, что теологические добродетели направляют человека к Богу, умеренность и мужество — к себе, а правосудность — к ближнему.

Ответ на возражение 1. Грех против Бога является общим для всех грехов постольку, поскольку божественный порядок включает в себя любой человеческий порядок; но в отношении того, в чем божественный порядок превосходит два других порядка, грех против Бога является особым видом греха.

Ответ на возражение 2. Когда несколько вещей, каждая из которых включает в себя другую, отличаются друг от друга, то это отличие надлежит понимать как относящееся не к той части, которая содержится в другой [вещи], а к той, которая не входит в ее состав. Это можно продемонстрировать на примере различения чисел и фигур: так, треугольник отличается от четырехугольника не тем, что входит в его состав, а тем, чем последний превосходит его, и то же самое можно сказать о числах три и четыре.

Ответ на возражение 3. Хотя Бог и ближний находятся вне самого грешника, они не находятся вне акта греха, но связаны с ним как его объекты.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗДЕЛЕНИЕ ГРЕХОВ В СООТВЕТСТВИИ С ПОСЛЕДУЮЩИМИ НАКАЗАНИЯМИ ЗА НИХ РАЗЛИЧИЕНИЕМ ИХ ВИДОВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разделение грехов в соответствии с последующими наказаниями за них является различием

нием их видов, как, например, когда грехи разделяются на «смертные» и «простительные». В самом деле, то, что бесконечно отделено друг от друга, не может принадлежать ни к одному и тому же виду, ни даже к одному и тому же роду. Но простительный и смертный грех бесконечно отделены друг от друга со стороны временного наказания за простительный грех и вечного наказания за смертный грех (ведь мера наказания соответствует серьезности вины, согласно сказанному [в Писании]: «Бить при себе — смотря по вине» (Вт. 25, 2)). Следовательно, простительные и смертные грехи не могут относиться к одному и тому же роду и тем более — к одному и тому же виду.

Возражение 2. Далее, некоторые грехи смертны в силу своего вида, например убийство и прелюбодеяние, а некоторые — простительны в силу своего вида, например празднословие и неумная смешливость. Следовательно, простительные и смертные грехи различаются по виду.

Возражение 3. Далее, как добродетельные акты соотносятся с наградами, точно так же греховные акты соотносятся с наказаниями. Но награда — это цель добродетельного акта. Следовательно, наказание — это цель греха. Но грехи, как уже было сказано (1), различаются по виду согласно своим целям. Следовательно, они также различаются по виду согласно своим наказаниям.

Этому противоречит следующее: то, что устанавливает вид, предшествует виду, например видовые отличия. Но наказание последует греху как его следствие. Поэтому грехи не различаются по виду согласно последующим наказаниям.

Отвечаю: в различающихся по виду вещах мы обнаруживаем двоякое различие: первое, что обуславливает различие видов, может быть обнаружено исключительно в различных видах, например «разумное» и «неразумное», «живое» и «неодушевленное». Другое различие является следствием видового разнообразия, но при этом в одних случаях оно обнаруживается в различных видах, а в других — в пределах одного и того же вида; так, «белое» и «черное» является следствием видового различия вороны и лебедя, но при этом это же различие обнаруживается в пределах одного вида, а именно человека.

Итак, нам надлежит утверждать, что различие между простительными и смертными грехами, а равно и любое другое

различие, связанное с наказанием за грехи, не может являться различием, устанавливающим различие по виду. В самом деле, акциденции не могут устанавливать виды, а то, что происходит вне намерения действующего, акцидентно¹⁰. Но очевидно, что наказание не входит в намерение грешника и, значит, со стороны грешника оно является акцидентным греху. С другой стороны, оно связано с грехом через посредство внешнего начала, а именно правосудия судьи, налагающего различные наказания в зависимости от различия тяжести грехов. Поэтому различие, вытекающее из наказания за грехи, может являться следствием видового различия грехов, но устанавливать его оно не может.

Далее, различие между простительным и смертным грехом последует различию той неупорядоченности, которая и составляет понятие греха. Но эта неупорядоченность бывает двоякой: одна разрушает само начало упорядоченности, а другая, не разрушая начала упорядоченности, подразумевает неупорядоченность того, что следует из этого начала. Так, если говорить о теле животного, то при нарушении порядка его костяка может быть разрушено жизненное начало, и это мы называем неупорядоченностью смерти; с другой стороны, в его теле может возникнуть беспорядок в телесных жидкостях, который не повлечет за собой разрушения жизненного начала, и это мы называем болезнью. Но началом целокупного нравственного порядка является конечная цель, которая соотносится с поступками точно так же, как недоказуемые начала — с умозрительными науками¹¹. Поэтому когда душа вследствие греха утрачивает порядок настолько, что отворачивается от конечной цели, то есть от Бога, с Которым она соединена любовью, то в таком случае речь идет о смертном грехе, а когда она утрачивает порядок без того, чтобы отвернуться от Бога, то налицо простительный грех. И как связанная с разрушением жизненного начала смертельная неупорядоченность в теле является по природе непоправимой, в то время как неупорядоченность болезни благодаря сохранению жизненного начала может быть исправлена, точно так же обстоит дело и в случае с душой. И в умозрительных науках невозможно убедить того, кто заблуждается относительно [недоказуемых] начал, тогда как того, кто ошибается, но не в отношении начал, можно убедить в истине посредством этих начал. И то же самое можно сказать о поступках: если человек, греша, отворачивается от своей конечной цели, то в силу самой природы этого греха

он отпадает безвозвратно, и потому о нем говорят как о совершающем смертный грех и заслуживающем вечное наказание, а когда человек грешит без того, чтобы отвернуться от Бога, то в силу природы этого греха, коль скоро не разрушено само начало порядка, нарушенный порядок может быть восстановлен, и потому о таком говорят, что он грешит простительно, поскольку его грех, так сказать, не таков, чтобы грешник заслуживал вечного наказания.

Ответ на возражение 1. Смертные и простительные грехи бесконечно отделены [друг от друга] в том, что касается «отворачиваться от», но не в том, что касается «поворачиваться к», а именно — к объекту, который устанавливает их вид. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы смертный и простительный грех принадлежали к одному и тому же виду. Так, например, в виде «прелюбодеяние» первое движение является простительным грехом, в то время как празднословие, которое, вообще говоря, простительно, [при определенных обстоятельствах] может оказаться смертным грехом.

Ответ на возражение 2. Из того факта, что один грех является смертным в силу своего вида, а другой — простительным в силу своего вида, вытекает только то, что это различие является следствием видового различия грехов, а отнюдь не то, что оно является его причиной. И такое различие, как было показано выше, может быть обнаружено даже в вещах одного и того же вида.

Ответ на возражение 3. Награда входит в намерение того, кто ее заслуживает или [просто] ведет себя добродетельно, в то время как наказание не входит в намерение грешника, более того, оно происходит против его воли. Следовательно, приведенная аналогия неуместна.

Раздел 6

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ГРЕХИ ПО ВИДУ СО СТОРОНЫ ДЕЯНИЯ И НЕДЕЯНИЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грехи деяния и недеяния различны по виду. В самом деле, [Писание] разделяет «преступ-

ления» и «грехи», и говорит: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим» (Еф. 2, 1), каковые слова глосса разъясняет так: «преступление» — это неисполнение требуемого, а «грех» — это делание запретного. Из чего следует, что под «преступлениями» здесь обозначены грехи недеяния, а под «грехами» — грехи деяния. Следовательно, коль скоро они противопоставляются друг другу как различные виды, они различаются по виду.

Возражение 2. Далее, сущность греха состоит в том, что он направлен против закона Бога, что явствует из самого его определения, которое было приведено выше (71, 6). Но в законе Бога утвердительные предписания, против которых направлен грех недеяния, отличаются от запретительных предписаний, против которых направлен грех деяния. Следовательно, грехи деяния и недеяния различаются по виду.

Возражение 3. Далее, деяние и недеяние отличаются [друг от друга] как утверждение и отрицание. Но утверждение и отрицание не могут принадлежать к одному и тому же виду, поскольку у отрицания вообще нет вида (ведь, по словам Философа, у несуществующего не может быть ни вида, ни отличия). Следовательно, деяние и недеяние не могут принадлежать к одному и тому же виду.

Этому противоречит следующее: деяние и недеяние могут присутствовать в одном и том же виде греха. Так, жадный и берет то, что принадлежит другому, и это является грехом деяния, и не отдает другому то, что должен ему отдать, и это является грехом недеяния. Следовательно, деяние и недеяние не различаются по виду.

Отвечаю: в грехах наличествует двоякое различие, материальное и формальное. Материальное различие наблюдается в естественных видах греховных актов, в то время как формальное различие происходит от их отношения к некой присущей им цели, которая также является присущим им объектом. Поэтому случается так, что отличающиеся друг от друга с точки зрения материального видового различия действия формально могут принадлежать к одному и тому же виду греха, поскольку все они определены к одной и той же цели; так, задушить, побить камнями и зарезать — все это подпадает под один вид

убийства, хотя сами эти действия по своему естественному виду различны. Таким образом, если мы имеем в виду материальное различие грехов деяния и недеяния, то они различаются по виду — при понимании вида в широком смысле слова, — а именно настолько, насколько может обладать видом отрицание и лишенность. Но если мы имеем в виду формальное различие грехов деяния и недеяния, то они не различаются по виду, поскольку они определены к одной и той же цели и проистекают из одного и того же намерения. В самом деле, алчный ради накопления денег и обирает, и не отдает то, что должен, и точно так же чревоугодник ради насыщения и переедает, и не соблюдает предписанный пост. То же самое можно сказать и о других грехах, поскольку в вещах отрицание всегда зиждется на утверждении, которое в определенном смысле является его причиной. Так, в физическом порядке то, что огонь нагревает, и то, что он не дает охлаждаться, можно отнести к одной и той же категории.

Ответ на возражение 1. Это разделение в отношении деяния и недеяния связано не с формальным, а только с материальным различием, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Наличие в божественном законе различных утвердительных и запретительных предписаний обусловлено тем, что людей надлежит приводить к добродетели постепенно, сначала путем удержания от зла, для чего предназначены запретительные предписания, а затем путем добрых дел, к которым нас призывают утвердительные предписания. Поэтому утвердительные и запретительные предписания относятся не к различным добродетелям, а к различным степеням добродетели и, следовательно, они отнюдь не противоположны в отношении грехов различного вида. Кроме того, грех получает свой вид не от того, от чего он отвращает, поскольку в этом случае речь идет об отрицании или лишенности, но от того, к чему он обращает — в той мере, в какой грех является актом. Следовательно, грехи не различаются по виду согласно различным предписаниям Закона.

Ответ на возражение 3. Это возражение относится к материальному различию грехов. Тут, впрочем, следует иметь в виду, что хотя в прямом смысле слова у отрицания нет вида, тем не менее, его причисляют к виду путем приведения к утверждению, на котором оно основывается.

Раздел 7

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ГРЕХИ НА ГРЕХИ МЫСЛИ, СЛОВА И ДЕЛА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно разделять грехи на грехи мысли, слова и дела. В самом деле, Августин описывает три стадии греха: первая — это «когда животное ощущение вносит [в намерение ума] соблазн», каковой суть грех мысли, вторая стадия достигается, «когда ум в представлении забавляется недозволенным», а третья стадия, «когда ум решился осуществить [недозволенное] во внешнем действии»¹². Но все эти три [стадии] связаны с грехом мысли. Следовательно, неправильно полагать, что грех мысли представлен одним видом греха.

Возражение 2. Далее, Григорий насчитывает четыре степени греха: первая — это «проступок, сокрытый в сердце»; вторая — «когда он совершается открыто»; третья — «когда он становится привычкой»; четвертая — «когда человек заходит столь далеко, что ему только и остается, что либо рассчитывать на [бесконечность] милосердия Божия, либо же впасть в отчаяние»¹³. [Как видим, он] здесь не различает грехи дела и грехи слова и к тому же добавляет две других степени греха. Следовательно, первое разделение неправильно.

Возражение 3. Далее, не может быть никакого греха слова или дела, если ему не предшествует грех мысли. Следовательно, эти грехи не различаются по виду, и потому их не должно отделять друг от друга.

Этому противоречит сказанное Иеронимом в его комментариях к [книге пророка] Иезекииля: «род человеческий склонен к трем видам греха, поскольку прегрешение наше является или мыслью, или словом, или делом».

Отвечаю: вещи различаются по виду двояко. Во-первых, когда каждая из них представляет заверченный вид (как различаются по виду конь и вол). Во-вторых, когда различие по виду возникает из различия степеней в порождении или движении (как храм — это полностью завершенное [по виду] здание, в

то время как закладка фундамента и возведение стен — это неполные виды, каковой пример приводит Философ¹⁴, и то же самое можно сказать о порождении животных). И точно так же грехи разделяются на эти три [вида], а именно на грехи мысли, слова и дела, не как на различные завершенные виды (поскольку свое завершение грех находит в деле, и потому только грехи дела обладают завершенным видом), но согласно степеням, когда первой степенью греха, как бы его фундаментом, является грех мысли, второй степенью — грех слова (а именно настолько, насколько человек готов сделать очевидными свои помыслы), а третьей степенью — завершение [греха] делом. Следовательно, эти три вида различаются согласно различию степеней греха. С другой стороны, ясно, что эти три [вида] принадлежат к одному завершенному виду греха, поскольку [все] они проистекают из одного и того же намерения. В самом деле, разгневанный, желая отомстить, вначале возмущается в мысли, затем раздражается бранью и, наконец, переходит к противоправным действиям, и то же самое можно сказать о вожделении и о любом другом грехе.

Ответ на возражение 1. Всем грехам мысли обще быть скрытыми, в отношении чего они и образуют одну степень, которая, однако, разделяется на три стадии, а именно размышления, наслаждения и согласия.

Ответ на возражение 2. Грехи слова и дела совершаются явно, по каковой причине Григорий рассматривает их совместно, тогда как Иероним проводит между ними различие, поскольку в грехах слова налицо только их умышленная явность, в то время как в грехах дела находит свое завершение как внутренняя мысль, которая является первичным намерением, так и последующее ее проявление вовне. Навык и отчаяние — это стадии завершенного вида греха, что подобно тому, как детство и юность последует завершенному порождению человека.

Ответ на возражение 3. Грех мысли и грех слова отличаются от греха дела не тогда, когда они соединены все вместе, а когда каждый совершается отдельно, что подобно тому, как одна часть движения отличается от всего движения не тогда, когда движение непрерывно, а только тогда, когда в движении имеется перерыв.

Раздел 8

РАЗДЕЛЯЮТ ЛИ ГРЕХИ НА ВИДЫ ИЗБЫТОЧНОСТЬ И НЕДОСТАТОЧНОСТЬ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что избыточность и недостаточность не являются видовыми отличиями грехов. В самом деле, избыточность и недостаточность отличаются в отношении «больше» и «меньше». Но «больше» и «меньше» не являются видовыми отличиями. Следовательно, избыточность и недостаточность не являются видовыми отличиями грехов.

Возражение 2. Далее, как грех в практических вопросах возникает вследствие отклонения от правоты разума, точно так же ложь в созерцательных вопросах возникает вследствие отклонения от истины действительности. Но ложь не разделяется на виды из-за того, что она более или менее не соответствует действительности. Следовательно, и грех не разделяется на виды из-за того, что он более или менее отклоняется от правоты разума.

Возражение 3. Далее, как говорит Порфирий, «один вид не может быть составлен из двух». Но избыточность и недостаточность соединяются в одном грехе; так, некоторые бывают разом и скупы, и расточительны, хотя скупость является грехом недостаточности, а мотовство — избыточности. Следовательно, избыточность и недостаточность не являются видовыми отличиями грехов.

Этому противоречит следующее: противоположности различаются по виду, поскольку, как сказано в десятой [книге] «Метафизики», «видовое отличие есть противоположение»¹⁵. Но пороки, которые различаются согласно избыточности и недостаточности, например скупость и мотовство, противоположны друг другу. Следовательно, они различаются по виду.

Отвечаю: хотя в грехе наличествуют две вещи, а именно сам акт и его неупорядоченность, связанная с тем, что грех является отклонением от порядка разума и божественного закона, разнообразие видов грехов берет свое начало отнюдь не в неупорядоченности, которая, как уже было сказано (1),

возникает помимо намерения грешника, но, напротив, в самом акте как завершающемся в объекте, к которому направлено намерение грешника. Следовательно, там, где обнаруживается разнообразие греховных намерений, обнаруживается и разнообразие видов грехов. Но очевидно, что греховное намерение в грехах избыточности отличается от греховного намерения в грехах недостаточности, более того, они противоположны друг другу, например намерение греха чувственности — это любовь к телесным наслаждениям, в то время как намерение греха бесчувственности — это ненависть к ним. Поэтому эти грехи не только различаются по виду, но и противоположны друг другу.

Ответ на возражение 1. Хотя «больше» и «меньше» не обуславливают видового отличия, тем не менее, порой они последуют видовому отличию, а именно в той мере, в какой они являются следствием разнообразия форм; так, мы говорим, что огонь легче воздуха. Поэтому, по словам Философа, «те, кто думают, что не бывает различных видов дружбы по той причине, что дружба допускает большую и меньшую степень, уверились в этом без достаточного основания»¹⁶. И в этом смысле избыточность и недостаточность в отношении разума являются видовыми отличиями грехов, а именно постольку, поскольку они являются следствиями различных намерений.

Ответ на возражение 2. Отклонение от [правоты] разума не входит в намерение грешника, и потому грехи избыточности и недостаточности не принадлежат к одному и тому же виду вследствие [общего] им отклонения от правоты разума. С другой стороны, иногда тот, кто лжет, делает это, желая скрыть истину, и потому в этом отношении не имеет значения, насколько он недоговаривает. Если же отклонение от истины намеренно, то очевидно, что в таком случае «больше» и «меньше» в каждом конкретном случае может быть обусловлено различными причинами, и в этом отношении налицо различные виды лжи, что можно проиллюстрировать на примере «хвастуна», который допускает избыточность ради славы, и «обманщика», который допускает недостаточность ради избежания уплаты своих долгов. Это также объясняет, почему в некоторых случаях ложные мнения противоположны друг другу.

Ответ на возражение 3. Можно быть одновременно расточительным и скупым, но в отношении различных объектов; например, можно быть скупым в присвоении того, что не должно.

Ведь ничто не препятствует тому, чтобы в одном и том же субъекте наличествовали противоположности, если они наличествуют в различных отношениях.

Раздел 9

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ГРЕХИ ПО ВИДУ СО СТОРОНЫ РАЗЛИЧИЯ ОБСТОЯТЕЛЬСТВ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пороки и грехи различаются со стороны различия обстоятельств. Ведь сказал же Дионисий, что «зло есть следствие каждого частного оскудения»¹⁷. Но частное оскудение — это разрушение частного обстоятельства. Следовательно, разрушение того или иного обстоятельства обуславливает тот или иной вид греха.

Возражение 2. Далее, грехи — это человеческие действия. Но человеческие действия, как было показано выше (18, 10), иногда получают свой вид от обстоятельств. Следовательно, грехи различаются по виду согласно тому, насколько разрушены те или иные обстоятельства.

Возражение 3. Далее, известно много видов чревоугодия, согласно стиху, в котором [о чревоугодии] сказано: «Поспешно, роскошно, избыточно, жадно, изысканно». Но все вышеперечисленное связано с различными обстоятельствами, поскольку «поспешно» означает раньше, чем следует, «избыточно» — больше, чем следует, и так далее. Следовательно, разнообразие видов греха связано с различием обстоятельств.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «порочный грешит, делая больше, чем следует, не тогда, когда следует», и в том же духе о других обстоятельствах¹⁸. Следовательно, в этом отношении грехи не различаются по виду.

Отвечаю: как было показано выше (8), там, где налицо различие вида греховного намерения, налицо и различие вида греха, поскольку греховное намерение является целью и объектом греха. Однако порою случается так, что хотя разрушаются различные обстоятельства, тем не менее, существует только

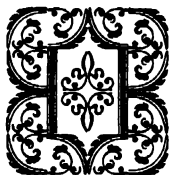
одно намерение. Так, скупой в силу одного и того же намерения присваивает то, что не должно, больше, чем должно, и так далее в связи с различными обстоятельствами, поскольку он делает это из-за неупорядоченного желания накопления денег, и в таких случаях разрушение различных обстоятельств не влечет за собой разнообразия видов грехов, но налицо грехи одного и того же вида.

Иногда же разрушение различных обстоятельств является следствием различных намерений; например, то, что человек ест поспешно, может быть следствием того, что он изголодался и полон желудочного сока; или же ему требуется избыточная пища в силу его от природы ускоренного пищеварения; или же он желает изысканной пищи потому, что хочет доставить себе удовольствие от еды. Поэтому в подобных случаях разрушение различных обстоятельств порождает различные виды грехов.

Ответ на возражение 1. Зло как таковое является лишением, и потому оно различается по виду в отношении того, чего лишен субъект, даже если речь идет о какой-то другой лишенности. Но грех, как уже было сказано (1), получает свой вид не от лишенности или отвращения, но — от обращения к объекту действия.

Ответ на возражение 2. Обстоятельство может переместить акт из одного вида в другой только в тех случаях, когда возникает другое намерение.

Ответ на возражение 3. Различные виды чревоугодия обуславливаются различными намерениями, о чем уже было сказано.



О СОПОСТАВЛЕНИИ ГРЕХОВ ДРУГ С ДРУГОМ

Теперь у нас на очереди сопоставление грехов друг с другом, под каковым заглавием наличествует десять пунктов: 1) связаны ли все грехи и пороки друг с другом; 2) равны ли они; 3) зависит ли тяжесть греха от его объекта; 4) зависит ли она от превосходства добродетели, которой противоположен этот грех; 5) являются ли чувственные грехи более тяжкими, нежели духовные грехи; 6) зависит ли тяжесть грехов от их причин; 7) зависит ли она от их обстоятельств; 8) зависит ли она от причиняемого вреда; 9) [зависит ли она] от состояния того, против кого грешат; 10) отягчается ли грех степенью достоинства согрешающего. _____

Раздел 1

СВЯЗАНЫ ЛИ ВСЕ ГРЕХИ ДРУГ С ДРУГОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все грехи связаны [друг с другом]. Ведь сказано же [в Писании]: «Кто соблюдает весь Закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2, 10). Но провиниться в нарушении всех предписаний Закона есть то же, что совершить все грехи, поскольку, по словам Амвросия, «грех — это нарушение божественного закона и неповиновение небесным заповедям». Следовательно, тот, кто совершает один грех, виновен во всех.

Возражение 2. Далее, всякий грех есть устранение противоположной [ему] добродетели. Но, как уже было сказано (65, 1), если кому недостает какой-то одной добродетели, тому недостает их всех. Поэтому совершающий один грех лишается всех добродетелей. Следовательно, тот, кто совершает один грех, виновен во всех грехах.

Возражение 3. Далее, ранее было показано (65, 1, 2), что все добродетели связаны друг с другом постольку, поскольку

имеют общие им всем начала. Однако не только добродетели, но и грехи обладают общим им всем началом, поскольку, по словам Августина, как возводящая град Божий любовь к Богу есть начало и корень всех добродетелей, точно так же возводящая град Вавилон любовь к себе есть корень всех грехов¹. Следовательно, все пороки и грехи тоже связаны друг с другом так, что обладающий одним обладает всеми.

Этому противоречит следующее: как говорит Философ, некоторые пороки противоположны друг другу². Но противоположности не могут одновременно присутствовать в одном и том же субъекте. Следовательно, невозможно, чтобы все грехи и пороки были связаны друг с другом.

Отвечаю: намерение человека, действующего согласно добродетели и следующего своему разуму, отличается от намерения грешника, отклоняющегося от пути разума. В самом деле, намерение каждого человека, который действует согласно добродетели, должно соответствовать правилу разума, и потому намерения всех добродетелей определены к одной и той же цели так, что все добродетели связаны друг с другом посредством правильного разумения того, что должно быть выполнено, то есть рассудительности, как о том уже было сказано (65, 1). Намерение же грешника по своей сути не определено к отклонению от пути разума, скорее оно является склонностью к некоторому желаемому благу, от которого и получает свой вид. Но эти блага, к которым определено отклоняющееся от разума намерение грешника, имеют различные виды и [зачастую] никак не связаны друг с другом, более того, они нередко противоположны друг другу. И коль скоро пороки и грехи получают свой вид от того, к чему они обращены, то очевидно, что с указанной стороны грехи не связаны друг с другом. Действительно, в отличие от связанных друг с другом добродетелей грех состоит не в том, чтобы следовать от многого к одному, но, пожалуй, в том, чтобы жертвовать одним ради многого.

Ответ на возражение 1. Иаков говорит о грехе не в отношении того, к чему обращается грех и что, согласно сказанному (72, 1), обуславливает различие грехов, а в отношении того, от чего отвращается грех, поскольку грешащий, греша, отвращается от заповеди закона. Но все заповеди закона проистекают из

одного и того же [источника], поскольку, как сказано им в том же месте, каждый грех есть пренебрежение одним и тем же Богом, и в этом смысле он говорит, что кто «согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем», а именно постольку, поскольку любой грех достоин наказания за выказанное [посредством него] пренебрежение Богом, и это общо всем грехам.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (71, 4), не всякий греховный акт непременно устраняет противоположную [греху] добродетель; так, простительный грех не устраняет добродетель, тогда как смертный грех устраняет всеянную добродетель, поскольку отвращает человека от Бога. Но даже акт смертного греха, если он единичен, не уничтожает навык к приобретенной добродетели, и только если такие акты повторяются, тем самым порождая противоположный навык, навык к приобретенной добродетели уничтожается, что влечет за собой утрату рассудительности, поскольку когда человек совершает действие, противное какой бы то ни было добродетели, он действует против рассудительности, без которой, как было показано выше (58, 4; 65, 1), не может быть никакой нравственной добродетели. Таким образом, все нравственные добродетели уничтожаются в отношении совершенного и формального бытия добродетели, которым они обладают в той мере, в какой причастны рассудительности, хотя и в этом случае сохраняются склонности к добродетельным действиям, каковые склонности, впрочем, не являются добродетелями. Однако из этого вовсе не следует, что по этой причине в человеке возникают все пороки и грехи — во-первых, потому, что иногда одной добродетели противоположно несколько пороков, и тогда добродетель может быть уничтожена любым из них без присутствия остальных; во-вторых, потому, что сам грех противоположен добродетели в отношении склонности добродетели к акту (71, 1). Поэтому до тех пор, пока сохраняются какие-либо склонности добродетели, нельзя утверждать, что человек обладает противоположными [этой добродетели] пороками или грехами.

Ответ на возражение 3. Любовь к Богу объединяет, поскольку возводит расположения человека от многого к одному, и потому добродетели, которые проистекают из любви к Богу, взаимосвязаны. А вот любовь к себе разъединяет расположения человека, распределяя их между различными благами, поскольку любовь человека к себе есть желание для себя временных благ, ко-

торые различны и многообразны. Следовательно, пороки и грехи, которые проистекают из любви к себе, не взаимосвязаны.

Раздел 2

РАВНЫ ЛИ ГРЕХИ ДРУГ ДРУГУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все грехи равны. В самом деле, грешить, значит поступать противозаконно. Но противозаконные поступки в равной степени порицаются во всем. Значит, равным образом порицается и грех. Следовательно, ни один грех не тяжче другого.

Возражение 2. Далее, всякий грех есть нарушение правила разума, которое в определенном смысле подобно границе в телесных вещах. Поэтому согрешить означает преступить границу. Но тот, кто преступает границу, совершает правонарушение независимо от того, долго ли он шел к этой границе или все время находился рядом с ней, поскольку у лишенности нет «больше» и «меньше». Следовательно, все грехи равны.

Возражение 3. Далее, грехи противоположны добродетелям. Но все добродетели, по мнению Цицерона, равны. Следовательно, равны и все грехи.

Этому противоречит сказанное Господом Пилату: «Более греха на том, кто предал Меня тебе» (Ин. 19, 11), хотя очевидно, что и Пилат был виновен в некотором грехе. Следовательно, один грех может быть больше другого.

Отвечаю: по мнению стоиков, которое разделял Цицерон, все грехи равны, и из этого мнения возникло заблуждение некоторых еретиков, которые полагали равными не только все грехи, но и все муки ада. Насколько можно понять из слов Цицерона, стоики пришли к такому заключению, рассматривая грех только со стороны лишенности, а именно поскольку он, так сказать, есть уклонение от разума, и коль скоро у лишенности как таковой нет «больше» или «меньше», они сделали вывод, что все грехи равны. Однако если рассмотреть этот вопрос более тщательно, то можно увидеть, что существует два вида лишенности. С одной

стороны, существует простая и чистая лишенность, которая, если так можно выразиться, состоит в уничтоженной сущности; так, смерть — это лишенность жизни, а тьма — это лишенность света. Такого рода лишенности не допускают «больше» или «меньше», поскольку в их случае от противоположного навыка [попросту] ничего не остается. Действительно, человек не мертвее через год после смерти и разложения трупа, чем на четвертый, третий или [даже] первый день после смерти, и точно так же дом не становится более темным тогда, когда свет застилается несколькими предметами, чем тогда, когда на него падает единственная, но тоже полностью застилающая свет тень. Но есть и другая, не простая лишенность, при которой от противоположного навыка что-то сохраняется, и она состоит, так сказать, не в уничтоженности, а в «становлении» уничтоженности, что подобно болезни, которая является лишенностью должной соразмерности жидкостей, хотя при этом что-то от соразмерности сохраняется, в противном случае животное прекратило бы жить, и то же самое можно сказать об уродстве и тому подобном. Такие лишенности допускают «больше» или «меньше» со стороны того, насколько сохраняются противоположные [им] навыки. В самом деле, при болезни или уродстве имеет значение, насколько «больше» или «меньше» утрачена должная соразмерность жидкостей или членов. И то же самое можно сказать о пророках и грехах, поскольку в их случае лишенность должной соразмерности разума такова, что порядок разума в целом не уничтожается (ведь порок, как сказано в четвертой [книге] «Этики», достигнув полноты, уничтожает сам себя³). В самом деле, если бы от порядка разума ничего не сохранялось, не могли бы сохраниться ни субстанция акта, ни расположение действующего. Таким образом, тяжесть греха зависит от большего или меньшего отклонения от правоты разума, и потому должно утверждать, что не все грехи равны.

Ответ на возражение 1. Совершение греха противозаконно в связи со связанной с ним неупорядоченностью, и чем большей будет эта неупорядоченность, тем большей будет и противозаконность и, следовательно, тем более тяжким будет грех.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает грех так, как если бы он был чистой лишенностью.

Ответ на возражение 3. Добродетели в одном и том же субъекте адекватны друг другу, и все же одна добродетель может быть превосходнее другой с точки зрения превосходства ее

вида, а один человек может быть добродетельнее другого в отношении одного и того же вида добродетели, о чем уже было сказано (66, 1, 2). Кроме того, даже если бы добродетели были равны, то и из этого бы вовсе не следовало, что равны и пороки, поскольку добродетели взаимосвязаны, а пороки и грехи — нет.

Раздел 3

ИЗМЕНЯЕТСЯ ЛИ ТЯЖЕСТЬ ГРЕХОВ В ЗАВИСИМОСТИ ОТ ИХ ОБЪЕКТОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тяжесть грехов не изменяется в зависимости от их объектов. В самом деле, тяжесть греха связана с его модусом или качеством, в то время как объект является материей греха. Следовательно, тяжесть грехов не изменяется в зависимости от их объектов.

Возражение 2. Далее, тяжесть греха — это глубина злого умысла. Но злой умысел греха происходит не от его объекта, к которому он обращается и который является некоторым желаемым благом, а скорее от того, от чего он отвращается. Следовательно, тяжесть грехов не изменяется в зависимости от их объектов.

Возражение 3. Далее, грехи, объекты которых различны, принадлежат к разным видам. Но, как доказано в седьмой [книге] «Физики», вещи разных видов не могут быть сравнены друг с другом⁴. Следовательно, различие объектов не влечет за собою большую тяжесть одного греха по сравнению с другим.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (72, 1), грехи получают свой вид от своих объектов. Но некоторые грехи тяжче других со стороны их вида; так, убийство тяжче воровства. Следовательно, тяжесть грехов изменяется в зависимости от их объектов.

Отвечаю: как явствует из уже сказанного (71, 5), тяжесть грехов варьируется подобно тому, как варьируется тяжесть болезни, поскольку как благо здоровья заключается в некоторой

соразмерности жидкостей, соответствующей природе животного, точно так же благо добродетели заключается в некоторой соразмерности человеческих действий, соответствующей правилу разума. Но очевидно, что чем выше причиняющее неупорядоченность в жидкостях начало, тем тяжелее болезнь; так, если болезнь человеческого тела связана с сердцем, которое является началом жизни, или же с областью, прилегающей к сердцу, то такая болезнь наиболее опасна. Поэтому и грех необходимо является тем более тяжким, чем выше положение, которое в порядке разума занимает порождающее неупорядоченность начало. Затем, в том, что касается действий, разум направляет все в отношении цели, и потому чем выше связанная с грехом цель, тем тяжче и грех. Но, как уже было сказано (72, 3), целью действия является объект, и потому тяжесть греха зависит от его объекта. Далее, ясно, что внешние вещи определяются к человеку как к своей цели, в то время как человек определяется к Богу как к своей цели. Поэтому грех, который связан с субстанцией человека, например убийство, тяжче греха, который связан с внешними вещами, например воровства, а наиболее тяжким грехом является грех, совершенный непосредственно против Бога, например неверие, богохульство и тому подобное, и в каждой из этих степеней греха одни грехи будут тяжче других в зависимости от того, каким именно, то есть высшим или низшим началом они обусловлены. И поскольку грехи получают свой вид от своих объектов, различие тяжести, которое тоже обуславливается объектами, является первым и главным [различием] после различия по виду.

Ответ на возражение 1. Хотя объект в отношении акта выступает в качестве материи, однако, как было показано выше (72, 3), в отношении намерения действующателя он обладает признаком цели. Но форма нравственного поступка, о чем также говорилось ранее (72, 6; 18, 6), зависит от цели.

Ответ на возражение 2. Из самого противозаконного обращения человека к некоторому изменчивому благу неизбежно следует его отвращение от неизменного Блага, каковое отвращение обладает полнотой природы зла. Следовательно, различие степеней злого умысла в грехах необходимо вытекает из различия того, к чему обращается человек.

Ответ на возражение 3. Все объекты человеческих действий связаны друг с другом, и потому все человеческие дейст-

вия отчасти имеют один и тот же вид, а именно постольку, поскольку они определены к конечной цели. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы все грехи можно было сравнивать друг с другом.

Раздел 4

ЗАВИСИТ ЛИ ТЯЖЕСТЬ ГРЕХОВ ОТ ПРЕВОСХОДСТВА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ИМ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тяжесть грехов напрямую не зависит от превосходства противоположных им добродетелей, как если бы более тяжкий грех был противоположен большей добродетели. Так, [в Писании] читаем: «В обилии правды — великая сила» (Прит. 15, 5). Но, как сказал Господь, обилие праведности удерживает от гнева (Мф. 5, 20–22), который является менее тяжким грехом, чем убийство, от которого обилие праведности удерживает в меньшей степени. Следовательно, наименее тяжкий грех противоположен наибольшей из добродетелей.

Возражение 2. Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», «добродетель связана с трудностью и благом»⁵, из чего, похоже, следует, что чем нечто труднее, тем больше связанная с ним добродетель. Но не устоять перед тем, что трудно, является меньшим грехом, нежели не устоять перед тем, что не трудно. Следовательно, менее тяжкий грех противоположен большей добродетели.

Возражение 3. Далее, любовь является большей добродетелью, чем вера или надежда (1 Кор. 13, 13). Но противоположная любви ненависть является менее тяжким грехом, чем противоположные вере и надежде неверие и отчаяние. Следовательно, менее тяжкий грех противоположен большей добродетели.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «самое плохое противоположно самому лучшему»⁶. Но в делах нравственности самым лучшим является наибольшая добродетель, а самым худшим — самый тяжкий грех. Следовательно, самый тяжкий грех противоположен наибольшей добродетели.

Отвечаю: грех может быть противоположным добродетели двояко: во-первых, непосредственно и первичным образом, и таковым является тот грех, который относится к тому же самому объекту [что и добродетель] (ведь противоположности относятся к одной и той же вещи). В этом отношении более тяжкий грех необходимо должен быть противоположным большей добродетели, поскольку, как было показано выше (60, 5; 72, 1), добродетель и грех получают свой вид от объекта, и потому как степень достоинства добродетели, так и степень тяжести греха зависит от объекта. Следовательно, самый большой грех необходимо должен быть непосредственно противоположным самой большой добродетели как наиболее удаленный от нее в пределах одного и того же рода. Во-вторых, противоположность добродетели греху можно рассматривать со стороны некоторого простираения добродетели в противлении греху. В самом деле, чем больше добродетель, тем больше она удаляет человека от противоположного греха, притом так, что она отвращает человека не только от этого греха, но также и от всего того, что приводит к нему. В таком случае очевидно, что чем больше добродетель, тем больше она отвращает человека в том числе и от наименее тяжких грехов (так, чем совершенней здоровье, тем больше оно сопротивляется даже самым пустяжным болезням). В указанном отношении менее тяжкий грех противоположен большей добродетели со стороны ее следствий.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент относится к той противоположности, которая связана с отвращением от греха. И в этом смысле изобилие праведности преграждает путь даже самым незначительным грехам.

Ответ на возражение 2. Большая добродетель, которая связана с более трудным для достижения благом, непосредственно противоположна греху, который связан с более трудным для избегания злом. В самом деле, в том и другом случае налицо некоторое превосходство воли, проявляющееся в преодолевающем трудности особенно сильном стремлении к благу или злу.

Ответ на возражение 3. Любовь [к горнему, о которой говорит апостол], это не любовь вообще, а любовь к Богу, и потому ей непосредственно противоположен не любой вид ненависти, а ненависть к Богу, каковой грех является самым тяжким из всех.

Раздел 5

**ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПЛОТСКИЕ ГРЕХИ
МЕНЕЕ ПРЕСТУПНЫМИ,
НЕЖЕЛИ ДУХОВНЫЕ ГРЕХИ?**

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственные грехи не менее преступны, нежели грехи духовные. Так, прелюбодеяние является более тяжким грехом, чем воровство, о чем читаем [в Писании]: «Не так тяжок грех, когда кто крадет... кто же прелюбодействует с женщиною, у того нет ума; тот губит душу свою»⁷ (Прит. 6, 30, 32). Но воровство связано с жадностью, которая является духовным грехом, в то время как прелюбодеяние связано с похотью, которая является чувственным грехом. Следовательно, плотские грехи более преступны, нежели грехи духовные.

Возражение 2. Далее, Августин, комментируя книгу Левита, сказал, что «главная услада дьявола — похоть и идолопоклонство». Но чем больше грех, тем больше радуется дьявол. Следовательно, коль скоро похоть — это плотский грех, то похоже на то, что плотские грехи наиболее преступны.

Возражение 3. Далее, Философ доказал, что «невоздержность в порыве ярости менее позорна, нежели невоздержность в похоти»⁸. Но ярость, по словам Григория, это духовный грех⁹, в то время как похоть относится к плотским грехам. Следовательно, плотский грех преступней греха духовного.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что плотские грехи не так преступны, как духовные грехи, но более позорны¹⁰.

Отвечаю: духовные грехи более преступны, нежели грехи плотские, но это вовсе не означает, что любой духовный грех преступней любого плотского: духовный грех преступней плотского только тогда, когда различие между ними как именно духовного и плотского — это их единственное различие, а все прочие условия равны. И на то есть три причины. Первая связана с субъектом: в самом деле, духовные грехи принадлежат духу, которому свойственно обращаться к Богу и отвращаться от Него, тогда

как плотские грехи завершаются в чувственном удовольствии желая, которому в первую очередь свойственно обращаться к телесным благам. Поэтому плотский грех означает скорее «обращение к» чему-то и по этой причине подразумевает некоторое оскудение, тогда как духовный грех означает скорее «отвращение от» чего-то, из чего возникает понятие отступничества, и по этой причине он подразумевает большую преступность. Вторая причина связана с тем, против кого совершается грех: в самом деле, плотский грех является преступлением против собственного тела грешащего, которое в порядке любви он должен любить меньше, чем Бога и своего ближнего, против которых он совершает духовные грехи, и потому духовные грехи являются более преступными. Третья причина связана с побуждением: в самом деле, чем сильнее побуждение к греху, тем менее тяжок сам грех (о чем речь у нас впереди (6)). Но плотские грехи имеют более сильное побуждение, а именно врожденное нам вожделение плоти. Следовательно, и по этой причине духовные грехи более преступны.

Ответ на возражение 1. Прелюбодеяние связано не только с грехом похоти, но еще и с грехом несправедливости, и в этом отношении может быть отнесено к жадности, поскольку, как говорит глосса на слова [Писания]: «Никакой блудник, или нечистый, или любостыжатель» и т. д. (Еф. 5, 5), прелюбодеяние намного тяжелее воровства, поскольку человек любит свою жену больше, чем свое имущество.

Ответ на возражение 2. О дьяволе говорят как об услаждающемся в первую очередь похотью потому, что она сильнее всего пристает к человеку и от не трудно избавиться (ведь, как сказал Философ, «стремление к удовольствию ненасытно»¹¹).

Ответ на возражение 3. Как говорит сам Философ, причина, по которой невоздержанность в похоти более позорна, чем невоздержанность в ярости, та, что похоть в гораздо меньшей степени следует за суждением разума¹²; и в том же самом смысле он говорит, что «грехи распущенности наиболее достойны порицания, поскольку они связаны с тем чувством, которое является общим нам и неразумным животным»¹³. Поэтому именно такого рода грехи, если так можно выразиться, оскотинивают человека, по каковой причине Григорий называет их наиболее позорными.

Раздел 6

ЗАВИСИТ ЛИ ТЯЖЕСТЬ ГРЕХА ОТ ПРИЧИНЫ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тяжесть греха не зависит от причины. В самом деле, чем весомей причина греха, тем сильнее она подвигает к греху и тем труднее ей противиться. Но трудность сопротивления уменьшает тяжесть греха, поскольку она указывает на слабость согрешающего, проявляющуюся в неспособности противиться греху, а грех из-за слабости не считается тяжким. Следовательно, тяжесть греха не зависит от причины.

Возражение 2. Далее, главной причиной греха является вожделение; поэтому глосса на слова [Писания]: «Я не понимал бы и пожелания» (Рим. 7, 7), говорит: «Закон благ, поскольку, запрещая вожделение, он запрещает всяческое зло». Но чем большим вожделением подчинен человек, тем менее тяжким является его грех. Следовательно, тяжесть греха уменьшается пропорционально возрастанию его причины.

Возражение 3. Далее, поскольку причиной добродетельного акта является правота разума, то похоже на то, что причиной греха является его изъян. Но чем больший изъян обнаруживается в разуме, тем менее тяжок грех: так, если кто не умеет пользоваться разумом, тому извинительно грешить, а тот, кто грешит по неведению, согрешает не тяжко. Следовательно, тяжесть греха не возрастает с возрастанием причины.

Этому противоречит следующее: если возрастает причина, возрастает и следствие. Поэтому чем весомей причина греха, тем тяжче сам грех.

Отвечаю: в роде греха, как и в каждом другом роде, можно усмотреть две причины. Первая — это собственная и ближайшая причина греха, и это суть не что иное, как желание грешить, которое, как сказано в глоссе на слова [Писания]: «Не может дерево доброе приносить плоды худые» (Мф. 7, 18), соотносится с греховным актом, как дерево — с плодом. И чем весомее эта причина, тем тяжче грех, поскольку чем сильнее желание грешить, тем более виновным делает человека грех.

Другие причины греха являются внешними и отдаленными, и это все то, посредством чего воля склоняется к греху. Между этими причинами должно проводить различие, поскольку некоторые из них побуждают волю к греху в соответствии с самой природой воли, то есть [в соответствии] с присущим воле объектом, а именно целью. Такого рода причины отягчают грех, поскольку человек грешит более тяжко, если его воля побуждает его к греху ради достижения дурной цели. Другие причины склоняют волю к греху наперекор природе и порядку воли, которая согласно своей природной склонности должна свободно подвигать самое себя в соответствии с суждением разума. Поэтому те причины, которые ослабляют суждение разума (к примеру, неведение) или свободное движение воли (к примеру, слабость, насилие, страх и тому подобное) уменьшают тяжесть греха уже постольку, поскольку они уменьшают произвольность, ибо чем менее произвольно действие, тем менее оно и греховно.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает внешнюю движущую причину, которая уменьшает произвольность. Чем сильнее такая причина, тем более она уменьшает грех, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Если вожделение понимать как нечто, включенное в движение воли, то чем больше вожделение, тем тяжче грех. Но если под вожделением мы понимаем страсть, каковая суть движение желающей способности, то в таком случае более сильное вожделение в большей степени препятствует суждению разума и движению воли и тем самым уменьшает грех, поскольку побуждаемый большим вожделением грешник подвергается более тяжкому искушению и потому на нем меньше вины. С другой стороны, если вожделение понимать как то, что следует из суждения разума и движения воли, то чем больше вожделение, тем тяжче грех, поскольку иногда движение вожделения усиливается волей, невозддержанно склоняющейся к своему объекту.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент рассматривает причину, которая привносит в действие момент произвольности, а такая причина, как уже было сказано, уменьшает тяжесть греха.

Раздел 7

**ЗАВИСИТ ЛИ ТЯЖЕСТЬ ГРЕХА
ОТ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА?**

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обстоятельство не отягчает грех. В самом деле, тяжесть греха обуславливается его видом. Но обстоятельство, будучи акциденцией, не сообщает греху его вид. Следовательно, тяжесть греха не зависит от обстоятельства.

Возражение 2. Далее, обстоятельство может быть либо злым, либо нет. Если оно зло, то само по себе может обуславливать вид зла, а если не зло, то не может делать что-либо злым. Следовательно, обстоятельство никоим образом не отягчает грех.

Возражение 3. Далее, зло греха состоит в отвращении [от Бога]. Но обстоятельства касаются греха со стороны объекта, к которому он обращается. Следовательно, они не умножают зла греха.

Этому противоречит следующее: неведение обстоятельства уменьшает грех, поскольку тот, кто грешит по неведению обстоятельства, заслуживает снисхождения¹⁴. Но этого бы не было, если бы обстоятельство не отягчало грех. Следовательно, обстоятельство отягчает грех.

Отвечаю: как указывает Философ, рассуждая о навыках к добродетели, для вещи естественно возрастать благодаря тому, что ее причиняет¹⁵. Далее, очевидно, что грех обуславливается порчей в некотором обстоятельстве, поскольку уклонение человека от порядка разума происходит в силу того, что он в своих действиях не принимает во внимание соответствующих обстоятельств. Поэтому ясно, что для греха естественно быть отягчаемым обстоятельствами, и это может происходить трояко. Во-первых, постольку, поскольку обстоятельство может переводить грех из одного вида в другой; так, блуд — это связь человека не со своей женой, но если к этому прибавится то обстоятельство, что последняя является женой другого, то в таком случае грех приобретет другой вид, а именно вид неправоисудности, поскольку будет налицо присвоение чужой собственности, и мы

получим прелюбодеяние, которое является более тяжким грехом, чем блуд. Во-вторых, обстоятельство может отягчать грех и тогда, когда не переводит его в другой вид, а служит накоплению греха; так, если транжира дает и тогда, когда не должно, и тому, кому не должно, он совершает грех одного вида, но несколькими способами, в отличие от того, кто только дает тому, кому не должно, и потому первый совершает более тяжкий грех, чем второй, что можно уподобить болезни, которая тем опасней, чем больше органов ею поражено. Поэтому Цицерон говорит, что «при лишении жизни собственного отца человек совершает много грехов, поскольку [помимо самого убийства] он наносит оскорбление тому, кто его породил, вскормил, обучил, кому он обязан своими землями, домом, [наконец] своим положением в республике». В-третьих, обстоятельство может отягчать грех путем усиления изъяна, привнесенного в грех другим обстоятельством; так, присвоение чужой собственности является грехом воровства, но если к этому прибавляется то обстоятельство, что присвоено очень много чужой собственности, то грех становится еще более тяжким, хотя само по себе «больше» или «меньше» не является признаком доброго или злого акта.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (18, 10), некоторые обстоятельства устанавливают вид морального действия. Однако и то обстоятельство, которое не устанавливает вид, может отягчать грех, поскольку как благость вещи оценивается не только ее видом, но еще и ее акциденцией, точно так же и зло действия оценивается не только его видом, но еще и его обстоятельством.

Ответ на возражение 2. Обстоятельство может отягчать грех по-всякому. В самом деле, если оно зло, то из этого вовсе не следует, что оно устанавливает вид греха; оно вполне может накапливать зло в пределах одного и того же вида, о чем уже было сказано. А если оно не зло, то может отягчать грех в связи со злом другого обстоятельства.

Ответ на возражение 3. Разум должен направлять действие не только в том, что касается объекта, но еще и в том, что касается каждого обстоятельства. Поэтому можно отступить от правила разума из-за порчи, связанной с любым одним-единственным обстоятельством, например, делая нечто, когда не должно, или там, где не должно, и такого отступления от правила разума вполне достаточно, чтобы поступок стал злым. И такое вот от-

вращение от правила разума следует из отвращения человека от Бога, с Которым человек должен быть соединен посредством правого разума.

Раздел 8

ЗАВИСИТ ЛИ ТЯЖЕСТЬ ГРЕХА ОТ КОЛИЧЕСТВА ПРИЧИНЯЕМОГО ИМ ВРЕДА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех не отягчается пропорционально количеству причиняемого им вреда. Так это потому, что вред — это результат, последующий греховному акту. Но последствие действия, как было показано выше (20, 5), не увеличивает его добродетельность или порочность. Следовательно, грех не отягчается пропорционально количеству причиняемого им вреда.

Возражение 2. Далее, вред обуславливается грехами против ближнего. В самом деле, никто не желает вреда себе и никто не может навредить Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему?.. Нечестие твое относится к человеку, как ты» (Иов. 35, 6, 8). Таким образом, если бы грехи отягчались пропорционально количеству причиняемого ими вреда, то из этого бы следовало, что грехи против ближнего тяжче, нежели грехи против Бога или себя самого.

Возражение 3. Далее, человеку куда вредней быть лишенным блаженной жизни, нежели жизни земной, поскольку блаженная жизнь лучше этой, и потому человек должен презреть свою природную жизнь ради того, чтобы не лишиться жизни блаженной. Но, строго говоря, тот, кто склоняет женщину к блуду, лишает ее блаженной жизни, поскольку ввергает ее в смертный грех. Таким образом, если бы грехи отягчались пропорционально количеству причиняемого ими вреда, то из этого бы следовало, что блуд в строгом смысле слова является более тяжким грехом, чем убийство, что очевидно не так. Следовательно, грех не отягчается пропорционально количеству причиняемого им вреда.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «когда скоро порок противен естеству, то он тем тяжче, чем более он умаляет цельность природы»¹⁶. Но умаление цельности природы — это вред. Следовательно, грех отягчается пропорционально количеству причиняемого им вреда.

Отвечаю: вред может иметь тройственное отношение к греху. Так, иногда последующий из греха вред предвиден и преднамерен, как когда человек делает нечто, сознавая, что этим причинит вред другому, например убийца или вор. В таком случае количество вреда непосредственно отягчает грех, поскольку тут вред является непосредственным объектом греха. Иногда вред предвиден, но не преднамерен, например, когда человек идет через поле, чтобы сократить путь, в результате чего осознанно повреждает растущие злаки, и точно так же не желает причинить вред тот, кто блудит. В этом случае количество причиненного вреда тоже отягчает грех, но опосредованно, а именно постольку, поскольку вследствие сильного желания, упорно склоняющего к греху, человек не может удержаться от причинения себе или другому вреда, хотя и нисколько его [причинять] не желает. Иногда же вред не является ни предвиденным, ни преднамеренным, и если этот вред связан с грехом акцидентно, то сам по себе он не отягчает грех, но из-за того, что человек пренебрег возможностью рассмотреть последующий его действиям вред, его могут посчитать виновным во вреде, если его действия были незаконными. Если же, с другой стороны, вред непосредственно вытекает из греховного акта, хотя при этом он не был ни предвиден, ни преднамерен, то он непосредственно отягчает грех, поскольку что бы непосредственно ни последовало греху, оно принадлежит к тому же самому виду, что и грех; например, если человек является отъявленным блудником, то он может опозорить немало людей, и хотя это не входило в его намерения и даже, возможно, не было им предвидено, оно, тем не менее, непосредственно отягчает его грех.

Сказанное, однако, не имеет непосредственного отношения к уголовной ответственности грешника. В этом случае вред, если он связан с греховным актом акцидентно и не является при этом предвиденным и преднамеренным, не отягчает грех, да и вообще никак не влияет на ответственность за грех; например, если человек, спеша сразить кого-либо, поскользывается и при-

чиняет вред своей ноге. Если же, с другой стороны, этот вред следует из греховного акта непосредственно, хотя при этом не является ни предвиденным, ни преднамеренным, то не больший вред делает грех более тяжким, а, напротив, более тяжкий грех приводит к причинению большего вреда. Так, неверующий, который ничего не знает об адских муках, в аду более страдал бы от мук из-за греха убийства, чем из-за греха воровства. Однако его грех при этом не был бы отягчен из-за того, что он не имел подобного предвиденья и намерения, как это имело бы место в случае с верующим, который, по-видимому, согрешил бы более тяжко уже потому, что презрел великое наказание ради того, чтобы удовлетворить свое желание согрешить. Впрочем [так или иначе], но количество этого вреда обуславливается единственно тяжестью греха.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше при рассмотрении блага и зла внешних действий (20, 5), последствие действия, если оно предвидено и преднамеренно, увеличивает добродетельность и порочность действия.

Ответ на возражение 2. Хотя причиненный вред и отягчает грех, из этого вовсе не следует, что только он делает грех более тяжким: фактически и непосредственно грех отягчается неупорядоченностью. Поэтому сам последующий греху вред отягчает его постольку, поскольку он придает действию еще больше неупорядоченности. Поэтому из преднамеренности вреда, причиняемого грехами против ближнего, вовсе не следует, что такие грехи наиболее тяжки, поскольку гораздо больше неупорядоченности обнаруживается в грехах, совершенных человеком против Бога, а также отчасти в тех, которые он совершает против себя самого. Кроме того, мы могли бы сказать, что хотя никто не может причинить вред Богу в Его субстанции, тем не менее, можно причинить вред тому, что связано с Богом, например, преследуя веру и оскорбляя святыни, каковые грехи являются наиболее тяжкими. А еще человек порой сознательно и свободно причиняет вред самому себе, как это имеет место в случае самоубийства, хотя сам по себе этот акт может относиться к некоторому желаемому благу, например, избавлению от страха.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент голословен, и причины на то две: во-первых, та, что убийца непосредственно желает причинить вред ближнему, в то время как помогающий женщины блудник стремится не к вреду, а к удовольствию; во-

вторых, та, что убийство — это прямая и достаточная причина телесной смерти, в то время как никто сам по себе не может быть достаточной причиной духовной смерти другого, поскольку никто не умирает духовно иначе, как только греша по своей собственной воле.

Раздел 9

ОТЯГЧАЕТСЯ ЛИ ГРЕХ СОСТОЯНИЕМ ТОГО, ПРОТИВ КОГО ГРЕШАТ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех не отягчается состоянием человека, против которого он совершен. В самом деле, если бы дело обстояло именно так, то грех отягчался бы в первую очередь в том случае, если бы он был совершен против святого. Но это [условие отнюдь] не отягчает грех, поскольку добродетельный человек, который с достоинством претерпевает неправду, меньше страдает от причиненного ему зла, чем другие, которые куда болезненнее переживают [сопутствующее греху против них] злословие. Следовательно, состояние человека, против которого совершен грех, не отягчает грех.

Возражение 2. Далее, если бы состояние человека отягчало грех, то грех усугублялся бы еще более, если бы он был совершен против одного из членов семьи, поскольку, как говорит Цицерон, «человек, убивающий раба, грешит единожды, а тот, кто лишает жизни собственного отца, совершает много грехов». Но близость родства не отягчает грех, поскольку любой человек наиболее родственен самому себе, а между тем причинение вреда себе, даже если речь идет о самоубийстве, является, по словам Философа¹⁷, не столь тяжким грехом, как причинение вреда другому, например, умерщвление чужого коня. Следовательно, родство человека, против которого совершен грех, не отягчает грех.

Возражение 3. Далее, состояние грешника отягчает грех в первую очередь в связи с его положением или знанием, согласно сказанному [в Писании]: «Сильные сильно будут истязаны» (Прем. 6, 6); и еще: «Раб же тот, который знал волю господина своего... и не делал по воле его, бит будет много» (Лк. 12, 47).

Следовательно, аналогично этому [можно было бы предположить, что] и со стороны того, против кого совершен грех, грех должен был бы отягчаться в связи с его положением или знанием. Но очевидно, что причинение вреда богатому и сильному человеку не более отягчает грех, нежели причинение вреда бедному и [немощному], поскольку у Бога «нет лицеприятия» (Кол. 3, 25), а именно Он и определяет тяжесть греха. Следовательно, состояние человека, против которого совершен грех, не отягчает грех.

Этому противоречит Святое Писание, осуждающее в первую очередь те грехи, которые совершены против служителей Божьих. Так, [в Писании] сказано: «Они разрушили жертвенники Твои и пророков Твоих убили мечом» (3 Цар. 19, 14). Кроме того, весьма тяжок грех, совершенный человеком против своих родственников, согласно сказанному: «Сын позорит отца, дочь восстает против матери» (Мих. 7, 6). Кроме того, явно осуждаются грехи, совершенные против людей высокого звания, в связи с чем читаем: «Можно ли сказать царю: «Ты — нечестивец!», и князьям: «Вы — беззаконники?»» (Иов. 34, 18). Следовательно, состояние человека, против которого совершен грех, отягчает грех.

Отвечаю: тот, против кого грешат, является некоторым образом объектом греха. Но, как уже было сказано (3), первично тяжесть греха обуславливается его объектом, а именно так, что грех полагается тем более тяжким, чем в большей степени его объект приближен к основной цели. Но основными целями человеческих действий являются [три]: Бог, сам человек и его ближний (ведь что бы мы ни делали, мы делаем это ради одного из них), хотя при этом одни цели подчинены другим. Поэтому степень тяжести греха с той точки зрения, против кого он совершен, должно рассматривать со стороны этих трех.

Во-первых, со стороны Бога, с Которым человек соединен тем более тесно, чем более он добродетелен или чем в большей степени посвящен Богу. Причиненный такому человеку ущерб [в определенном смысле] сказывается на Боге, согласно словам [Писания]: «Касающийся вас касается зеницы ока Его» (Зах. 2, 8). Поэтому грех тем более тяжок, чем ближе соединен с Богом — то ли благодаря собственной святости, то ли в силу своего

официального положения — тот, против которого совершен этот грех.

[Во-вторых] со стороны самого человека, поскольку очевидно, что он грешит тем более тяжко, чем в большей степени он соединен — то ли в силу естественной близости, то ли по причине сделанного ему добра, то ли посредством какой-либо иной связи — с тем, против кого он грешит. В таком случае он, похоже, скорее грешит против себя, а не против другого, и по этой причине усугубляет свой грех, согласно сказанному [в Писании]: «Кто зол для себя, для кого будет добр?» (Сир. 14, 5).

[В-третьих] со стороны ближнего, и в этом случае человек грешит тем более тяжко, чем большее количество людей затрагивает его грех. Так, грех, совершенный против общественного деятеля, например начальника, который поставлен над всем народом, гораздо тяжче [такого же точно] греха, но совершенного против частного лица, и об этом нам явственно говорит [Писание]: «Начальника в народе твоём не поноси» (Исх. 22, 28). Кроме того, оскорбление занимающего высокое положение человека тем более прискорбно, что может породить разнотолки и волнения множества людей.

Ответ на возражение 1. Тот, кто чинит беззаконие против добродетельного человека, желает причинить ему как внутреннее, так и внешнее беспокойство; и то обстоятельство, что последний в силу своего совершенства остается спокойным внутренне, никоим образом не служит оправданием греха беззаконника.

Ответ на возражение 2. Вред, который человек причиняет себе в отношении тех вещей, которые подпадают под право на согласие со стороны его воли, например, в отношении своего имущества, сопряжен с меньшим грехом, чем причинение подобного вреда другому, поскольку здесь речь идет о добровольном акте. Если же он причиняет вред в отношении тех вещей, которые не подпадают под право на согласие со стороны его воли, например, естественных и духовных благ, то грех усугубляется тем, что он совершается против себя самого; так, самоубийство является более тяжким грехом, чем убийство другого. Впрочем, если речь идет о вещах, принадлежащих ближнему, которые никак не подпадают под право на согласие со стороны нашей воли, то возможен и такой вариант, когда причинение вреда происходит с согласия или одобрения этого ближнего, и в таком случае трудно

доказать, что в такой грех более тяжек, чем тот, который совершен против подобных же вещей в отношении самого себя.

Ответ на возражение 3. Когда Бог более сурово карает за грех, совершенный против занимающего высокое положение человека, Он делает это не в силу лицеприятия, а потому, что подобное беззаконие может причинить вред многим [людям].

Раздел 10

ОТЯГЧАЕТСЯ ЛИ ГРЕХ ВЫСОКИМ ДОСТОИНСТВОМ СОГРЕШАЮЩЕГО?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высокое достоинство согрешающего не отягчает грех. В самом деле, человек велик в первую очередь тем, что прилепляется к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Как велик тот, кто нашел премудрость (но он — не выше того, кто боится Господа!)» (Сир. 25, 13). Но чем более человек прилепляется к Богу, тем меньшим является совершенный им грех, поскольку [в Писании] сказано: «Господь благой да простит каждого, кто расположил сердце свое к тому, чтобы взыскать Господа, Бога отцов их, хотя и без очищения священного» (2 Пар. 30, 19). Следовательно, высокое достоинство согрешающего не отягчает грех.

Возражение 2. Далее, «нет лицеприятия у Бога» (Рим. 2, 11). Поэтому за один и тот же грех Он не карает одного человека иначе, чем другого. Следовательно, высокое достоинство согрешающего не отягчает грех.

Возражение 3. Далее, никто не должен терпеть убыток от блага. Но это имело бы место, если бы действие было более наказуемо в силу превосходства действующего. Следовательно, высокое достоинство согрешающего не отягчает грех.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «грех полагают тем более тяжким, чем более высокое положение занимает тот, кто грешит».

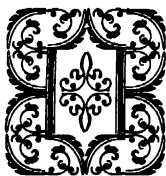
Отвечаю: грех бывает двояким. Так, есть грех, который мы совершаем нечаянно, по слабости человеческой природы, и

такого рода грехи в меньшей степени вменяются тем, кто более добродетелен, поскольку они более бдительны в смысле недопущения таких грехов, которых, однако, человеческая слабость не позволяет нам полностью избегать. Но есть и другие грехи, которым предшествует размышление, и эти грехи вменяются человеку тем в большей степени, чем более высокое положение он занимает. И на то имеется четыре причины. Первая — та, что занимающему более высокое положение человеку, например тому, кто превосходит других в знании и добродетели, легче противиться греху, по каковой причине Господь говорит, что «раб тот, который знал волю господина своего... и не делал по воле его, бит будет много» (Лк. 12, 47). Вторая связана с неблагодарностью, поскольку любое благо, в котором человек превосходит других, является даром Бога, в отношении Которого согрешающий проявляет неблагодарность. И в этом отношении любое превосходство, в том числе и во временных благах, отягчает грех, согласно сказанному [в Писании]: «Сильные сильно будут истязаны» (Прем. 6, 6). Третья связана с особым моментом несоответствия греховного действия с тем, в чем именно заключается превосходство положения грешащего, например, если правитель, поставленный охранять правосудие, совершает неправоудное действие, или если давший клятву целомудрия священник совершает блуд. Четвертая связана с подачей [дурного] примера и оглаской, поскольку, по словам Григория, «грех вызывает тем большую огласку, чем более в силу своего положения известен грешащий». В самом деле, грехи занимающих высокое положение людей более на виду и вызывают у людей большее негодование.

Ответ на возражение 1. В приведенной цитате речь идет о делах, в выполнение которых нечаянно и вследствие человеческой слабости вкралась небрежность.

Ответ на возражение 2. У Бога нет лицеприятия при более суровом наказании того, чье достоинство выше, поскольку, как уже было сказано, именно это превосходство и отягчает грех.

Ответ на возражение 3. Превосходящий в чем-либо других человек терпит убыток не от блага, которым он обладает, а от злоупотребления им.



О СУБЪЕКТЕ ГРЕХА

Далее нам следует рассмотреть субъект порока, или греха, под которым заглавием наличествует десять пунктов: 1) может ли воля быть субъектом греха; 2) является ли воля единственным субъектом греха; 3) может ли чувственность быть субъектом греха; 4) может ли она быть субъектом смертного греха; 5) может ли разум быть субъектом греха; 6) может ли удержанное или не удержанное удовольствие быть субъектом высшей части разума; 7) является ли грех согласия на греховное действие субъектом высшей части разума; 8) может ли низшая часть разума быть субъектом смертного греха; 9) может ли высшая часть разума быть субъектом простительного греха; 10) может ли находящийся в высшей части разума простительный грех быть направленным к присущему [этому разуму] объекту. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ СУБЪЕКТОМ ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не может являться субъектом греха. Так, Дионисий говорит, что «зло находится вне воли и вне цели»¹. Но грех имеет признак зла. Следовательно, грех не может находиться в воле.

Возражение 2. Далее, воля направлена или к благу, или к тому, что представляется благом. Но когда воля желает блага, она не грешит, а когда она желает то, что представляется благом, хотя и не является таковым, то это скорее указывает на изъян в схватывающей способности, а не в воле. Следовательно, грех никоим образом не может находиться в воле.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может одновременно быть субъектом и деятельной причиной греха, поскольку «деятельная и материальная причина не совпадают»². Но воля — это деятельная причина греха, поскольку, согласно Августину, первая

причина согрешения — воля. Следовательно, она не является субъектом греха.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «по своей воле мы и грешим, и живем праведно»³.

Отвечаю: как уже было сказано (71, 1), грех — это акт. Затем, некоторые акты осуществляются во внешней материи, например «резание» или «горение», и в таком случае материей и субъектом акта является то, в чем осуществляется действие, в связи с чем Философ говорит, что «движение есть обусловленный движущим акт движущегося»⁴. С другой стороны, есть акты, которые не осуществляются во внешней материи, но остаются в действователе, например «желание» или «познание», и таковы все нравственные акты, как добродетельные, так и греховные. Следовательно, надлежащим субъектом греха необходимо должна быть способность, которая является началом акта. Но коль скоро, как было показано выше (1, 1; 18, 6), нравственным актам присуще быть произвольными, то из этого следует, что воля, каковая суть начало произвольных, как добрых, так и дурных актов, или грехов, является началом грехов. Следовательно, грех находится в воле как в своем субъекте.

Ответ на возражение 1. О зле говорят как о том, что находится вне воли, постольку, поскольку воля не стремится к нему под аспектом зла. Но коль скоро порою зло кажется благом, воля подчас желает зла, и в этом смысле [грех] находится в воле.

Ответ на возражение 2. Если бы изъян в схватывающей способности ни при каких обстоятельствах не мог быть субъектом воли, то не было бы никакого греха ни в воле, ни в схватывающей способности, как это бывает в тех случаях, когда речь идет о непроходимом невежестве. Однако коль скоро это не так, то когда имеющийся в схватывающей способности изъян является субъектом воли, этот изъян принято полагать грехом.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент имеет силу в отношении тех деятельных причин, акты которых осуществляются во внешней материи и которые движут не себя, а другие вещи; но коль скоро в случае воли дело обстоит совершенно иначе, то в отношении нее аргумент несостоятелен.

Раздел 2

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ
ЕДИНСТВЕННЫМ СУБЪЕКТОМ ГРЕХА?**

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что только воля является субъектом греха. Ведь сказал же Августин, что «никто не грешит иначе, как только посредством воли». Но субъектом греха является та способность, посредством которой мы грешим. Следовательно, воля является единственным субъектом греха.

Возражение 2. Далее, грех — это зло, противное разуму. Но относящиеся к разуму благо и зло являются объектами исключительно воли. Следовательно, воля является единственным субъектом греха.

Возражение 3. Далее, всякий грех является произвольным актом, поскольку, как говорит Августин, «грех — это зло до такой степени произвольное, что он не был бы и грехом, если бы не был произвольным»⁵. Но акты других способностей не могут быть произвольными иначе, как только в той мере, в какой эти способности подвигаются волей. Впрочем, одного этого никак не достаточно для того, чтобы их можно было считать субъектом греха, поскольку в противном случае даже подвигаемые волей внешние члены тела были бы субъектом греха, что очевидно не так. Следовательно, воля является единственным субъектом греха.

Этому противоречит следующее: грех противоположен добродетели, а противоположности относятся к одной и той же вещи. Однако, как уже было сказано (56), субъектом добродетелей является не только воля, но и другие способности души. Следовательно, воля не является единственным субъектом греха.

Отвечаю: как было показано выше (1), любое начало произвольного акта может быть субъектом греха. Однако произвольными актами являются не только те [акты], которые являются [непосредственным] изъявлением воли, но, как было доказано нами при исследовании произвольности (6, 4), также и те, которые направляются волей [для их последующего исполнения посредством некоторой другой способности]. Поэтому не только

воля может быть субъектом греха, но также и все те способности, которые могут быть подвигнуты волей к своим актам или удержаны [ею] от своих актов. И эти же самые способности являются субъектами добрых и злых нравственных навыков, поскольку акт и навык принадлежат одному и тому же субъекту.

Ответ на возражение 1. Посредством воли мы грешим как посредством первого движителя, а посредством других способностей мы грешим как посредством того, что подвигнуто волей.

Ответ на возражение 2. Благо и зло принадлежат воле как присущие ей объекты, но и другие способности не лишены некоторых определенных благ и зол, благодаря чему они могут быть субъектом добродетели, порока и греха в той мере, в какой они причастны разуму и воле.

Ответ на возражение 3. Телесные члены не являются началами, но — просто действующими органами, и потому они соотносятся с движущей ими душой как рабы, которые приводятся в движение, но при этом сами никого не движут. С другой стороны, внутренние желающие способности соотносятся с разумом как свободные действователи, поскольку они и действуют, и подвергаются воздействию, о чем со всей очевидностью сказано в первой [книге] «Политики». Кроме того, акты внешних членов являются переходящими во внешнюю материю деятельности, что можно проиллюстрировать на примере удара, наносимого при совершении греха убийства. Следовательно, приведенная аналогия неубедительна.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ГРЕХ НАХОДИТЬСЯ В ЧУВСТВЕННОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в чувственности не может быть никакого греха. В самом деле, грех присущ [именно] человеку, которого за его действия хвалят или обвиняют. Но чувственность обща нам и неразумным животным. Следовательно, в чувственности не может быть никакого греха.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, «никто не грешит в том, чего нельзя избежать»⁶. Но человек не может вос-

препятствовать движению чувственности быть неупорядоченным, поскольку, по словам Августина, «чувственности в этой смертной жизни всегда сопутствует порча, по каковой причине она и представлена в образе змея»⁷. Следовательно, неупорядоченное движение чувственности не является грехом.

Возражение 3. То, чего человек не делает сам, не может вменяться ему как грех. Но, как указывает Философ, «кажется, что мы совершаем поступки сами, когда совершаем их при участии суждения разума»⁸. Следовательно, движение чувственности, которое происходит без суждения разума, не может вменяться человеку как грех.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Доброго, которого хочу, не делаю — а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19), каковые слова, по мнению Августина, относятся к злу вожделения, которое очевидно является движением чувственности. Следовательно, грех может находиться в чувственности.

Отвечаю: как уже было сказано (2), грех обнаруживается в любой способности, акт которой может быть произвольным и неупорядоченным, в чем [собственно] и состоит природа греха. Но очевидно, что акт чувственности, или чувственного желания, по природе склонен быть движимым волей, из чего следует, что грех может находиться в чувственности.

Ответ на возражение 1. Хотя некоторые из способностей чувственной части общи нам и неразумным животным, тем не менее, в нас они обладают некоторым превосходством, поскольку соединены с разумом. Так, мы превосходим других животных в чувственной части постольку, поскольку мы, как было показано в первой части (78, 4), наделены способностями размышления и припоминания. И точно так же наше чувственное желание превосходит таковое других животных в силу некоторого превосходства, состоящего в естественной способности повиноваться разуму, и в этом отношении оно может являться началом произвольного акта и, следовательно, субъектом греха.

Ответ на возражение 2. Неизбывно сопутствующую чувственности порчу должно понимать как относящуюся к той «порче», которая никогда полностью не исчезнет из этой жизни, поскольку хотя пятно первородного греха смыто, следствия остались. Однако эта зараза «порчи» не препятствует человеку в

том, чтобы он использовал свою разумную волю для сдерживания предвосхищаемых им частных неупорядоченных движений, например, путем обращения своих помыслов на другие вещи. Тем не менее, даже тогда, когда он обращает свои помыслы на что-то еще, неупорядоченное движение может возникать и в отношении этого. Так, когда человек, желая избежать движений вожделения, отвращает свои помыслы от чувственных удовольствий и обращается к научным изысканиям, порой возникает непредумышленное движение тщеславия. Следовательно, в силу вышеупомянутой порчи человек не способен предотвратить все подобные движения разом, но с точки зрения произвольности греха будет достаточно и того, если он окажется способным предотвратить каждое из них по отдельности.

Ответ на возражение 3. Человек не делает сам того, что он делает без суждения разума, совершенно, поскольку в этом [действии] не принимает участия главная часть человека. Таким образом, этот акт не является человеческим совершенно и, следовательно, он не может являться совершенным актом добродетели или греха, но — только чем-то несовершенным того же вида. Поэтому такое опережающее разум движение чувственности порождает простительный грех, который тоже является чем-то несовершенным в роде греха.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ НАХОДИТЬСЯ В ЧУВСТВЕННОСТИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что смертный грех может находиться в чувственности. В самом деле, акт различается через посредство своего объекта. Но в отношении объектов чувственности, например в отношении чувственных удовольствий, можно совершить смертный грех. Следовательно, акт чувственности может быть смертным грехом, и потому смертный грех может быть обнаружен в чувственности.

Возражение 2. Далее, смертный грех противоположен добродетели. Но добродетель может находиться в чувственности; так, по словам Философа, «мужество и благоразумие —

это добродетели частей [души], не обладающих суждением»⁹. Следовательно, коль скоро противоположностям по природе присуще находиться в одном и том же субъекте, чувственность может являться субъектом смертного греха.

Возражение 3. Далее, простительный грех является расположенностью к смертному греху. Но расположенность и навык находятся в одном и том же субъекте. Следовательно, коль скоро простительный грех, как уже было сказано (3), может находиться в чувственности, там же может находиться и смертный грех.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «неупорядоченное движение воли, каковое суть грех чувственности, может присутствовать даже в тех, кто находится в состоянии благодати»¹⁰, в которых, однако, не может быть обнаружен смертный грех. Следовательно, неупорядоченное движение чувственности не является смертным грехом.

Отвечаю: как неупорядоченность, которая разрушает начало телесной жизни, обуславливает телесную смерть, точно так же неупорядоченность, которая разрушает начало духовной жизни, а именно конечную цель, обуславливает духовную смерть, что, как уже было сказано (72, 5), и является смертным грехом. Но упорядочивать что-либо к цели является прерогативой разума, а не чувственности, и неупорядоченность в отношении цели может находиться только в той способности, функцией которой является упорядочение всего остального к цели. Поэтому смертный грех не может находиться в чувственности, но — только в разуме.

Ответ на возражение 1. Акт чувственности может спешествовать смертному греху, но все же сам смертный грех возникает из акта не чувственности, но — разума, прерогативой которого является упорядочение к цели. Следовательно, смертный грех надлежит вменять не чувственности, а разуму.

Ответ на возражение 2. Акт добродетели совершенствует не столько потому, что он является актом чувственности, сколько потому, что он является актом разума и воли, задачей которых является выбор, поскольку акт нравственной добродетели не осуществляется без выбора. По этой причине совершенствующий желающую способность акт нравственной добродетели всегда сопровождается актом рассудительности, который со-

вершенствует разумную способность, и то же самое, как было показано выше, можно сказать о смертном грехе.

Ответ на возражение 3. Расположенность может соотноситься с тем, к чему она располагает, трояко. Так, иногда то и другое суть одно и то же и находится в одном и том же субъекте (как начатки знания являются расположением к совершенному знанию). Иногда то и другое не является одним и тем же, но находится в одном и том же субъекте (как теплота является расположением к форме огня). Иногда же то и другое и не является одним и тем же, и не находится в одном и том же субъекте, как это имеет место в случае тех вещей, которые зависят друг от друга так, что мы можем достичь одного через посредство другого (таким, например, образом совершенство мысленного представления является расположением к находящейся в уме науке). И именно таким вот образом находящийся в чувственности простительный грех может являться расположением к смертному греху, который находится в разуме.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ГРЕХ НАХОДИТЬСЯ В РАЗУМЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех не может находиться в разуме. В самом деле, грех любой способности является ее изъяном. Но изъян разума не является грехом, напротив, он оправдывает грех, поскольку человеку простительно грешить по неведению. Следовательно, грех не может находиться в разуме.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), первичным субъектом греха является воля. Но разум, направляя волю, предшествует ей. Следовательно, грех не может находиться в разуме.

Возражение 3. Далее, грех может быть связан только с тем, над чем мы властны. Но мы не властны над совершенством или несовершенством нашего разума, поскольку одни наделены живостью, а другие — отсталостью разума по природе. Следовательно, в разуме нет никакого греха.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что грех может находиться как в низшей, так и в высшей [части] разума¹¹.

Отвечаю: как было показано выше (1, 2, 3), грех любой способности является актом этой способности. Далее, разум обладает двояким действием: одно из них является надлежащим актом в отношении надлежащего объекта, и это — акт познания истины; другое является актом разума, определяющим другие способности. И в обоих случаях в разуме может быть обнаружен грех. В первом, когда он допускает ошибку в познании истины, каковая ошибка вменяется разуму в качестве греха, когда он пребывает в неведении относительно вещей, которые он способен и должен знать. Во втором, когда он или отдает распоряжение на неупорядоченные движения более низких способностей, или предумышленно не препятствует им.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает изъян со стороны надлежащего акта разума в отношении надлежащего объекта, а также в том случае, когда речь идет об изъяне в познании того, что познающий не способен познать, в каковом случае изъян разума не является грехом и человек оправдывается от греха, что очевидно на примере действий душевнобольного. Если же говорить о том изъяне разума, который проявляется в отношении вещей, которые человек способен и должен знать, то он полностью не оправдывается от греха и изъян вменяется ему как грех. Что же касается того изъяна, который связан с действием определения других способностей, то он во всех случаях вменяется разуму как грех, поскольку разум всегда может устранить этот изъян посредством надлежащего акта.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано в том месте, где мы рассматривали акты разума и воли (17, 1), воля движет разум и предшествует ему в одном отношении, а разум движет волю и предшествует ей в другом, благодаря чему и движение воли может быть названо разумным, и акт разума — произвольным. Следовательно, грех обнаруживается в разуме или потому, что он является произвольным изъяном разума, или же потому, что разум является началом волевого акта.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.

Раздел 6

МОЖЕТ ЛИ ГРЕХ УДЕРЖАННОГО УДОВОЛЬСТВИЯ НАХОДИТЬСЯ В РАЗУМЕ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех удержанного удовольствия не находится в разуме. В самом деле, как уже было сказано (31, 1), удовольствие — это движение желаемой способности. Но желаемая способность отлична от разума, который является схватывающей способностью. Следовательно, удержанное удовольствие не находится в разуме.

Возражение 2. Далее, то, какой способности принадлежит акт, показывает его объект, поскольку способность определяется к объекту через посредство акта. Но удержанное удовольствие подчас связано не с разумными, а с чувственными благами. Следовательно, грех удержанного удовольствия не находится в разуме.

Возражение 3. Далее, о вещи говорят как об удержанной из-за ее задержки во времени. Но временная продолжительность не обуславливает принадлежности акта к той или иной конкретной способности. Следовательно, удержанное удовольствие не находится в разуме.

Этому противоречат слова Августина о том, что «если согласие на чувственное наслаждение удовлетворяется одной лишь мыслью о наслаждении, то я считаю, что это можно рассматривать, как если бы одна жена съела запретный плод»¹². Но, как разъясняет Августин в том же месте, под «женой» тут надлежит понимать низшую часть разума¹³. Следовательно, грех удержанного удовольствия находится в разуме.

Отвечаю: как уже было сказано (5), грех может находиться в разуме не только со стороны надлежащего акта разума, но иногда и со стороны определения человеческих действий. Далее, очевидно, что разум определяет не только внешние действия, но также и внутренние страсти. Поэтому о грехе говорят как о находящемся в разуме не только тогда, когда разум оказывается неспособным [должным образом] определить внешние действия, но и тогда, когда он оказывается неспособным [должным обра-

зом] определить внутренние страсти. При этом он бывает неспособным [должным образом] определить внутренние страсти двояко: во-первых, когда он отдает распоряжение на незаконные страсти, например, когда человек предумышленно возбуждает в себе движение похоти или гнева; во-вторых, когда он оказывается неспособным предотвратить незаконное движение страсти, например, когда человек, обдумав и придя к заключению, что восстающее движение страсти является неупорядоченным, тем не менее, задерживается на нем и оказывается не в состоянии его устранить. И в этом смысле о грехе удержанного удовольствия говорят как о находящемся в разуме.

Ответ на возражение 1. Действительно, удовольствие находится в желающей способности как в [своем] ближайшем начале, но оно [также] находится в разуме как в [своем] первом двигателе, а нами уже было доказано (1), что те действия, которые не переходят во внешнюю материю, являются субъектами своих начал.

Ответ на возражение 2. Разум обладает надлежащим и явным актом в отношении надлежащего ему объекта, но он [к тому же] осуществляет определение всех объектов тех более низких способностей, которые могут быть определены разумом, и по этой вот причине связанное с чувственными объектами удовольствие также подпадает под определение разума.

Ответ на возражение 3. Об удовольствии говорят как об удержанном не в связи с временной задержкой, а потому, что разум, размышляя, задерживается на нем и оказывается не в состоянии [самостоятельно] его устранить. То есть, как говорит Августин, «удерживается на том, что отвергается авторитетом высшего совета, как только оно касается ума»¹⁴.

Раздел 7

НАХОДИТСЯ ЛИ ГРЕХ СОГЛАСИЯ НА [ГРЕХОВНОЕ] ДЕЙСТВИЕ В ВЫСШЕЙ ЧАСТИ РАЗУМА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех согласия на [греховное] действие не находится в высшей части разума. В самом деле, согласие, как уже было сказано (15, 1), является актом желающей

способности, тогда как разум — это схватывающая способность. Следовательно, грех согласия на [греховное] действие не находится в высшей части разума.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, «высшая часть разума поглощена созерцанием вечного закона и совещанием с ним»¹⁵. Но подчас согласие на акт происходит без совещания с вечным законом, поскольку человек не размышляет о божественном всякий раз, когда дает согласие на акт. Следовательно, грех согласия на акт не всегда находится в высшей части разума.

Возражение 3. Далее, как человек может соотнобразовывать свои внешние действия с вечным законом, точно так же он может соотнобразовывать [с ним] свои внутренние удовольствия и другие страсти. Но, по словам Августина, «согласие на соблазн без того, чтобы решиться на его исполнение, принадлежит низшей части разума»¹⁶. Следовательно, и согласие на греховный акт подчас надлежит приписывать низшей части разума.

Возражение 4. Кроме того, как высшая часть разума превосходит низшую, точно так же разум превосходит представление. Но иногда человек совершает акт через посредство схватывания способности представления без какого бы то ни было обдумывания разума, как [например, тогда], когда без обдумывания движет рукой или ногой. Следовательно, иногда низшая часть разума может давать согласие на греховный акт независимо от высшей части разума.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Если в согласии использовать дурным образом то, что воспринимается телесным ощущением, какой-либо грех определяется настолько, что если бы было возможным, он был бы осуществлен телом, тогда это следует понимать так, как если бы жена уже дала своему мужу запретный плод»¹⁷.

Отвечаю: согласие подразумевает суждение о той вещи, на которую дается это согласие. В самом деле, как созерцательный разум судит и сообщает свое решение о том, что касается интеллигибельных вопросов, точно так же практический разум судит и сообщает свое решение о том, что касается вопросов действия. Затем, должно иметь в виду, что в каждом случае вынесения суждения окончательный вердикт принадлежит более высокому суду; так, мы видим, что в делах созерцания оконча-

тельный вердикт затрагивает любое суждение путем обращения его к первым началам. Поэтому до тех пор, пока более высокое начало не вынесет свой вердикт, суждение как бы приостанавливается в части окончательного решения и не объявляется. Но очевидно, что человеческие действия могут направляться согласно правилу человеческого разума, каковое правило извлекается из [рассматривания] сотворенных вещей, которые человек познает естественным образом, а еще, как было показано выше (19, 4), согласно правилу божественного закона. Поэтому, коль скоро правило божественного закона является наивысшим правилом, то из этого следует, что окончательный вердикт, благодаря которому суждение может быть объявлено, принадлежит высшей части разума, которая сосредоточена на созерцании вечных типов. Однако в том случае, когда объявляемое суждение касается нескольких вопросов, окончательный вердикт имеет непосредственное отношение к последнему из них, а в человеческих действиях само действие как раз и является последним, удовольствие же, которое побуждает к действию, предшествует ему. Поэтому согласие на действие в собственном смысле слова принадлежит высшей части разума, в то время как относящееся к удовольствию предварительное суждение принадлежит низшей части разума, которая предоставляет свое суждение на более низкий суд. Впрочем, высшая часть разума тоже может выносить свое суждение об удовольствии, и потому все то, что подчинено суждению более низкого суда, подчинено также и суждению более высокого суда, но не наоборот.

Ответ на возражение 1. Согласие является актом желательной способности не в абсолютном смысле, так как оно последует актам обдумывания и суждения разума, о чем уже было сказано (15, 3). Поэтому согласие на что-либо последует склонности воли к тому, о чем разум уже вынес свое суждение. Таким образом, согласие можно приписывать как разуму, так и воле.

Ответ на возражение 2. О высшей части разума говорят как о дающей согласие [на греховный акт] или потому, что она оказывается не в состоянии направить человеческий акт в соответствии с божественным законом, или же потому, что она не принимает во внимание вечный закон. В самом деле, если она обдумывает божественный закон, то отвращается от него, а если нет, то пренебрегает им путем своего рода недеяния. Таким образом, согласие на греховный акт всегда происходит

из высшей части разума, ибо, как сказал Августин, «ум не способен определить, чтобы грех совершался в действительности, если только то согласие ума, во власти которого побуждать или сдерживать телесные члены от того, чтобы они не оказались преданными греху в орудия неправды, не подчиняется дурному действию»¹⁸.

Ответ на возражение 3. Высшая часть разума путем созерцания вечного закона может направлять или ограничивать внутреннее удовольствие подобно тому, как она может направлять или ограничивать внешнее действие. Тем не менее, суждению высшей части предшествует суждение низшей путем обдумывания того, что связано с преходящими началами, и подчас приводящее к одобрению этого удовольствия, в каком случае согласие на удовольствие принадлежит низшей части разума. Но если и после рассмотрения вечного закона человек продолжает настаивать на предоставлении этого же согласия, то в таком случае это согласие будет принадлежать высшей части разума.

Ответ на возражение 4. Схватывание способности предоставления происходит внезапно и необдуманно, и потому оно может обуславливать акт прежде, чем высшая или низшая часть разума произведет обдумывание. Суждение же низшей части разума обдуманно, и потому ему требуется некоторое время, в течение которого высшая часть также может обдумывать; следовательно, если путем обдумывания она не останавливает греховный акт, то он будет заслуженно вменен ей [в вину].

Раздел 8

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОГЛАСИЕ НА УДОВОЛЬСТВИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что согласие на удовольствие не является смертным грехом, поскольку согласие на удовольствие принадлежит низшей части разума, которая не созерцает вечные типы, то есть вечный закон, и, следовательно, не может отклоняться от них. Но любой смертный грех состоит в одном из тех отклонений, на которые указывает Августин в своем определении,

приведенном нами выше¹⁹ (71, 6). Следовательно, согласие на удовольствие не является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, согласие на вещь не может быть злым иначе, как только в том случае, если сама эта вещь зла. Но «причина чего-либо такового еще более такова» или, по крайней мере, не менее такова. Следовательно, то, на что соглашается человек, не может быть менее злым, чем согласие на него. Но удовольствие, которое не сопровождается действием, является не смертным, а только простительным грехом. Следовательно, никакое согласие на удовольствие не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, как говорит Философ, удовольствия различаются как хорошие и дурные согласно деятельности [с которыми они связаны]²⁰. Но внутренняя мысль — это одно, а направленная вовне деятельность, например блуд — [совсем] другое. Поэтому последующее акту внутренней мысли удовольствие отличается с точки зрения различия добра и зла от удовольствия блуда в той мере, в какой внутренняя мысль отличается от направленных вовне деятельностей, и подобным же образом отличается и согласие. Но внутренняя мысль не является смертным грехом, согласие на эту мысль тоже; следовательно, и никакое согласие на удовольствие вообще не является таковым.

Возражение 4. Далее, внешний акт блуда или прелюбодеяния — это смертный грех, но не из-за [связанного с ним] удовольствия, поскольку аналогичное удовольствие получают и от супружеской связи, а из-за неупорядоченности в самом акте. Но тот, кто соглашается на само удовольствие, при этом отнюдь не соглашается на неупорядоченность акта. Следовательно, похоже на то, что этим [своим согласием] он не совершает смертный грех.

Возражение 5. Далее, грех убийства тяжче простого блуда. Но согласие на удовольствие от мысли об убийстве не является смертным грехом. Тем более не является смертным грехом согласие на удовольствие от мысли о блуде.

Возражение 6. Кроме того, как говорит Августин, нам надлежит ежедневно молить Господа об отпущении нам простительных грехов. Но он же учит нас о том, что [грех] согласия на удовольствие может быть отпущен посредством молитвы Господу, поскольку говорит, что «этот грех гораздо меньший, нежели тот, что решился осуществить ум во внешнем действии. Но и для

таких мыслей следует искать прощения, бить себя в грудь и говорить: "Прости нам долги наши"»²¹. Следовательно, согласие на удовольствие является простительным грехом.

Этому противоречит высказывание Августина, последующее вышеприведенным словам: «Человек будет весь проклят, если только то, что без воли к свершению, но с волей к услаждению души, не воспринимается как грех одной лишь мысли и не отбрасывается с помощью благодати Посредника». Но никто не бывает проклятым иначе, как только из-за [совершенного им] смертного греха. Следовательно, согласие на удовольствие является смертным грехом.

Отвечаю: относительно этого вопроса мнения разнятся. Так, одни утверждают, что согласие на удовольствие является не смертным, а только простительным грехом, в то время как другие придерживаются того мнения, что оно суть смертный грех, и это мнение более распространено и представляется более верным. В самом деле, надлежит помнить, что всякое удовольствие, как сказано в десятой [книге] «Этики», последует некоторой деятельности²², а еще, что всякое удовольствие может быть соизмерено с двумя вещами, а именно с деятельностью, из которой оно следует, и с объектом, которым наслаждается человек. Однако порою случается так, что объектом удовольствия является действие, или деятельность, поскольку деятельность сама по себе может рассматриваться и как благо, которым человек наслаждается, и как цель, по достижении которой он успокаивается. Иногда объектом удовольствия является действие, которое завершается удовольствием, а именно постольку, поскольку желающая способность, которой присуще получать от чего-либо наслаждение, рассматривает это действие как благо (так, например, подчас человек думает и наслаждается своей мыслью в той мере, в какой ему нравится его мысль). А иногда у последующего действию — в том числе и мысли — наслаждения объектом является другое, также являющееся объектом мысли действие, и в таком случае мысль проистекает из стремления желанного не к самой мысли, а к мыслимому действию. Так, человек, думающий о блуде, может наслаждаться как от самой мысли, так и от мыслимого им блуда. Но удовольствие от самой мысли следует из стремления желанного к мысли, а сама по себе мысль

не является смертным грехом. Так, в одних случаях она является простительным грехом, как когда человек мыслит подобную вещь, не преследуя никакой цели, а в других она и вовсе не грех, как когда целью человека является само размышление, например, когда он собирается проповедовать или спорить на тему о блуде. Следовательно, такого рода аффект или удовольствие от мысли о блуде не является смертным грехом, но в одних случаях оно суть простительный грех, а в других — не грех вообще. Поэтому и согласие на подобную мысль не является смертным грехом, и в этом случае истинным оказывается первое мнение.

А вот если размышляющий о блуде человек получает удовольствие от мыслимого им акта, то так происходит потому, что его желание стремится к этому акту. Поэтому согласие человека на такое удовольствие означает ничуть не меньше, чем его согласие на стремление своего желания к блуду (ведь никто не получает удовольствия от чего-либо иного, кроме того, что совпадает с его желанием). Но если человек умышленно сообразовывает свое желание с тем, что является смертным грехом, то тем самым он уже совершает смертный грех. Следовательно, такое согласие на удовольствие от смертного греха само является смертным грехом, и в таком случае истинно второе мнение.

Ответ на возражение 1. Согласие на удовольствие может находиться как в низшей, так и в высшей части разума, о чем уже было сказано (7). Впрочем, и низшая часть разума может отклоняться от вечных типов. В самом деле, хотя она и не сосредоточена на них как то, что упорядочивается согласно им (поскольку это свойственно высшей части разума), тем не менее, она сосредоточена на них как то, что подпадает под упорядочение согласно им. Таким образом, отклоняясь от них в этом смысле, она может впадать в смертный грех, поскольку даже действия более низких способностей и внешних членов могут быть смертными грехами в той мере, в какой высшая часть разума оказывается не в состоянии упорядочить их в соответствии с вечными типами.

Ответ на возражение 2. Согласие на простительный грех само по себе также простительно, из чего можно было бы сделать вывод, что согласие на удовольствие от тщетной мысли о блуде является простительным грехом. Но удовольствие от акта блуда является смертным грехом, а то, что оно было простительным грехом до того, как было дано согласие на него, является

акциденцией, обусловленной незавершенностью акта, каковая незавершенность сходит на нет, как только дается умышленное согласие, поскольку в своей завершенной природе блуд является смертным грехом.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент рассматривает то удовольствие, объектом которого является мысль.

Ответ на возражение 4. Удовольствие, объектом которого является внешний акт, не бывает без удовольствия от самого внешнего акта даже в том случае, когда решение на его исполнение не принимается вследствие запрета со стороны некоей высокой инстанции; таким образом, такой акт неупорядочен и, следовательно, неупорядочено и удовольствие.

Ответ на возражение 5. Согласие на удовольствие, являющееся следствием удовольствия от мыслимого убийства, есть смертный грех, а согласие на удовольствие, являющееся следствием удовольствия от мысли об убийстве, — нет.

Ответ на возражение 6. Господа надлежит молить о том, чтобы мы не были введены в искушение не только простительного, но также и смертного греха.

Раздел 9

МОЖЕТ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ НАХОДИТЬСЯ В ВЫСШЕЙ ЧАСТИ РАЗУМА КАК В ТОМ, ЧТО НАПРАВЛЯЕТ БОЛЕЕ НИЗКИЕ СПОСОБНОСТИ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех не может находиться в высшей части разума как в том, что направляет более низкие способности, то есть как согласие на греховный акт. В самом деле, по словам Августина, «высшая часть разума поглощена созерцанием вечного закона и совещанием с ним»²³. Но смертный грех есть отклонение от вечного закона. Следовательно, похоже на то, что в высшей части разума может находиться только смертный грех.

Возражение 2. Далее, высшая часть разума является началом духовной жизни подобно тому, как сердце является началом телесной жизни. Но сердечные болезни смертельны. Следовательно, грехи высшей части разума являются смертными.

Возражение 3. Далее, простительный грех становится смертным, если его совершение связано с пренебрежением [к вечному закону]. Но кажется невозможным, чтобы даже простительный грех, если он предварительно обдуман, совершался без пренебрежения. И коль скоро согласие высшей части разума всегда сопровождается обдуманным рассмотрением вечного закона, то похоже на то, что в силу пренебрежения к божественному закону оно всегда связано со смертным грехом.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (7), согласие на греховное действие находится в высшей части разума. Но согласие на акт простительного греха само по себе является простительным грехом. Следовательно, простительный грех может находиться в высшей части разума.

Отвечаю: как говорит Августин, «высшая часть разума поглощена созерцанием вечного закона и совещанием с ним». При этом разум в своей высшей части созерцает вечный закон посредством рассмотрения его истины и совещается с ним путем вынесения суждения и определения других вещей в соответствии с ним, что, в том числе, означает согласие или отказ от действия вследствие обдуманного рассмотрения вечных типов. Однако порою случается так, что неупорядоченность акта, на который он дает согласие, не противоречит вечному закону в том смысле, в каком противоречит ему смертный грех, поскольку этот акт не предполагает отклонения от конечной цели, но лежит в пределах этого закона как акт простительного греха. Поэтому когда разум в своей высшей части дает согласие на акт простительного греха, он тем самым не отвращается от вечного закона и потому совершает не смертный, а простительный грех.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Болезнь сердца бывает двоякой: первая — та, что находится в самой субстанции сердца и действует на природную соразмерность, и такая болезнь всегда смертельна; другая — та болезнь сердца, которая заключается в некоторой неупорядоченности движений или прилегающих к сердцу частей, и такая болезнь смертельна не всегда. И то же самое можно сказать о смертном грехе в высшей части разума: он возникает всякий раз, когда уничтожается сама упорядоченность высшей части разума в отношении присущего ей объекта,

а именно вечного закона; но когда упорядоченность сохраняется, тогда налицо не смертный, а простительный грех.

Ответ на возражение 3. Обдуманное согласие на грех связано с пренебрежением к божественному закону не всегда, а только в тех случаях, когда грех противоречит божественному закону.

Раздел 10

МОЖЕТ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ НАХОДИТЬСЯ В ВЫСШЕЙ ЧАСТИ РАЗУМА КАК ТАКОВОЙ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех не может находиться в высшей части разума как таковой, то есть как в созерцании вечного закона. В самом деле, акт способности не может испытывать недостаток иначе, как только в том случае, если способность является недолжным образом расположенной в отношении своего объекта. Но объектом высшей части разума является вечный закон, в отношении которого не может быть никакой неупорядоченности без смертного греха. Следовательно, простительный грех не может находиться в высшей части разума как таковой.

Возражение 2. Далее, коль скоро разум является мыслящей способностью, то акт разума без обдумывания невозможен. Но каждое неупорядоченное движение в отношении Бога, если оно обдуманно, является смертным грехом. Следовательно, простительный грех не может находиться в высшей части разума как таковой.

Возражение 3. Далее, непреднамеренный грех бывает простительным. Но преднамеренный грех является смертным, поскольку разум в процессе обдумывания обращается за поддержкой к более высокому благу, действуя против которого человек отягчает свой грех; так, когда разум, размышляя о неупорядоченном, но очень приятном акте, приходит к выводу, что он противен закону Бога, то, давая согласие на него, он отягчает свой грех куда более, чем если бы он пришел к выводу, что этот акт противен нравственной добродетели. Но высшая часть разума не может обращаться за поддержкой к какому-либо более

высокому судье, чем присущий ей объект. Поэтому если бы непреднамеренное движение не являлось смертным грехом, то и никакое последующее обдумывание не сделало бы его смертным, что очевидно не так. Следовательно, простительный грех не может находиться в высшей части разума как таковой.

Этому противоречит следующее: внезапное движение неверия является простительным грехом. Но оно находится в высшей части разума как таковой. Следовательно, простительный грех может находиться в высшей части разума как таковой.

Отвечаю: высшая часть разума относится к присущему ей объекту иначе, нежели к объектам более низких способностей, которые определяются высшим разумом. В самом деле, она связана с объектами более низких способностей постольку, поскольку совещается относительно их с вечным законом, и потому эта связь есть не что иное, как обдумывание. Но преднамеренное согласие на то, что является смертным грехом, само по себе является смертным грехом, и потому высшая часть разума, давая согласие на те действия более низких способностей, которые являются смертными грехами, сама совершает смертный грех.

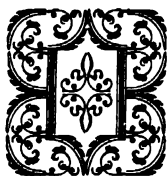
Что же касается присущего ей объекта, то в отношении его наличествует двоякий акт, а именно простая «интуиция» и «обдумывание», которое есть не что иное, как совещание с вечным законом относительно присущего объекта. А вот у простой интуиции может появляться неупорядоченное движение в отношении божественных вещей, как когда человека охватывает внезапное движение неверия. И хотя неверие само по себе является смертным грехом, тем не менее, внезапное движение неверия — это простительный грех, поскольку нет никакого смертного греха в том, что не противно закону Бога. В самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы то или иное положение веры внезапно представлялось разуму под некоторым другим аспектом прежде, чем он испросит или сможет испросить совета у вечного закона, то есть закона Бога. Так, например, человеку внезапно может представиться невозможным воскресение из мертвых как невозможное по природе, и он отвергает [воскресение в целом], поскольку получает такое представление прежде, чем обдумает эту мысль согласно положениям нашей

веры и в соответствии с божественным законом. Однако если движение неверия остается и после его обдумывания, то это уже смертный грех. Таким образом, во внезапных движениях разум в своей высшей части может грешить простительно в отношении присущего объекта даже в том случае, когда по роду этот грех является смертным, или же грешить смертно путем предоставления обдуманного согласия [на такой грех]. Что же касается тех вещей, которые принадлежат более низким способностям, то он всегда грешит смертно тогда, когда эти вещи по роду являются смертными грехами, а когда они суть простительные грехи, тогда и он грешит простительно.

Ответ на возражение 1. Направленный против вечного закона грех по роду является смертным, однако, как уже было сказано, он может являться простительным вследствие незавершенности внезапного действия.

Ответ на возражение 2. Если говорить о действиях, то простая интуиция начал, из которой проистекает обдумывание, принадлежит разуму наравне с самим актом обдумывания (ведь и в делах созерцания принадлежностью разума является и силлогистическое доказательство, и формирование суждения). Следовательно, внезапное движение может иметь место и в разуме.

Ответ на возражение 3. Одно и то же может быть субъектом разных рассмотрений, и каждое последующее является возвышенной предыдущего; так, существование Бога может рассматриваться или как то, что может быть познано человеческим разумом, или как то, что объявлено нам божественным откровением, каковое рассмотрение является более возвышенным. И потому хотя объект высшей части разума по своей природе суть нечто возвышенное, тем не менее, он может быть подвержен некому еще более возвышенному рассмотрению, и в таком случае то, что при непреднамеренном движении не было смертным грехом, становится смертным грехом вследствие обдумывания его в свете более возвышенного рассмотрения, о чем уже было сказано.



О ПРИЧИНАХ ГРЕХА В ЦЕЛОМ

Далее мы рассмотрим причины греха: во-первых, в целом; во-вторых, в частности. Под первым заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) есть ли у греха причина; 2) есть ли у него внутренняя причина; 3) есть ли у него внешняя причина; 4) является ли один грех причиной другого.

Раздел 1

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ [ВООБЩЕ] ПРИЧИНА ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех беспричинен. В самом деле, как уже было сказано (71, 6), грех обладает природой зла. Но зло, по словам Дионисия, есть беспричинность¹. Следовательно, у греха нет никакой причины.

Возражение 2. Далее, причина есть то, из чего нечто следует с необходимостью. Но то, что необходимо, похоже, не является грехом, поскольку любой грех произволен. Следовательно, у греха нет причины.

Возражение 3. Далее, если грех имеет причину, то эта причина должна быть или доброй, или злой. Но она не может быть доброй, поскольку от доброго происходит только доброе, согласно сказанному [в Писании]: «Не может дерево доброе приносить плоды худые» (Мф. 7, 18). Точно так же не может она быть и злой, поскольку зло наказания последует греху, а зло преступления есть то же, что и грех. Следовательно, у греха нет причины.

Этому противоречит следующее: все, что делается, имеет причину, согласно сказанному [в Писании]: «ничто на земле не делается без причины»² (Иов. 5, 6). Но грех есть некое деяние, поскольку он суть «слово, дело или желание, противное закону Бога». Следовательно, у греха есть причина.

Отвечаю: грех — это неупорядоченный акт. Поэтому как именно акт он — подобно любому другому акту — может иметь непосредственную причину, а как нечто неупорядоченное он имеет причину подобно тому, как может иметь причину отрицание или лишенность. Далее, отрицанию могут быть усвоены две причины: в первую очередь — это отсутствие причины утверждения, то есть отрицание причины является причиной отрицания, поскольку устранение причины означает устранение следствия; так, отсутствие солнца — это причина темноты. Во вторую очередь — это причина утверждения, следствием которой является отрицание, и она суть акцидентная причина последующего отрицания; так, огонь, обуславливая теплоту посредством своего основного действия, вследствие этого обуславливает лишенность холода. Первая из них является достаточной для причинения простого отрицания. Но коль скоро неупорядоченность греха и любого зла является не просто отрицанием, но лишенностью того, чем вещь должна обладать по природе, то у такой неупорядоченности необходимо должна наличествовать акцидентная деятельная причина. В самом деле, того, что согласно природе должно присутствовать в вещи, не может недоставать иначе, как только из-за некоторой препятствующей причины. И поэтому мы имеем обыкновение говорить, что зло, которое состоит в некоторой лишенности, имеет несовершенную или же акцидентную деятельную причину. Далее, любая акцидентная причина может быть возведена к непосредственной причине. Таким образом, коль скоро грех со стороны неупорядоченности имеет акцидентную деятельную причину, а со стороны акта — непосредственную деятельную причину, то из этого следует, что неупорядоченность греха вытекает из причины акта. Поэтому в тех случаях, когда воля, испытывая недостаток в руководстве со стороны правила разума и божественного закона, стремится к некоторому изменчивому благу, это обуславливает греховный акт непосредственно и неупорядоченность акта опосредованно и непреднамеренно, поскольку лишенность упорядоченности в акте последует недостатку в руководстве воли.

Ответ на возражение 1. Грех означает не только лишенность блага, каковая лишенность выражается в неупорядоченности, но еще и акт, который является субъектом этой обладающей природой зла лишенности, а каким образом это зло имеет причину, мы уже разъяснили.

Ответ на возражение 2. Если это определение применять во всех случаях, то его должно понимать как относящееся к причине достаточной и не встречающей препятствий. Но порою случается так, что хотя нечто и является достаточной причиной, его следствие не наступает необходимым образом из-за того, что на его пути возникает препятствие, в противном случае, как сказано в шестой [книге] «Метафизики», не было бы ничего, что не происходило бы необходимым образом. Поэтому хотя грех и имеет причину, из этого вовсе не следует, что эта причина является необходимой, поскольку ее следствию можно воспрепятствовать.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, причиной греха является отступление воли от правила разума или божественного закона. Но само по себе неприменение правила разума или божественного закона не обладает природой зла ни со стороны преступления, ни со стороны вины до тех пор, пока оно не приложено к акту. Поэтому первопричиной греха является не зло, а некоторое благо, которому недостает какого-то другого блага.

Раздел 2

ЕСТЬ ЛИ У ГРЕХА ВНУТРЕННЯЯ ПРИЧИНА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у греха нет никакой внутренней причины. Ведь то, что находится в чем-либо, всегда пребывает в нем. Таким образом, если бы грех обладал внутренней причиной, то человек грешил бы всегда, поскольку при наличии причины всегда наличествует и следствие.

Возражение 2. Далее, ничто не может являться своей собственной причиной. Но грехи — это внутренние движения человека. Следовательно, они не могут являться причиной греха.

Возражение 3. Далее, все, что внутри человека, является или естественным, или произвольным. Но то, что по природе, не может быть причиной греха, поскольку, как говорит Дамаскин, грех противен природе³, а то, что произвольно, если оно неупорядоченно, уже грех. Следовательно, ничто из внутреннего не может быть первопричиной греха.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «причиной греха является воля»⁴.

Отвечаю: как уже было сказано (1), непосредственную причину греха надлежит усматривать со стороны акта. Далее, мы можем различать двоякую внутреннюю причину человеческих действий: одну — отдаленную, другую — ближайшую. Ближайшими внутренними причинами человеческого акта являются разум и воля, в отношении которых человек может действовать произвольно, в то время как отдаленные причины — это схватывание чувственной части, а также чувственное желание. И как вследствие суждения разума воля подвигается к чему-либо в соответствии с этим суждением, точно так же вследствие схватывания чувств чувственное желание склоняется к чему-либо, каковая склонность подчас влияет на волю и разум, что будет разъяснено нами ниже (77, 1). Таким образом, мы можем указать на двоякую внутреннюю причину греха: одну — ближайшую со стороны разума и воли, другую — отдаленную со стороны воображения или чувственного желания.

Но поскольку, как было показано выше (1), побудительной причиной греха является некоторое кажущееся благо, которому недостает должного побуждения, а именно правила разума или божественного закона, то это побуждение, которое является кажущимся благом, принадлежит схватыванию чувств и желанию, в то время как недостаток должной правильности принадлежит разуму, который по природе обязан блюсти эту правильность, а завершенность произвольного греховного акта принадлежит воле, и потому именно акт воли с учетом всех упомянутых нами обстоятельств собственно и является грехом.

Ответ на возражение 1. То, что находится внутри вещи как ее природная способность, всегда пребывает в ней, а то, что находится внутри нее как внутренний акт желающей или водеющей способности — не всегда. Затем, потенциальной причиной греха является сила воли, но актуальной она становится только благодаря предшествующим движениям, проистекающим вначале из чувственной части, а потом и из разума. В самом деле, именно потому, что вещь предлагается чувствам как нечто желаемое, а также потому, что желание склоняется к ней, разум подчас оказывается не в состоянии правильно рассудить, в результате чего воля производит греховное действие. Но коль

скоро предшествующие движения актуальны не всегда, то никто актуально всегда и не грешит.

Ответ на возражение 2. Мнение, будто бы все внутренние действия принадлежат субстанции греха, ошибочно, поскольку грех по преимуществу заключается в акте воли; просто некоторые [внутренние акты] предшествуют, а некоторые — последуют греху.

Ответ на возражение 3. То, что обуславливает грех как производящая свой акт способность, естественно, и движение чувственной части, которой последует грех, порою бывает естественным, как, например, когда кто-либо грешит чревоугодием. Однако сама завершенность греха противоестественно, поскольку она нарушает естественный порядок, который человек должен блюсти согласно своей природе.

Раздел 3

ЕСТЬ ЛИ У ГРЕХА ВНЕШНЯЯ ПРИЧИНА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у греха нет никакой внешней причины. В самом деле, грех — это произвольный акт. Но произвольные действия принадлежат находящимся внутри нас началам, и потому у них нет никакой внешней причины. Следовательно, у греха нет никакой внешней причины.

Возражение 2. Далее, как природа является внутренним началом, точно так же и воля. Но при естественном грехе, например, при рождении уродца вследствие разрушения некоторого внутреннего начала, не может быть никакой иной причины, кроме внутренней. Поэтому и в нравственном порядке грех не может являться результатом никакой иной причины помимо внутренней. Следовательно, у него нет никакой внешней причины.

Возражение 3. Далее, при умножении причины умножается и следствие. Но чем многочисленней и весомей внешние побуждения к греху, тем в меньшей степени неупорядоченный акт человека вменяется ему как грех. Следовательно, ничто из внешнего не является причиной греха.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вот, они, по совету Валаамову, были для сынов Израилевых поводом к

отступлению от Господа в угождение Фегора» (Чис. 31, 16). Следовательно, нечто внешнее может являться причиной греха.

Отвечаю: как уже было сказано (2), внутренними причинами греха являются воля (как завершающая греховный акт), разум (из-за недостающей [ему] должной правильности) и желание (из-за склонения к греху). Подобно этому и нечто внешнее могло бы являться причиной греха трояко, либо подвигая непосредственно волю, либо подвигая разум, либо подвигая чувственное желание. Но, как уже было сказано (9, 6; 10, 4), ничто [извне] не может подвинуть волю внутренне помимо Бога, Который не может являться причиной греха. Следовательно, ничто внешнее не может быть причиной греха иначе, как только или подвигая разум, как когда человек или дьявол искушает к греху, или же подвигая чувственное желание, как это делают некоторые внешние чувственные вещи. Однако ни внешнее искушение не подвигает разум к действию необходимо, ни предложенные извне вещи необходимо не подвигают чувственное желание, за исключением, возможно, тех случаев, когда они бывают расположенными к ним некоторым [особым] образом. Кроме того, и чувственное желание не может необходимо подвигать разум и волю. Следовательно, нечто внешнее может быть причиной греховного движения, но никак не достаточной причиной, и только воля является достаточной завершающей причиной совершения греха.

Ответ на возражение 1. Поскольку внешние движущие причины греха не ведут к греху достаточным и необходимым образом, из этого следует, что только от нас зависит, будем ли мы грешить или нет.

Ответ на возражение 2. То обстоятельство, что грех имеет внутреннюю причину, не означает отсутствия внешней причины: просто ничто внешнее, как уже было сказано, не может являться причиной греха иначе, как только через посредство внутренней причины.

Ответ на возражение 3. При умножении склоняющих к греху внешних причин умножаются и греховные действия, поскольку эти [причины] склоняют к греховным действиям и сильнее, и чаще. Однако при этом степень вины уменьшается, поскольку она зависит от самого акта, который произволен и зависит только от нас.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОДИН ГРЕХ ПРИЧИНОЙ ДРУГОГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни один грех не может являться причиной другого [греха]. В самом деле, существуют четыре вида причин, и ни один из них не соответствует греху как обусловливающему другой [грех]. Так, цель имеет признак блага, что никак не соответствует греху, который имеет признак зла. И точно так же никакой грех не может быть деятельной причиной, поскольку, по словам Дионисия, «зло — это не деятельная причина, а бессилие и ослабление»⁵. Материальная же и формальная причины, похоже, могут находиться только в составленных из материи и формы природных телах. Следовательно, у греха не может быть материальной или формальной причины.

Возражение 2. Далее, «производить себе подобное может только то, что достигло совершенного состояния»⁶. Но грех по своей сущности есть нечто несовершенное. Следовательно, ни один грех не может являться причиной другого [греха].

Возражение 3. Далее, если бы один грех являлся причиной другого греха, то и его причиной мог бы быть какой-то другой грех, и так до бесконечности, что нелепо. Следовательно, ни один грех не может являться причиной другого [греха].

Этому противоречит сказанное Григорием в его комментариях на [книгу пророка] Иезекииля: «Тот грех, от которого трудно очиститься даже раскаянием, является одновременно грехом и причиной греха»⁷.

Отвечаю: поскольку причину греха надлежит усматривать со стороны греховного акта, то вполне возможно, чтобы один грех был причиной другого подобно тому, как один человеческий акт может быть причиной другого. Поэтому случается так, что один грех является причиной другого по типу четырех видов причинности.

Во-первых, по типу деятельной или движущей причины, причем как непосредственно, так и опосредованно. Опосредованно, поскольку то, что устраняет препятствие, называется косвенной причиной движения; в самом деле, когда человек в связи с одним греховным актом утрачивает благодать, или любовь, или стыд,

или что-либо подобное, что удерживает его от греха, он тут же впадает в другой грех, и таким образом первый грех является акцидентной причиной другого. Непосредственно, как когда один греховный акт располагает человека к тому, чтобы он с еще большей готовностью совершил другой подобный акт, поскольку действия обуславливают расположения и навыки, склоняющие к подобным же действиям.

Во-вторых, один грех может являться причиной другого по типу материальной причины, поскольку приготавливает его материю; так, жадность готовит материю ссоры, которая часто возникает в случае совместного накопления богатства.

В-третьих, один грех может являться причиной другого по типу конечной причины, а именно постольку, поскольку человек совершает один грех ради другого, который и является его целью, как когда человек из честолюбия грешит симонией или блудит с целью воровства.

А коль скоро цель, как уже было сказано (1, 3; 18, 4, 6), сообщает нравственным поступкам их форму, то из этого следует, что один грех может быть также и формальной причиной другого; так, в акте блуда, совершенного с целью воровства, первое [действие] является материальным, в то время как последнее — формальным.

Ответ на возражение 1. Грех имеет признак зла постольку, поскольку он неупорядочен, но поскольку он является актом, он обладает и некоторым благом, по крайней мере, с точки зрения его цели, и потому как акт, хотя и не как неупорядоченный, он может являться и конечной, и деятельной причиной другого греха. Материя греха такова, что он не «в ней», а «в отношении нее», а свою форму он получает от цели. Следовательно, один грех может являться причиной другого [греха] по типу четырех видов причинности, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Грех является чем-то несовершенным из-за нравственного несовершенства со стороны неупорядоченности. Однако как акт он может обладать естественным совершенством, и потому может являться причиной другого греха.

Ответ на возражение 3. Не каждая причина одного греха является другим грехом, и потому нет никакого основания говорить о бесконечности — ведь вполне можно впасть в грех, который не обусловлен другим грехом.



О ПРИЧИНАХ ГРЕХА В ЧАСТНОСТИ

Теперь мы исследуем причины греха в частности: во-первых, внутренние причины греха; во-вторых, внешние причины; в-третьих, грехи, которые являются причинами других грехов. В свете того, что уже было сказано (75, 2), первое рассмотрение будет трояким: во-первых, мы исследуем неведение, которое является причиной греха со стороны разума; во-вторых, слабости или страсти, которые являются причиной греха со стороны чувственного желания; в-третьих, порок, который является причиной греха со стороны воли.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли неведение причиной греха; 2) является ли неведение грехом; 3) может ли оно оправдать грех в целом; 4) может ли оно уменьшить грех. _____

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ НЕВЕДЕНИЕ ЯВЛЯТЬСЯ ПРИЧИНОЙ ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неведение не может являться причиной греха, поскольку небытие не является причиной чего-либо вообще. Но неведение, будучи лишенностью знания, суть небытие. Следовательно, неведение не является причиной греха.

Возражение 2. Далее, причины греха должно усматривать в том, что грех есть «обращение к» чему-то. Но неведение, похоже, есть скорее «отвращение от» чего-то. Следовательно, его не должно полагать причиной греха.

Возражение 3. Далее, всякий грех находится в воле. Но воля не обращается к тому, что не известно, поскольку ее объектом является схваченное благо. Следовательно, неведение не может являться причиной греха.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что некоторые грехи случаются из-за неведения.

Отвечаю: движущая причина, согласно Философу, бывает двоякой — непосредственной и опосредованной¹. Непосредственная причина — та, которая приводит в движение легкие и тяжелые вещи посредством своих собственных энергий. Опосредованная же причина суть либо то, что устраняет препятствие, либо то, что устраняет себя от препятствия, и в этом смысле неведение может являться причиной греховного акта, поскольку оно является лишенностью знания, совершенствующего разум, который запрещает греховный акт в той мере, в какой он направляет человеческие действия.

Далее, должно иметь в виду, что разум направляет человеческие действия в соответствии с двояким знанием, универсальным и частным, поскольку при принятии решения относительно того, что должно быть выполнено, он использует силлогизм, заключением которого является акт суждения, выбора или деятельности. Затем, действия связаны с единичностями, и потому заключение практического силлогизма является единичным суждением. Но единичное суждение следует из универсального суждения не иначе, как только через посредство частного суждения; так, человек удерживается от акта отцеубийства знанием того, что нельзя убивать отца и что этот вот человек приходится ему отцом. Следовательно, неведение относительно любого из этих двух суждений, а именно либо являющегося правилом разума универсального принципа, либо частного обстоятельства, могло бы обусловить акт отцеубийства. Отсюда понятно, что не всякий вид неведения является причиной греха, но только тот, который устраняет знание, могущее предотвратить греховный акт. Следовательно, если бы воля человека была расположена таким образом, что он не удержался бы от акта отцеубийства даже при том, что распознал своего отца, то это его неведение в отношении отца было бы не причиной согрешения, а сопутствующим обстоятельством греха, по каковой причине Философ говорит, что такие грехи человек совершает не «по неведению», а «в неведении»².

Ответ на возражение 1. Небытие не может являться непосредственной причиной чего-либо, но оно может быть акцидентной причиной в качестве того, что устраняет препятствие.

Ответ на возражение 2. Как устраняемое неведением знание рассматривает грех как обращение к чему-то, точно так же неведение этого аспекта греха является причиной греха в качестве устраняющего то, что ему препятствует.

Ответ на возражение 3. Воля не может обращаться к тому, что абсолютно неизвестно, но если нечто известно в одном отношении и не известно в другом, то воля вполне может его желать. Поэтому в таких случаях неведение может являться причиной греха, как, например, когда человек знает, что он убивает человека, но не знает, что этот человек — его отец, или когда некто знает, что такое-то действие приятно, но не знает, что оно греховно.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕВЕДЕНИЕ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неведение — это не грех. Ведь грех, как уже было сказано (71, 6), есть «слово, дело или желание, противное закону Бога». Но неведение не является каким-либо актом, ни внутренним, ни внешним. Следовательно, неведение — это не грех.

Возражение 2. Далее, грех как таковой в большей степени противоположен благодати, нежели знанию. Но лишенность благодати — это не грех, а последующее греху наказание. Следовательно, неведение, которое является лишенностью знания, не грех.

Возражение 3. Далее, если бы неведение было грехом, то так могло бы быть только в том случае, если бы оно было чем-то произвольным. Но если неведение — это грех как нечто произвольное, то похоже на то, что грех заключается скорее в акте самой воли, нежели в неведении. Следовательно, неведение не столько грех, сколько следствие греха.

Возражение 4. Далее, любой грех можно смыть раскаянием, но только первородный грех даже после устранения вины остается в акте. Но неведение не устраняется раскаянием, а остается в акте, в то время как вся вина устраняется раскаянием. Следовательно, неведение могло бы быть грехом только

в том случае, если бы по какой причине оно было первородным грехом.

Возражение 5. Кроме того, если бы неведение было грехом, то человек грешил бы все время, пока пребывал в неведении. Но в несведущем неведение непрерывно. Поэтому несведущий человек грешил бы непрерывно, что очевидно не так, поскольку в противном случае неведение было бы самым тяжким из всех грехов. Следовательно, неведение — это не грех.

Этому противоречит следующее: наказания заслуживает только грех. Но неведение заслуживает наказания, согласно сказанному [в Писании]: «Кто не понимает, — пусть не понимает!» (1 Кор. 14, 38). Следовательно, неведение — это грех.

Отвечаю: неведение отличается от незнания постольку, поскольку незнание означает простое отсутствие знания; в самом деле, о том, кому недостает знания о чем-либо, можно говорить как об этом не знающем, в каковом смысле Дионисий указывает на незнание ангелов³. С другой стороны, неведение означает лишенность знания, то есть недостаток знания о том, что по природе несведущий способен знать. Притом кое-что из этого мы обязаны знать, а именно то, без знания чего мы, так сказать, не способны правильно исполнить надлежащий акт. Так, сообщество в целом должно знать положения веры и универсальные начала права, а каждый в отдельности должен знать свои [непосредственные] обязанности и то, что относится к его [конкретному] состоянию. Между тем есть и другие вещи, которые человек по природе способен, но не обязан — за исключением некоторых особых случаев — знать, например теоремы геометрии и тому подобное. Далее, очевидно, что если кто-либо по нерадивости не исполнит то, что обязан исполнить, то он тем самым совершит грех недеяния. Поэтому, коль скоро неведение того, что каждый обязан знать, обуславливается нерадивостью, оно является грехом. В то же время никто не вменит человеку в вину то, что он не знает по неспособности знать (поэтому неведение такого рода вещей называется «неодолимым» — ведь от него нельзя избавиться посредством обучения). Таким образом, такое неведение, коль скоро избавиться от него не в наших силах, не является произвольным, и потому не является грехом, из чего следует, что любое неодолимое неведение — не грех. С другой

стороны, преодолимое неведение, если оно связано с тем, что мы обязаны знать, то является грехом, а если оно связано с тем, что мы не обязаны знать, то — нет.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (71, 6), когда мы говорим, что грех — это «слово, дело или желание», то под этим подразумеваем противоположные друг другу подтверждение и отрицание, вследствие чего недеяние также обладает признаком греха. И так как нерадивость есть своего рода недеяние, то неведение по нерадивости является грехом, а именно в той мере, в какой кто-либо упускает сказать, что должно, или сделать, что должно, или пожелать, что должно, чтобы приобрести знание, которое он обязан иметь.

Ответ на возражение 2. Хотя сама по себе лишенность благодати и не является грехом, тем не менее, из-за проявленной нерадивости при приуготовлении к благодати она, как и само неведение, может обладать признаком греха. Впрочем, и здесь существует различие, поскольку человек может приобретать знание посредством своих действий, тогда как благодать приобретается не посредством действий, а милостью Божией.

Ответ на возражение 3. Как при согрешении деянием грех состоит не только в акте воли, но и в произвольности акта, который совершается по распоряжению воли, точно так же и в согрешении недеянием грехом является не только акт воли, но и само недеяние, а именно настолько, насколько оно в определенном смысле является произвольным. Поэтому нерадивость в познании, даже если речь идет о недостаточности познания, является грехом.

Ответ на возражение 4. Хотя при устранении вины посредством раскаяния неведение, будучи лишенностью знания, остается, однако нерадивости не остается, а именно из-за нее неведение является грехом.

Ответ на возражение 5. Как и в других грехах недеяния, в грехе неведения человек актуально грешит только в то время, когда [к деянию] его обязывает утвердительное предписание. В самом деле, неосведомленный человек актуально грешит не всегда, но только во время, отведенное для приобретения знания, которое он обязан иметь.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ НЕВЕДЕНИЕ ОПРАВДАТЬ ГРЕХ В ЦЕЛОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неведение оправдывает грех в целом. В самом деле, как говорит Августин, всякий грех произволен⁴. Но неведение, как было показано выше (6, 8), обуславливает произвольность. Следовательно, неведение оправдывает грех в целом.

Возражение 2. Далее, то, что делается непреднамеренно, делается акцидентно. Но в отношении неизвестного не может быть никакого намерения. Поэтому то, что человек совершает по неведению, акцидентно. Но акциденция не сообщает вида. Следовательно, ничто из того, что в человеческих действиях происходит по неведению, нельзя полагать ни добродетельным, ни греховным.

Возражение 3. Далее, человек является субъектом добродетели и греха постольку, поскольку он причастен разуму. Но неведение исключает знание, которое совершенствует разум. Следовательно, неведение оправдывает грех в целом.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «кое-что из сделанного по неведению заслуживает осуждения»⁵. Но осуждения заслуживают только грехи. Таким образом, кое-что из того, что делается по неведению, является грехом. Следовательно, неведение не оправдывает грех в целом.

Отвечаю: неведение по своей природе производит акт, который оно обуславливает непреднамеренно. Затем, как уже было сказано (1), о неведении говорят как об обуславливающем акт, который предотвратило бы противоположное ему знание, а именно так, что этот акт при наличии знания был бы противен воле, на что, собственно, и указывает слово произвольность. Но если устраненное неведением знание не предотвратило бы этот акт вследствие стремления к нему воли, то недостаток такого знания делает человека поступающим не невольно, а, как сказано в третьей [книге] «Этики», «не поступающим по своей воле»⁶, и такого рода неведение, которое, как уже было сказано,

не является причиной греховного акта, поскольку не делает этот акт непреднамеренным, не оправдывает грех. И то же самое по справедливости можно сказать о любом неведении, которое не обуславливает, а последует или сопровождает греховный акт.

С другой стороны, то неведение, которое обуславливает акт и тем самым делает его непреднамеренным, по своей природе оправдывает грех, поскольку греху присуща произвольность. Но оно может оказаться не в состоянии оправдать грех в целом по двум следующим причинам.

Во-первых, по причине самой неизвестной вещи. В самом деле, неведение оправдывает грех в той мере, в какой нечто не является известным как грех. Однако порою случается так, что человек не учитывает некоторое обстоятельство греха, знание которого уберегло бы его от прегрешения независимо от того, принадлежит ли это обстоятельство субстанции греха или нет, но при этом имеющегося у него знания достаточно для того, чтобы знать о греховности акта. Так, например, допустим, что человек бьет кого-то, зная, что это человек (чего уже достаточно для того, чтобы его поступок был греховным), хотя и не знает о том, что этот человек — его отец (что является обстоятельством, устанавливающим другой вид греха). Или же, предположим, что он не знает, что этот человек станет защищаться и ответит ударом на удар, а если бы знал, то не стал бы бить (что вообще никак не затрагивает [степени] греховности акта). Поэтому хотя такой человек и грешит по неведению, тем не менее его грех не оправдывается в целом, поскольку в определенном смысле ему известно о его грехе.

Во-вторых, по причине самого неведения, поскольку, если так можно выразиться, это неведение произвольно, причем либо непосредственно, как когда человек нарочно желает быть неосведомленным о некоторых вещах, чтобы с большей свободой предаваться греху, либо опосредованно, как когда человек вследствие занятости работой или другими делами забывает приобрести знание, которое оградило бы его от греха. В самом деле, такого рода небрежение придает неведению, если оно относится к тому, что человек способен и обязан знать, характер произвольности и греховности. Следовательно, такое неведение не оправдывает грех в целом. Если же неведение является полностью непреднамеренным — то ли потому, что оно неодолимо, то ли потому, что касается вопросов, которые человек не

обязан знать, то такое неведение служит оправданием греха в целом.

Ответ на возражение 1. Как было показано ранее (6, 8), не каждое неведение обуславливает произвольность. Следовательно, не каждое неведение оправдывает грех в целом.

Ответ на возражение 2. В той мере, в какой в несведущем сохраняется произвольность, в нем сохраняется и преднамеренность греха, и в этом отношении его грех не является акцидентным.

Ответ на возражение 3. Если неведение таково, что полностью исключает возможность использовать разум, то оно оправдывает грех в целом, как это имеет место в случае с сумасшедшими и слабоумными, но таковым является далеко не всякое обуславливающее грех неведение, и потому оно не всегда оправдывает грех в целом.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ НЕВЕДЕНИЕ УМЕНЬШИТЬ ГРЕХ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неведение не уменьшает грех. В самом деле, то, что общо всем грехам, не уменьшает грех. Но неведение общо всем грехам, поскольку, по словам Философа, «всякий испорченный человек не ведает»⁷. Следовательно, неведение не уменьшает грех.

Возражение 2. Далее, если один грех добавить к другому, то грех возрастет. Но неведение, как уже было сказано (2), само по себе является грехом. Следовательно, оно не уменьшает грех.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может одновременно отягчать и уменьшать грех. Но неведение отягчает грех; так, Амвросий, комментируя слова [Писания]: «...не разумея, что благость Божия ведет тебя к покаянию» (Рим. 2, 4), говорит: «Грех твой еще тяжче, если ты не разумеешь». Следовательно, неведение не уменьшает грех.

Возражение 4. Далее, если бы какой-либо из видов неведения уменьшал грех, то это, похоже, в первую очередь имело бы место в случае того неведения, которое устраняет возмож-

ность пользоваться разумом в целом. Но такой вид неведения не уменьшает, а напротив,отягчает грех. Так, Философ говорит, что «пьяных считают виновными вдвойне»⁸. Следовательно, неведение не уменьшает грех.

Этому противоречит следующее: то, что является основанием для прощения греха, уменьшает грех. Но таковым является неведение, что явствует из сказанного [в Писании]: «...помилован потому, что так поступал по неведению» (1 Тим. 1, 13). Следовательно, неведение уменьшает или облегчает грех.

Отвечаю: поскольку каждый грех произволен, неведение может уменьшить грех в той мере, в какой оно уменьшает произвольность, а если оно не делает его менее произвольным, то в таком случае никоим образом не облегчает грех. Далее, очевидно, что неведение, которое оправдывает грех в целом, делая его полностью непреднамеренным, не уменьшает грех, но устраняет его целиком. С другой стороны, неведение, которое является не причиной совершаемого греха, но сопутствующим ему обстоятельством, не уменьшает и не отягчает грех.

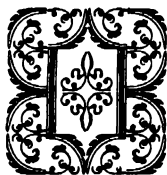
Таким образом, грех может быть облегчен только тем неведением, которое является причиной совершаемого греха и при этом не оправдывает грех в целом. Однако порою случается так, что такого рода неведение является непосредственно и сущностно произвольным, как когда человек преднамеренно несведущ потому, что желает с большей свободой предаваться греху, и неведение этого вида, похоже, делает акт еще более произвольным и еще более греховным, поскольку вред неведения попускается именно вследствие желания свободно грешить. Порою же являющееся причиной совершаемого греха неведение произвольно не непосредственно, а опосредованно или акцидентно, например, когда человек, обучаясь, не желает упорно трудиться, в результате чего остается невежей, или когда человек выпивает слишком много вина, в результате чего пьянеет и ведет себя неподобающе, и такого рода неведение уменьшает произвольность и, следовательно, облегчает грех. В самом деле, если [согрешающий] не знает, что совершает грех, то о его воле говорят как о дающей согласие на грех не непосредственно, а акцидентно, и в этом случае налицо меньшая вина и, следовательно, меньший грех.

Ответ на возражение 1. Неведенье, посредством которого «всякий испорченный человек не ведает», является не причиной совершаемого греха, а тем, что последует этой причине, а именно склоняющей к греху страстью или навыком.

Ответ на возражение 2. При добавлении одного греха к другому возрастает количество грехов, но это не всегда делает грех большим, поскольку в некоторых случаях эти два греха отдельны друг от друга и никак не совпадают. Более того, иногда первый грех может уменьшать второй, и тогда в сумме два греха могут быть менее тяжкими, чем один из них сам по себе. Так, убийство является более тяжким грехом тогда, когда убийца трезв, нежели тогда, когда он пьян, хотя в последнем случае налицо два греха; в самом деле, опьянение уменьшает преступность завершающего греха в большей степени, чем греховно оно само.

Ответ на возражение 3. Слова Амвросия можно понимать как сказанные о неведении как таковом, или же они могут относиться к одному из видов греха неблагодарности, самой высокой степенью которого является та, когда человек попросту не желает замечать сделанное ему добро, или, возможно, он подразумевает неведение неверия, которое подтачивает основы духовной доктрины.

Ответ на возражение 4. Пьяный «виновен вдвойне» вследствие двух совершаемых им грехов, а именно самого опьянения и греха, который последует опьянению. Тем не менее, опьянение благодаря обусловленному им неведению уменьшает завершающий грех, притом иногда в большей степени, нежели греховно само опьянение, о чем уже было сказано. Можно также отнести указанные слова к постановлению законодателя по имени Питтак, который, как сообщает Философ⁹, распорядился, чтобы пьяные в случае нанесения другим оскорблений подвергались большему наказанию [чем трезвые], заботясь при этом не столько о снисхождении, на которое мог бы рассчитывать пьяница, сколько об общественной пользе, поскольку действия пьяного [обычно] причиняют больший ущерб, чем [аналогичные] действия трезвого.



О ПРИЧИНЕ ГРЕХА СО СТОРОНЫ ЧУВСТВЕННОГО ЖЕЛАНИЯ

Далее мы рассмотрим причину греха со стороны чувственного желания, а именно то, может ли душевная страсть обуславливать грех, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) может ли страсть чувственного желания подвигать или склонять волю; 2) может ли она побороть разум вопреки его знанию; 3) является ли последующий страсти грех грехом по слабости; 4) является ли страсть себялюбия причиной любого греха; 5) о трех причинах, упомянутых в первом послании Иоанна, а именно о «похоти очей, похоти плоти и гордости житейской» (1 Ин. 2, 16); 6) уменьшает ли грех обуславливающая его страсть; 7) может ли страсть оправдывать грех в целом; 8) может ли совершенный из-за страсти грех быть смертным. —

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ СТРАСТЬ ЧУВСТВЕННОГО ЖЕЛАНИЯ ПОДВИГАТЬ ВОЛЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не подвигается страстью чувственного желания. В самом деле, любая пассивная способность подвигается не чем иным, как только своим объектом. Но воля — это одновременно активная и пассивная способность, поскольку, как говорит Философ о желающей способности вообще, она и движима, и движет¹. Таким образом, коль скоро объектом воли является не страсть чувственного желания, а установленное разумом благо, то похоже на то, что страсть чувственного желания не подвигает волю.

Возражение 2. Далее, более возвышенный двигатель не приводится в движение менее возвышенным; так, душа не движется телом. Но воля, которая является разумным желанием, соотносится с чувственным желанием как более возвышенный двигатель с менее возвышенным, в связи с чем, по словам

Философа, «разумное желание подвигает чувственное желание подобно тому, как в случае небесных тел одна сфера подвигает другую»². Следовательно, воля не может быть подвигнута страстью чувственного желания.

Возражение 3. Далее, то, что нематериально, не может быть подвигнуто материальным. Но воля — это нематериальная способность, поскольку она, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе»³, находится в разуме и не использует телесный орган, в то время как чувственное желание, пребывая в органе тела, является материальной силой. Следовательно, страсть чувственного желания не может подвигать умственное желание.

Этому противоречат слова [Писания]: «Похоть развратила сердце твое» (Дан. 13, 56).

Отвечаю: страсть чувственного желания не может непосредственно понуждать к действию или подвигать волю, но она может делать это опосредованно, и притом двояко. Во-первых, посредством своего рода отвлечения. В самом деле, коль скоро все душевные способности укоренены в единой сущности души, то из этого необходимо следует, что когда одна способность сосредоточена на своем акте, другая способность ослабевает или даже полностью утрачивает возможность действовать — либо потому, что энергия в целом утрачивает силу вследствие разделения, либо потому, что, будучи сосредоточенной на одной вещи, она не способна отвлекаться на другую, поскольку душе в ее деятельности необходимо некоторое внимание, и если оно уделено чему-то одному, то всему прочему его уделяется гораздо меньше. Таким образом, когда движение чувственного желания обусловлено какой-либо страстью, любое надлежащее движение разумного желания или ослабевает, или полностью утрачивает возможность действовать посредством своего рода отвлечения.

Во-вторых, это может случаться со стороны желаемого объекта, который является схваченным разумом благом. В самом деле, суждение и схватывание разума может встречать препятствие со стороны страстного и неупорядоченного схватывания воображения и мнения оценивающей способности, что хорошо видно на примере полоумных. Но очевидно, что схватывание воображения и мнение оценивающей способности последуют

страсти чувственного желания подобно тому, как приговор вкуса последует расположению языка. Действительно, мы не можем не заметить, как трудно отвлечь воображение того, кто охвачен какой-либо страстью, от объекта его эмоции. Вследствие этого суждение разума часто последует страсти чувственного желания и, следовательно, последует ей и движение воли, поскольку воля по природе склонна следовать за суждением разума.

Ответ на возражение 1. Хотя страсть чувственного желания и не является непосредственным объектом воли, тем не менее, как было показано выше, иногда происходит своего рода подмена в суждении относительно объекта воли.

Ответ на возражение 2. Более возвышенный двигатель не движется менее возвышенным непосредственно, однако он может быть движим им опосредованно, о чем уже было сказано.

Подобным же образом можно ответить и на **возражение 3.**

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ СТРАСТЬ ПОБОРОТЬ РАЗУМ ВОПРЕКИ ЕГО ЗНАНИЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страсть не может побороть разум вопреки его знанию. В самом деле, тот, кто слабей, не может побороть того, кто сильнее. Но знание благодаря своей несомненности является тем, что в нас сильнее всего. Следовательно, оно не может быть преодолено страстью, которая слаба и недолговечна.

Возражение 2. Далее, воля стремится только к благу или к тому, что кажется таковым. Но когда страсть склоняет волю к тому, что действительно является благом, она не влияет на разум вопреки знанию, а когда она склоняет ее к тому, что только кажется благом, хотя и не является таковым, она склоняет ее к тому, что кажется благом разуму. Но то, что находится в разуме, находится в знании разума. Следовательно, страсть никогда не влияет на разум вопреки знанию.

Возражение 3. Далее, если нам скажут, что она склоняет разум вопреки его знанию о чем-то общем путем формирования противоположного суждения о чем-то частном [этого общего], то

мы получим противопоставление общего и частного суждений, причем противопоставление, основанное на взаимном отрицании, например, «всякий человек» и «не всякий человек». Но если два мнения отрицают друг друга, то, как сказано в [книге] «Об истолковании»⁴, они противостоят друг другу. Таким образом, если кто-либо, зная о чем-то общем, в частном случае [этого общего] выразит противоположное суждение, то у него будет два противостоящих мнения одновременно, что представляется невозможным.

Возражение 4. Далее, знающий универсальное также знает и частное, а именно как такое, которое содержится в универсальном; так, знающий, что любой мул бесплоден, знает, что это вот конкретное животное бесплодно, если он знает, что оно — мул, как это явствует из сказанного в первой [книге] «Второй аналитики». Но тот, кто знает нечто общее, например, что «всякое прелюбодеяние незаконно», также знает, что это общее суждение содержит некоторое единичное суждение, например, что «это вот акт прелюбодеяния». Следовательно, похоже, что его знание простирается на частности.

Возражение 5. Кроме того, согласно Философу, «слова выражают мысли ума»⁵. Но часто случается так, что человек, находясь в состоянии страсти, тем не менее, сознает, что избранное им в данном конкретном случае является злом. Следовательно, он обладает знанием даже о частном.

Таким образом, похоже на то, что страсти не могут склонить разум вопреки универсальному знанию, поскольку невозможно иметь одновременно знание об общем и противоположное ему частное суждение.

Этому противоречит сказанное апостолом: «В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного» (Рим. 7, 23). Но находящийся в членах закон суть вожделение, о котором мы уже рассуждали выше. И коль скоро вожделение — это страсть, то похоже на то, что страсть склоняет разум вопреки знанию.

Отвечаю: по словам Философа, Сократ утверждал, что знание никогда не может быть преодолено страстью, поскольку, по его мнению, всякая добродетель есть своего рода знание, а всякий грех — своего рода неведение⁶. В этом он был отчасти

прав: действительно, коль скоро объектом воли является благо или то, что кажется таковым, она никогда не подвигнет к злу иначе, как только если то, что не есть благо, не представится разуму благом в некотором отношении, то есть воля никогда бы не склонялась к злу, если бы в разуме никогда не было никакого неведения или заблуждения, в связи с чем читаем [в Писании]: «Не заблуждаются ли умышляющие зло?» (Прит. 12, 22).

Однако опыт показывает, что многое делается вопреки имеющемуся знанию, о чем свидетельствует и авторитет Святого Писания, в котором читаем: «Раб же тот, который знал волю господина своего... и не делал по воле его, бит будет много» (Лк. 12, 47); и еще: «Кто разумеет делать добро и не делает, тому — грех» (Иак. 4, 17). Следовательно, Сократ не был абсолютно прав, и нам, как указывает Философ, необходимо проводить различие⁷. В самом деле, коль скоро человек определяется к правильному действию двояким знанием, а именно универсальным и частным, то изъяна в любом из них может оказаться достаточно для того, чтобы, как было показано выше (76, 1), воспрепятствовать правоте воли и поступка. Ведь бывает же так, что человек, обладая неким знанием об общем, например, что любое прелюбодеяние незаконно, тем не менее в конкретном случае может не знать, что этот вот акт, который является прелюбодеянием, никоим образом нельзя исполнять, и этого оказывается достаточно для того, чтобы воля не следовала универсальному знанию разума. Опять же, должно иметь в виду, что ничто не препятствует тому, чтобы вещь, которая известна по навыку, не подвергалась при этом актуальному рассмотрению, и потому человек, обладающий правильным знанием не только об общем, но также и о частном, вполне может не рассматривать свое знание актуально. И в таком случае отнюдь не кажется нелепым, что человек может действовать наперекор тому, что он не рассматривает актуально. Затем, то, что человек подчас не подвергает частному рассмотрению известное ему по навыку, может происходить вследствие простого недостатка внимания; так, например, знаток геометрии может не уделять внимания исследованию геометрических заключений, которые он готов исследовать в любое время. Иногда же человек оказывается не в состоянии актуально рассматривать известное ему по навыку из-за некоторого сопутствующего препятствия, такого, например, как какая-то внешняя занятость или телесная немощь, и в таком

случае находящийся в состоянии страсти человек может оказаться неспособным рассматривать в частности то, что он знает в общем, а именно настолько, насколько этому рассмотрению будет препятствовать страсть, каковое препятствование может происходить трояко. Во-первых, посредством отвращения, о чем было сказано выше (1). Во-вторых, посредством противоположения, поскольку страсть часто склоняет человека к чему-либо вопреки его универсальному знанию. В-третьих, посредством телесного превращения, в результате которого разум оказывается так или иначе скованным и неспособным действовать свободно, как это бывает во сне или в состоянии опьянения, когда определенные телесные изменения препятствуют пользованию разумом. То, что подобное имеет место в случае страстей, очевидно из того факта, что иногда, когда страсти накалены до предела, человек полностью утрачивает способность использовать разум; так, многие сошли с ума из-за избытка любви или гнева. Таким вот образом страсть может склонять разум к частному суждению, которое противоположно его универсальному знанию.

Ответ на возражение 1. Обладющее наибольшей несомненностью универсальное знание в случае действия не является определяющим — скорее таковым является частное знание, поскольку действие связано с единичностями. Поэтому нет ничего необычного в том, что когда во время действия рассмотрение частного знания оказывается недостаточным, страсть противостоит универсальному знанию.

Ответ на возражение 2. То, что нечто представляется разуму неким частным благом, не будучи при этом таковым, является следствием страсти, и при этом указанное частное суждение противоположно универсальному знанию разума.

Ответ на возражение 3. Невозможно в одно и то же время обладать актуальным знанием или истинным мнением относительно универсального утвердительного суждения и ложным мнением относительно частного отрицательного суждения, или наоборот. Но нет ничего несообразного в том, что человек обладает истинным знанием по навыку относительно универсального утвердительного суждения и актуально ложным мнением относительно частного отрицательного, поскольку акт непосредственно противоположен не навыку, а [другому] акту.

Ответ на возражение 4. Тот, кто обладает знанием об общем, может столкнуться со страстью, препятствующей ему

рассуждать об этом общем с целью получения заключения, и он рассуждает в отношении другого общего суждения, предложенного склоняющей страстью, из которого он и выводит свое заключение. В самом деле, как говорит Философ, у силлогизма неводержанного человека есть четыре посылки, две частные и две общие, и одна из каждых двух принадлежит разуму, например: «Всякое прелюбодеяние незаконно», а другая — страсти, например: «Нужно преследовать непосредственное удовольствие»⁸. Таким образом, страсть сковывает разум и препятствует ему рассуждать и приходит к заключению согласно первой посылке, и пока длится эта страсть, разум рассуждает и приходит к заключению согласно второй.

Ответ на возражение 5. Как пьяный подчас придает большое значение произносимым им словам, хотя его опьянение препятствует ему выносить о них верное суждение, точно так же и тот, кто охвачен страстью, действительно может на словах осуждать свои действия, но при этом его внутренняя мысль подсказывает ему, что нужно их продолжать, о чем читаем в седьмой [книге] «Этики»⁹.

Раздел 3

МОЖНО ЛИ НАЗЫВАТЬ СОВЕРШЕННЫЙ ИЗ-ЗА СТРАСТИ ГРЕХ ГРЕХОМ ПО СЛАБОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совершенный из-за страсти грех не должно называть грехом по слабости. Ведь страсть, как уже было сказано (1), это неистовое движение чувственного желания. Но неистовость движения свидетельствует скорее о силе, чем о слабости. Следовательно, совершенный из-за страсти грех не должно называть грехом по слабости.

Возражение 2. Далее, наиболее слабо в человеке то, что наиболее преходяще. Но такова плоть, в связи с чем читаем: «Он помнил, что они — плоть» (Пс. 77, 39). Следовательно, грехами по слабости должны быть [названы], пожалуй, те [грехи], которые следуют из телесных изъянов, а не те, которые совершаются из-за страсти.

Возражение 3. Далее, похоже, что человек не является слабым в отношении тех вещей, которые подчинены его воле.

Но будет ли человек делать или не делать то, к чему его страсть склоняет его, зависит от человеческой воли, согласно сказанному [в Писании]: «Желание твое влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним»¹⁰ (Быт. 4, 7). Следовательно, совершенный из-за страсти грех не является грехом по слабости.

Этому противоречит мнение Цицерона, который полагал страсти болезнями души¹¹. Но слабость — это другое имя болезни. Следовательно, тот грех, который последует страсти, можно называть грехом по слабости.

Отвечаю: причину греха надлежит усматривать со стороны души, в которой по преимуществу и коренится грех. Затем, душе можно усваивать слабость по аналогии со слабостью тела. В самом деле, о человеческом теле говорят как о слабом тогда, когда оно повреждено или встречает препятствие на пути выполнения надлежащего действия вследствие некоторой неупорядоченности его частей, а именно когда жидкости и члены человеческого тела перестают подчиняться своим управляющим и движущим силам. Таким образом, [тот или иной] член [тела] называется слабым, когда он не способен исполнять функции здорового члена, например, глаз — когда он не может ясно видеть. Поэтому и слабость души проявляется в том, что душа встречает препятствие на пути выполнения надлежащего ей действия вследствие неупорядоченности в ее частях. Далее, как о частях тела говорят как о находящихся вне порядка тогда, когда они оказываются не в состоянии подчиняться порядку природы, точно так же о частях души говорят как о неупорядоченных тогда, когда они не подчиняются порядку разума, поскольку разум является управляющей силой частей души. Поэтому когда вопреки порядку разума на вождеющую или раздражительную способность воздействует какая-либо страсть, то в результате этого на пути выполнения надлежащего человеку действия возникает препятствие (а как именно — об этом уже было сказано), что и принято считать грехом по слабости (в связи с чем Философ сравнивает невоздержанного человека с эпилептиком, члены которого движутся вопреки его намерению¹²).

Ответ на возражение 1. Как в случае тела — чем сильнее противное порядку природы движение, тем слабее оказывается [тело], точно так же чем сильнее противное порядку разума движение страсти, тем слабее оказывается душа.

Ответ на возражение 2. Грех надлежит усматривать в первую очередь в акте воли, для которого слабость тела не является препятствием; в самом деле, слабый телом может быть готовым к действию со стороны воли, хотя при этом и наталкиваться на препятствие со стороны страсти, о чем уже было сказано (1). Поэтому когда речь идет о грехах по слабости, то в первую очередь надлежит обращать внимание на слабость не тела, а души. Впрочем, порою слабость души называют слабостью плоти, а именно постольку, поскольку она является следствием состояния плоти — ведь страсти души возникают в нас через посредство чувственного желания, которое является использующей телесный орган способностью.

Ответ на возражение 3. Соглашаться или нет на то, к чему склоняет нас страсть, зависит от воли, и в этом смысле о нашем желании говорят как о том, над чем мы господствуем; однако это согласие или несогласие воли может встречать препятствие, а как — уже было разъяснено (1).

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЕБЯЛЮБИЕ ПЕРВОПРИЧИНОЙ ВСЯКОГО ГРЕХА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что себялюбие не является первопричиной всякого греха. В самом деле, то, что само по себе благо и правильно, не может являться надлежащей причиной греха. Но любовь к себе сама по себе блага и правильна, по каковой причине человеку предписывается любить ближнего своего как самого себя (Лев. 19, 18). Следовательно, себялюбие не может являться надлежащей причиной греха.

Возражение 2. Далее, апостол сказал: «Грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание» (Рим. 7, 8), каковые слова глосса разъясняет так: «Закон благ, ибо, запрещая вожделение, он запрещает всякое зло» — ведь вожделение является причиной всякого греха. Но вожделение, как было показано выше (3, 2; 23, 4), является отличной от любви страстью. Следовательно, себялюбие не является причиной всякого греха.

Возражение 3. Далее, Августин, комментируя слова семьдесят девятого псалма: «Он — пожжен огнем, обесечен» (Пс. 79, 17), говорит, что «любой грех возникает или из побуждающей нас к неупорядоченной страсти любви, или из причиняющего ложное смирение страха». Следовательно, себялюбие не является единственной причиной греха.

Возражение 4. Далее, как время от времени человек грешит вследствие неупорядоченной любви к себе, точно так же он порою грешит вследствие неупорядоченной любви к своему ближнему. Следовательно, себялюбие не является единственной причиной греха.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу, создается город Вавилон»¹³. Но человек становится гражданином Вавилона через посредство любого греха. Следовательно, себялюбие является причиной любого греха.

Отвечаю: как уже было сказано (75, 1), надлежащую и непосредственную причину греха должно усматривать со стороны стремления к преходящему благу, в каковом отношении всякий греховный акт проистекает из неупорядоченного желания некоторого временного блага. Но то, что кто-либо желает временное благо неупорядоченно, является следствием неупорядоченной любви к себе, поскольку желание кем-либо некоторого блага обуславливается любовью к себе. Следовательно, очевидно, что себялюбие является причиной любого греха.

Ответ на возражение 1. Правильно упорядоченная любовь к себе, посредством которой человек желает приличествующего себе блага, права и естественна, но причиной греха является не она, а, как говорит Августин, дошедшее до презрения к Богу неупорядоченное себялюбие.

Ответ на возражение 2. Вожделение, побуждающее человека желать себе блага, восходит к себялюбию как к своей причине, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. О человеке говорят как о любящем, имея в виду как любящем благо, которое он желает себе, так и любящем самого себя, как того, кому он желает благо. Та любовь, которая обращена к объекту желания (как, например, когда человек любит вино или деньги), допускает в качестве своей

причины страх, который связан с уклонением от зла, поскольку любой грех возникает или из неупорядоченного желания некоторого блага, или из неупорядоченного опасения некоторого зла. Но то и другое сводится к себялюбию, поскольку именно из-за любви к себе человек желает благих вещей и избегает злых.

Ответ на возражение 4. «Друг — это иной я сам»¹⁴, и потому грех, совершенный из любви к другу, похож, совершен из любви к самому себе.

Раздел 5

ПРАВИЛЬНО ЛИ УКАЗЫВАТЬ В КАЧЕСТВЕ ПРИЧИН ГРЕХА ПОХОТЬ ПЛОТИ, ПОХОТЬ ОЧЕЙ И ГОРДОСТЬ ЖИТЕЙСКУЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» неправильно указывать в качестве причин греха. В самом деле, апостол сказал, что «корень всех зол есть корыстолюбие»¹⁵ (1 Тим. 6, 10). Но гордость житейская не является алчностью. Следовательно, ее не должно полагать причиной греха.

Возражение 2. Далее, похоть плоти побуждается по преимуществу тем, что увидено глазами, согласно сказанному [в Писании]: «Красота прельстила тебя» (Дан. 13, 56). Следовательно, не должно отделять похоть очей от похоти плоти.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (30, 2), вожделение — это желание удовольствия. Но объекты удовольствия воспринимаются не только зрением, но и другими чувствами. Следовательно, было бы нелишним указывать также на «похоть ушей» и других [органов] чувств.

Возражение 4. Далее, как было показано выше (3), грех в человеке возникает или из неупорядоченного желания некоторого блага, или из неупорядоченного опасения некоторого зла. Но [в приведенном перечислении] не упоминается ничего, что имело бы отношение к избеганию зла. Следовательно, причины греха представлены недостаточно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Все, что в мире — похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин.

2, 16). Но о чем-либо говорят как о том, что «в мире», по причине греха, в связи с чем читаем: «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19). Следовательно, указанные три суть причины греха.

Отвечаю: как уже было сказано (4), причиной любого греха является неупорядоченное себялюбие. Но себялюбие подразумевает неупорядоченное желание блага, поскольку человек желает блага тому, кого он любит. Поэтому очевидно, что причиной любого греха является неупорядоченное желание блага. Затем, благо может выступать в качестве объекта чувственного желания, в котором коренятся являющиеся причиной греха страсти, двояко: во-первых, непосредственно и само по себе, и таким образом оно является объектом вожделеющей части; во-вторых, под аспектом трудности, и таким образом оно является объектом раздражительной части, что было разъяснено нами выше (23, 1). Со своей стороны, как уже было сказано (30, 3), двояко и вожделение. Одно является природным и направлено к тем вещам, которые поддерживают природу тела в том, что касается или сохранения индивида, а именно к пище, питью и тому подобному, или сохранения вида, например, к соитию, и неупорядоченное желание таких вещей называется «похотью плоти». Другое вожделение носит духовный характер и направлено к тем вещам, которые не связаны с сохранением или удовольствием телесных чувств, но услаждают со стороны схватывания, воображения или какого-либо иного способа восприятия, и таковы деньги, одежды и тому подобное. Такое духовное вожделение носит название «похоть очей», притом оно взято или со стороны самого зрения, органом которого являются очи, и обозначает при этом, как говорит Августин¹⁶, всякое [пустое и жадное] любопытство, или же оно указывает на вожделение вещей, которые предлагаются извне нашим очам, и, как указывают другие [авторы], обозначает при этом алчность.

Неупорядоченное же желание трудного для достижения блага принадлежит «гордости житейской», поскольку гордость — это неупорядоченное желание превосходства, о чем речь у нас впереди (84, 2; II-II, 162, 1).

Из сказанного очевидно, что все страсти, которые являются причиной греха, могут быть сведены к этим трем; в самом деле, все страсти вожделеющей части могут быть сведены к первым двум, а все раздражительные страсти — к третьей, которую не

разделяют на две потому, что все раздражительные страсти связаны с духовным вождением.

Ответ на возражение 1. «Гордость житейская» входит в состав алчности, поскольку последняя означает любой вид желания любого вида блага. А каким образом алчность, будучи особым пороком, известным под именем «корыстолюбие», является корнем всех грехов, будет разъяснено нами ниже (84, 1).

Ответ на возражение 2. «Похоть очей» в данном случае не означает вождения всего, что можно увидеть глазами, то есть [она означает] вождение не того, что доставляет чувственное удовольствие со стороны ощущения, а только того, что представлено со стороны виденья, точнее, любой схватывающей способности.

Ответ на возражение 3. Чувство зрения превосходит другие чувства и, как сказано в первой книге «Метафизики», охватывает большее количество вещей¹⁷, по каковой причине его имя усваивается всем остальным чувствам и даже, согласно Августину, некоторым внутренним восприятиям.

Ответ на возражение 4. Как уже было сказано (25, 2; 39, 2), избегание зла обуславливается желанием блага, и потому вышеупомянутые страсти, которые подвигают к благу, являются причинами тех, которые обуславливают неупорядоченное избегание зла.

Раздел 6

МОЖЕТ ЛИ СТРАСТЬ ОТЧАСТИ ОПРАВДЫВАТЬ ГРЕХ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страсть не может отчасти оправдывать грех. В самом деле, возрастание причины ведет к возрастанию следствия; так, если нечто теплое обуславливает таяние, то еще более теплое делает то же еще интенсивней. Но, как уже было сказано (5), страсть является причиной греха. Поэтому чем интенсивней страсть, тем больший и грех. Следовательно, страсть не уменьшает, а увеличивает грех.

Возражение 2. Далее, как добрая страсть относится к заслуге, точно так же злая страсть — к греху. Но добрая страсть

увеличивает заслугу; так, похоже, что человек заслуживает тем больше, чем большее сострадание подвигает его на оказание помощи бедным. Следовательно, злая страсть тоже скорее увеличивает, чем уменьшает грех.

Возражение 3. Далее, похоже на то, что чем с большим желанием грешит человек, тем тяжче его согрешение. Но подвигающая волю страсть усиливает интенсивность ее склонения к греховному акту. Следовательно, страсть отягчает грех.

Этому противоречит следующее: страсть вожеления называется похотью плоти. Но, как указывает Августин, чем большую похоть преодолевает человек, тем менее тяжок его грех¹⁸.

Отвечаю: сущность греха заключается в акте свободной воли, которая является способностью воли и разума, в то время как страсть есть движение чувственного желания. Затем, чувственное желание может соотноситься со свободной волей и как то, что предшествует [ей], и как то, что последует. Предшествовать страсть чувственного желания может в той мере, в какой она, как было показано выше (1, 2; 10, 3), подвигает или склоняет разум или волю, а последовать — в той, в какой движения более возвышенных способностей воздействуют на более низкие; в самом деле, практически невозможно, чтобы воля интенсивно подвигалась к чему-либо без того, чтобы не пробудить в чувственном желании страсть.

Таким образом, если речь идет о страсти, которая предшествует греховному акту, то она необходимо уменьшает грех, поскольку акт является греховным настолько, насколько он произволен и подчинен нашему управлению. Но о вещи говорят как о подчиненной нашему управлению в той мере, в какой она подчинена разуму и воле, и потому чем больше разум и воля делают что-либо не по влечению страсти, а по собственному почину, тем больше в этом произвольности и подчиненности нашему управлению. Итак, в указанном отношении страсть уменьшает грех в той мере, в какой она уменьшает произвольность.

С другой стороны, последующая [греховному акту] страсть не уменьшает, а увеличивает грех или же, так сказать, обозначает его тяжесть, поскольку демонстрирует силу стремления воли к греховному акту; но очевидно, что чем с большим удовольствием или желанием совершается грех, тем более он и тяжок.

Ответ на возражение 1. Страсть является причиной греха со стороны того, к чему обращается грешник. Но тяжесть греха определяется со стороны того, от чего он отвращается, а это — акцидентное следствие его обращения (акцидентное постольку, поскольку не входит в его намерение). Но следствие возрастает в связи с возрастанием не акцидентной, а непосредственной причины.

Ответ на возражение 2. Та добрая страсть, которая следует суждению разума, увеличивает заслугу, но если она предшествует ему, то есть в том случае, когда человек подвигается к доброму делу не столько разумом, сколько страстью, то такая страсть уменьшает добродетельность и похвальность его действия.

Ответ на возражение 3. Хотя движение побуждаемой страстью воли отличается большею силой, однако собственного движения воли в нем меньше, чем в том случае, когда [она подвигается] к греху исключительно одним только разумом.

Раздел 7

МОЖЕТ ЛИ СТРАСТЬ ОПРАВДЫВАТЬ ГРЕХ В ЦЕЛОМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страсть может оправдывать грех в целом. В самом деле, то, что обуславливает произвольность акта, оправдывает от греха в целом. Но похоть плоти, каковая суть страсть, обуславливает произвольность акта, согласно сказанному [в Писании]: «Плоть желает противного духу... так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 17). Следовательно, страсть может оправдывать грех в целом.

Возражение 2. Далее, выше было показано (2; 76, 3), что страсть обуславливает неведение в отношении некоторых частных вещей. Но, как уже было сказано (6, 8), неведение частных вещей оправдывает грех в целом. Следовательно, страсть может оправдывать грех в целом.

Возражение 3. Далее, душевная болезнь тяжелее телесной. Но телесная болезнь оправдывает грех в целом, как это имеет место в случае безумцев. Следовательно, тем более это может делать и являющаяся болезнью души страсть.

Этому противоречит сказанное апостолом о страстях как о «страстях греховных» (Рим. 7, 5), что может быть объяснено только тем, что они обуславливают грех, чего бы никогда не было, если бы они освобождали от греха в целом. Следовательно, страсть не оправдывает грех в целом.

Отвечаю: акт, который по своему роду зол, не может быть прощен от греховности в целом иначе, как только если он является полностью непреднамеренным. Следовательно, если страсть такова, что приводит последующий [ей] акт в состояние полной непреднамеренности, то она полностью оправдывает грех, в противном же случае — не полностью. При рассмотрении этого вопроса надлежит учитывать два момента. Во-первых, что вещь может быть произвольной либо «в самой себе», то есть когда воля непосредственно стремится [именно] к ней, либо же «в своей причине», то есть когда воля стремится к причине, а не к ее последствию, как это имеет место при умышленном пьянстве, поскольку в таком случае то, что делается в состоянии опьянения, полагается делаемым произвольно. Во-вторых, следует иметь в виду, что вещь бывает произвольной «непосредственно» и «опосредованно»; непосредственно, если воля непосредственно стремится к ней, а опосредованно, если воля могла бы предотвратить ее, но не предотвратила.

Исходя из этого, нам должно проводить различие, поскольку порою страсть бывает столь сильна, что полностью устраняет возможность пользоваться разумом, как в случае тех, кого любовь или гнев делает безумными. Если такая страсть с самого своего начала была произвольной, то акт полагают греховным, поскольку он произволен в своей причине, что было разъяснено нами выше на примере опьянения. Однако если причина была не произвольной, а естественной, например, если кто-либо из-за болезни или чего-либо иного попал под влияние лишившей его возможности пользоваться разумом страсти, то его акт считается полностью непреднамеренным и он полностью оправдывается от греха. Подчас же страсть не лишает возможности использовать разум в целом, и потому разум может, обращаясь к другим помыслам, или [совсем] избавиться от страсти, или, по крайней мере, смягчить ее последствия, поскольку члены не подвигаются к действию иначе, как только в случае согласия на то разума, о чем уже было сказано (17, 9). Поэтому такая страсть не оправдывает грех в целом.

Ответ на возражение 1. Слова «так что вы не то делаете, что хотели бы» относятся не к внешним поступкам, а к внутреннему движению вождения, поскольку человек никогда не желает зла, в каком смысле должно понимать сказанное [в Писании]: «Злое, которое не хочу, делаю» (Рим. 7, 19). Или же они могут относиться к предшествующей страсти воле, как это имеет место в случае невоздержанного, который из-за вождения поступает вопреки своему решению.

Ответ на возражение 2. Извинительное в целом неведение частного является неведением обстоятельства, которое человек не способен знать даже в том случае, когда он предпринял все необходимые для этого меры. Но от той страсти, которая обуславливает неведение закона в частности путем препятствования приложению универсального знания к частному акту, разум способен избавиться, а этот случай мы уже рассмотрели.

Ответ на возражение 3. Телесная болезнь непреднамеренна; впрочем, аналогия возможна в тех случаях, когда она произвольна, как это было показано нами на примере опьянения, которое в некотором смысле является телесной болезнью.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ СОВЕРШЕННЫЙ ИЗ-ЗА СТРАСТИ ГРЕХ БЫТЬ СМЕРТНЫМ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совершенный из-за страсти грех не может быть смертным. В самом деле, простительный грех противоположен смертному. Но совершенный по слабости грех простителен, поскольку непосредственно в нем самом уже заложено основание для прощения. И коль скоро совершенный из-за страсти грех является грехом по слабости, то похоже на то, что он не может быть смертным.

Возражение 2. Далее, причина сильнее следствия. Но страсть не может быть смертным грехом, поскольку, как было показано выше (74, 4), смертный грех не может находиться в чувственности. Следовательно, совершенный из-за страсти грех не может быть смертным.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (2), страсть препятствует разуму. Но обращение к Богу, как и отвращение от Него, что является сущностью смертного греха, принадлежит разуму. Следовательно, совершенный из-за страсти грех не может быть смертным.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «страсти греховные... действуют в членах наших, чтобы приносить плод смерти»¹⁹ (Рим. 7, 5). Но именно смертный грех приносит нам плод смерти. Следовательно, совершенный из-за страсти грех может быть смертным.

Отвечаю: как уже было сказано (72, 5), смертный грех состоит в отвращении от нашей конечной цели, то есть от Бога, каковое отвращение принадлежит обдумывающему разуму, одной из функций которого является определение к цели. Поэтому то, что противоречит конечной цели, может оказаться не смертным грехом только тогда, когда обдумывающий разум не имеет возможности действовать свободно, как это бывает в случае внезапных движений. Но когда кто-либо из-за страсти приходит к греховному акту или к обдуманному согласию [на такой акт], то это происходит не внезапно, и потому в этом случае обдумывающий разум способен действовать свободно и может избавиться от страсти или, по крайней мере, смягчить ее последствия, о чем уже было сказано. Поэтому если он не освобождается [от страсти], то налицо смертный грех, и это мы можем наблюдать на примере тех многочисленных убийств и прелюбодеяний, которые совершены из-за страсти.

Ответ на возражение 1. Грех может быть простительным трояко. Во-первых, благодаря своей причине, то есть в связи с наличием причины, которая заслуживает прощения, и такая причина уменьшает грех; так, грех, который совершен по слабости или неведению, полагают простительным. Во-вторых, по своему итогу; так, любой грех может стать простительным, то есть получить прощение вследствие раскаяния. В-третьих, по своему виду, например празднословие. И этот вид простительного греха является единственным видом, который противоположен смертному греху, в то время как в возражении речь идет о первом из приведенных видов.

Ответ на возражение 2. Страсть обуславливает грех через посредство обращения к чему-то. Но смертный грех является таковым через посредство отвращения, которое, как уже было сказано (6), акцидентно последует обращению. Следовательно, приведенный аргумент неубедителен.

Ответ на возражение 3. Страсть не всегда препятствует акту разума в целом; следовательно, разум сохраняет свободу воли, необходимую для отвращения от Бога или обращения к Нему. Если же использование разума становится полностью невозможным, то в таком случае вообще нет никакого греха — ни смертного, ни простительного.



О ТОЙ ПРИЧИНЕ ГРЕХА, КАКОВАЯ СУТЬ ПОРОК

Теперь мы исследуем причину греха со стороны воли, а именно порок, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) может ли кто-либо грешить в силу своей порочности, то есть преднамеренно; 2) каждый ли из тех, кто грешит по привычке, грешит в силу своей порочности; 3) каждый ли из тех, кто грешит в силу своей порочности, грешит по привычке; 4) является ли грех в силу порочности более тяжким, чем грех из-за страсти. _____

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ КТО-ЛИБО ГРЕШИТЬ В СИЛУ СВОЕЙ ПОРОЧНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не грешит преднамеренно, то есть в силу своей порочности. В самом деле, неведение противоположно цели или преднамеренности. Но, как говорит Философ, «всякий испорченный человек не ведает»¹; кроме того, [в Писании] сказано: «Не заблуждаются ли умышляющие зло» (Прит. 14, 22). Следовательно, никто не грешит в силу своей порочности.

Возражение 2. Далее, Дионисий сказал, что «никто не делает то, что он делает, ради зла»². Но грех в силу порочности означает наличие в согрешающем преднамеренности зла, поскольку имя акта не происходит от того, что непреднамеренно и акцидентно. Следовательно, никто не грешит в силу своей порочности.

Возражение 3. Далее, сама по себе порочность является грехом. Таким образом, если бы порочность являлась причиной греха, то из этого бы следовало, что грех может обуславливать грех бесконечно, что нелепо. Следовательно, никто не грешит в силу своей порочности.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «[Он поражает их...] за то, что они отвратились от Него и не уразумели всех путей Его» (Иов. 34, 27). Но отвратиться от Бога — значит согрешить. Следовательно, некоторые грехи бывают преднамеренными или совершающимися в силу порочности.

Отвечаю: человек, равно как и любое другое существо, желает добра, и если его желание склоняется к злу, то так происходит вследствие разрушения или неупорядоченности в каком-то из человеческих начал, что подобно тому, как совершается грех в действиях природных вещей. Затем, началами человеческих действий являются разумные ум и желание, то есть воля, а также чувственность. Поэтому в тех случаях, когда в человеческих действиях имеет место грех, то так происходит или из-за изъяна в уме, как когда кто-либо грешит по неведению, или из-за изъяна в чувственном желании, как когда кто-либо грешит вследствие страсти, или же это случается из-за изъяна, связанного с неупорядоченностью воли. Далее, выпадение воли из порядка происходит тогда, когда ей более любимо меньшее благо. В самом деле, [правильным] следствием любви к меньшему [благу] является то, что любящий предпочитает отказаться от него ради обретения того блага, которое он любит больше, как когда человек, подчас осознанно, предпочитает утратить конечность, но благодаря этому сохранить свою жизнь, которую он любит больше. Таким образом, когда неупорядоченная воля любит некое преходящее благо, например богатство или удовольствие, больше, чем порядок разума, или божественного закона, или божественной любви, или чего-то из того, что из них следует, то она тем самым выражает желание утратить некоторое духовное благо ради обретения блага временного. Но зло — это просто лишенность некоторого блага. Таким образом, выходит, что человек ради обладания временным благом осознанно желает того духовного зла, которое является злом просто и результатом которого является лишение человека духовного блага. Поэтому, коль скоро он осознанно избирает зло, то о нем можно сказать как о грешащем в силу его порочности, или преднамеренно.

Ответ на возражение 1. Неведенье иногда исключает простое знание о том, что это вот частное действие является злым, и в таком случае о человеке говорят как о том, кто грешит по

неведенью. Иногда оно исключает знание о том, что это вот частное действие является злым в этот вот частный момент, и в таком случае он грешит из-за страсти. А иногда оно исключает знание о том, что не должно претерпевать это вот частное зло ради обладания этим вот частным благом, но при этом не исключает простого знания о том, что это вот является злом, и в таком случае человек пребывает в неведении при совершении греха в силу порочности.

Ответ на возражение 2. Никто не желает себе зла, но оно может быть желаемо ради избегания другого зла или обретения другого блага, о чем уже было сказано. В самом деле, никто из тех, кто избрал для себя некоторое благо, не пожелал бы утратить при этом какое-то другое благо. Так, блудник хотел бы наслаждаться удовольствием и не оскорблять при этом Бога, но, будучи поставленным перед выбором одного из этих двух, он предпочитает согрешить и навлечь не себя гнев Божий, но не лишиться [желаемого] удовольствия.

Ответ на возражение 3. Порочность, в силу которой грешат, можно понимать как то, что обозначает порок по привычке, и в этом смысле Философ называет злой привычкой пороком, а добрый — добродетелью³. При таком понимании о грешащем вследствие склонения его к греху его же привычкой говорят как о грешащем в силу порочности. Но ее также можно понимать как то, что обозначает актуальный порок, причем в этом случае под пороком мы понимаем либо само избрание зла (и в таком случае о любом можно сказать как о грешащем в силу порочности в той мере, в какой он грешит посредством избрания зла), либо же — некоторый предшествующий проступок, который обуславливает последующий проступок, как когда кто-либо из-за зависти оспаривает обретенную его братом благодать. Но это отнюдь не означает, что нечто может быть собственной причиной. В самом деле, внутренний акт может являться причиной внешнего акта и один грех — другого, но не до бесконечности, поскольку мы можем отследить [эту цепочку] вплоть до такого предшествующего греха, который не был обусловлен каким-либо другим предшествующим грехом, что было разъяснено нами выше (75, 4).

Раздел 2

КАЖДЫЙ ЛИ ИЗ ТЕХ, КТО ГРЕШИТ ПО НАВЫКУ, ГРЕШИТ В СИЛУ СВОЕЙ ПОРОЧНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не каждый из тех, кто грешит по навыку, грешит в силу своей порочности. В самом деле, грех, совершенный в силу некоторого порока, похоже, является наиболее тяжким. Но ведь бывает и так, что человек совершает незначительный грех по навыку, например, когда он празднословит. Следовательно, совершенный по навыку грех не всегда совершается в силу некоторого порока.

Возражение 2. Далее, «проистекающие из навыка действия подобны тем действиям, которые сформировали этот навык»⁴. Но действия, которые предшествуют порочному навыку, не совершаются в силу порочности. Следовательно, проистекающие из навыка грехи не совершаются в силу некоторого порока.

Возражение 3. Далее, когда человек совершает грех в силу некоторого порока, он радуется содеянному, согласно сказанному [в Писании]: «Которые радуются, делая зло, восхищаются злым развратом» (Прит. 2, 14), и так это потому, что приятно получать желаемое и совершать поступки, которые соприсродны нам вследствие навыка. Но тот, кто грешит по навыку, по совершении греха печалится — ведь «дурные люди», то есть те, чьи навыки порочны, «полны раскаянья»⁵. Следовательно, грехи, которые проистекают из навыка, не совершаются в силу некоторого порока.

Этому противоречит следующее: грех, совершенный в силу некоторого порока, суть то, что делается вследствие избрания зла. Но, как сказано в шестой [книге] «Этики» о добродетельных навыках, мы избираем из того, к чему склоняет нас навык⁶. Следовательно, грех, который проистекает из навыка, совершается в силу некоторого порока.

Отвечаю: между грехом, совершенным тем, кто обладает навыком, и грехом, совершенным по навыку, существует различие; в самом деле, коль скоро навык является субъектом воли того, кто им обладает, то пользование им не является необхо-

димостью. Поэтому навык, как уже было сказано (50, 5), определяется как то, «посредством чего мы действуем, когда желаем». Следовательно, обладатель порочного навыка вполне может совершать добродетельные поступки, поскольку дурной навык не является порчей разума в целом и многое в нем не затрагивает, благодаря чему грешник сохраняет способность осуществлять благие по роду действия. Кроме того, бывает, что обладатель дурного навыка поступает [дурно] не вследствие этого навыка, а из-за возникшей страсти или же по неведению. Но всякий раз, когда он использует порочный навык, он необходимо грешит в силу некоторой своей порочности. В самом деле, для обладателя навыка все, что соответствует ему со стороны этого навыка, имеет аспект чего-то приятного, являясь некоторым образом чем-то сопринродным, поскольку обычай и навык — это вторая природа. Но само то, что соответствует человеку со стороны порочного навыка, является тем, что удаляет духовное благо, в результате чего получается так, что ради обладания тем, что соответствует ему со стороны этого навыка, человек избирает духовное зло, а это и означает грешить в силу некоторой порочности. Поэтому ясно, что тот, кто грешит по навыку, грешит в силу некоторой своей порочности.

Ответ на возражение 1. Простительный грех не устраняет духовное благо, а именно благодать Божию или любовь [к Нему]. Поэтому он является злом не просто, а в относительном смысле, а значит и соответствующий навык является злым не просто, а относительно.

Ответ на возражение 2. Проистекающие из навыков действия подобны тем действиям, которые сформировали эти навыки, по виду, но отличаются от них как совершенное от несовершенного. А именно так и отличается грех, совершенный в силу некоторого порока, от греха, совершенного из-за страсти.

Ответ на возражение 3. Тот, кто грешит по навыку, всегда радуется тому, что он делает по навыку, но только в то время, когда он использует навык. Но коль скоро он может и не использовать навык и думать о чем-то ином, пользуясь при этом своим не до конца затронутым порчею разумом, то порою случается так, что тогда, когда он не использует навык, он сожалеет о содеянном им по навыку. А еще нередко такой человек сожалеет о своем грехе не потому, что его печалит сам факт греха, а из-за того убытка, который он терпит вследствие своего согрешения.

Раздел 3

КАЖДЫЙ ЛИ ИЗ ТЕХ, КТО ГРЕШИТ В СИЛУ СВОЕЙ ПОРОЧНОСТИ, ГРЕШИТ ПО НАВЫКУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что кто бы ни грешил в силу своей порочности, грешит по навыку. Ведь сказал же Философ, что «поступать несправедливо не значит [просто] делать это как несправедливый человек», то есть посредством выбора, «а значит делать это, имея соответствующий навык»⁷. Но, как уже было сказано (1), грешить в силу некоторой порочности означает грешить посредством [осознанного] избрания зла. Следовательно, никто не согрешит в силу своей порочности, не обладая при этом навыком к греху.

Возражение 2. Далее, по словам Оригена, «человек гибнет и пропадает не внезапно и вдруг, но его отпадение происходит постепенно»⁸. Но более всех отпадает, похоже, тот, кто грешит в силу некоторой своей порочности. Следовательно, человек приходит к порочной греховности не сразу, а в результате глубоко укоренившейся привычки, которая может породить [устойчивый] навык.

Возражение 3. Далее, всякий раз, когда человек грешит в силу некоторой своей порочности, его воля необходимо склоняется к избранному им злу. Но согласно природе этой способности человек должен склоняться не к злу, а к благу. Следовательно, если он избирает зло, то так может происходить только в том случае, когда в нем присутствует нечто помимо [воли], а это может быть или страстью, или навыком. Но когда человек грешит из-за страсти, его грех обуславливается не пороком, а слабостью, о чем уже было сказано (77, 3). Поэтому всякий раз, когда кто-либо грешит в силу некоторой своей порочности, он грешит по навыку.

Этому противоречит следующее: добрый навык относится к избранию чего-то доброго точно так же, как дурной навык — к избранию чего-то дурного. Но иногда не обладающий навыком к добродетели человек избирает то, что является соответствующим этой добродетели благом. Следовательно, точно так же

иногда не обладающий навыком к пороку человек может избирать зло, в чем, собственно, и состоит грех в силу некоторой порочности.

Отвечаю: воля соотносится с благом и злом по-разному. В самом деле, по самой природе этой способности она стремится к разумному благу как к присущему ей объекту, по каковой причине о грехе говорят как о том, что противно природе. Следовательно, если воля посредством своего выбора склоняется к некоторому злу, то на это должна иметься какая-то иная причина. Так, иногда это обусловливается неким изъяном в разуме, как когда кто-либо грешит по неведению, а иногда побуждается чувственным желанием, как когда кто-либо грешит из-за страсти. Однако ни то, ни другое не является грехом в силу некоторой порочности, поскольку кто-либо грешит в силу порочности только тогда, когда его воля подвигается к злу по собственному на то согласию, и так может происходить двояко. Во-первых, из-за наличия в ней порочного расположения, склоняющего ее к злу, притом такому злу, которое было бы, так сказать, соответствующим и подобным этому расположению. К такого рода вещи, в связи с ее соответствием, воля склоняется как к чему-то благому, поскольку все склоняется к соответствующему ему по собственному согласию. Далее, это порочное расположение является или приобретенным благодаря привычке навыком, или же болезненным состоянием со стороны тела, как это бывает в том случае, когда человек в силу естественной порчи в нем самом приобретает естественную склонность к некоторым грехам. Во-вторых, воля по собственному согласию может склоняться к злу вследствие устранения некоторого препятствия. К примеру, человек уклоняется от прегрешения не потому, что ему противен сам грех, а из-за надежды на вечную жизнь или страха перед адом. Так вот, если его надежда уступает место отчаянию или его страх — самонадеянности, то он, освободившись от того, что его дотоле сдерживало, может согрешить в силу некоторой своей порочности.

Следовательно, очевидно, что согрешение в силу порочности всегда предполагает наличие в человеке некоторой неупорядоченности, которая, однако, не всегда является навыком, и потому вовсе не необходимо, чтобы в случае согрешения человека в силу его порочности он непременно грешил по навыку.

Ответ на возражение 1. Для того чтобы поступать неправомерно, как это делает неправосудный человек, не достаточно просто делать неправосудные вещи в силу некоторой порочности, но нужно делать их еще и с удовольствием и без какого бы то ни было противления со стороны разума, а так это бывает только с тем, кто обладает [соответствующим] навыком.

Ответ на возражение 2. Действительно, человек не впадает в грех в силу некоторой порочности внезапно и вдруг и, кроме того, для этого необходимо наличие в нем чего-то еще, но это что-то, как уже было сказано, не обязательно должно быть навыком.

Ответ на возражение 3. То, что склоняет волю к злу, не всегда является навыком или страстью, но иногда — чем-то еще. Кроме того, нельзя проводить аналогию между избранием блага и избранием зла, поскольку зло не может существовать без некоторой толики блага, тогда как благо может быть совершенным, то есть существовать без порчи и зла.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГРЕХ В СИЛУ ПОРОЧНОСТИ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ, ЧЕМ ГРЕХ ИЗ-ЗА СТРАСТИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех в силу порочности не всегда более тяжок, чем грех из-за страсти. В самом деле, неведение освобождает от греха или в целом, или отчасти. Но в том, кто грешит в силу порочности, неведения больше, чем в том, кто грешит из-за страсти, поскольку тот, кто грешит в силу порочности, поражен самой дурной формой неведения, а именно, как говорит Философ, неведением начала, поскольку он лишен правильного суждения о целевой причине, которая является началом поступков⁹. Следовательно, у того, кто грешит в силу порочности, больше оснований надеяться на то, что он будет оправдан, чем у того, кто грешит из-за страсти.

Возражение 2. Далее, чем сильнее человек побуждается к греху, тем менее тяжким является его прегрешение, что очевидно на примере человека, опрометчиво бросившегося в водоворот неистовой страсти. Но тот, кто грешит в силу некоторой пороч-

ности, побуждается навыком, каковое влечение превосходит влечение страсти. Следовательно, грех в силу порочности менее тяжек, чем грех из-за страсти.

Возражение 3. Далее, согрешить в силу некоторой порочности означает согрешить посредством избрания зла. Но тот, кто грешит из-за страсти, тоже избирает зло. Следовательно, его грех не менее тяжек, чем грех того, кто грешит в силу своей порочности.

Этому противоречит следующее: если грех совершен преднамеренно, то уже в силу этого он заслуживает большего наказания, согласно сказанному [в Писании]: «Он поражает их, как беззаконных людей, пред глазами других за то, что они преднамеренно отвратились от Него»¹⁰ (Иов. 34, 26, 27). Но наказание возрастает только при возрастании вины. Следовательно, преднамеренность, то есть согрешение в силу порочности, отягчает грех.

Отвечаю: грех, совершенный в силу порочности, более тяжек, чем грех, совершенный из-за страсти, и причины на то три. Во-первых, та, что коль скоро грех по преимуществу заключается в акте воли, то из этого следует, что при прочих равных условиях грех тем более тяжек, чем в большей степени движение греха принадлежит воле. Но движение греха принадлежит воле в наибольшей степени именно тогда, когда грех совершается в силу порочности, поскольку в таком случае воля подвигается к злу по собственному на то согласию, тогда как при совершении греха из-за страсти воля, как уже было сказано, побуждается к греху чем-то внешним. Поэтому грех отягчается тем, что он совершается в силу некоторого порока, и тем больше, чем большим является порок, в то время как при совершении его из-за страсти он облегчается, и тем больше, чем большей является страсть. Во-вторых, та, что побуждающая волю к греху страсть быстро проходит, и человек обретает возможность раскаяться в своем грехе и обратиться к благим устремлениям, в то время как склоняющий к греху навык является постоянным качеством, и потому грешащий в силу порочности пребывает в своей греховности гораздо дольше. Поэтому Философ сравнивает распущенного человека, который грешит в силу порочности, с больным хронической болезнью, а невоздержанного человека, который грешит

из-за страсти, с тем, кто страдает от периодических приступов¹¹. В-третьих, та, что грешащий в силу порочности дурно расположен в отношении цели, которая является началом в вопросах действия. Но худший из всех изъянов — это изъян в начале, и потому такой изъян гораздо опасней, чем согрешение из-за страсти, когда намерение склонно к благой цели, хотя вследствие страсти на некоторое время уклоняется с правильного пути. Следовательно, очевидно, что совершенный в силу порочности грех более тяжек, чем тот, что совершен из-за страсти.

Ответ на возражение 1. Неведенье выбора, на которое ссылается возражение, не оправдывает и не уменьшает грех, о чем уже было сказано (76, 4). Поэтому еще более дурная форма неведенья тем более не может уменьшить тяжести греха.

Ответ на возражение 2. Тот порыв, который подчас наблюдается в страсти, связан с тем, так сказать, изъяном, который находится вне воли, в то время как навыком воля склоняется изнутри. Следовательно, приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 3. Одно дело грешить при выборе, и совсем другое — грешить через посредство выбора. Действительно, тот, кто грешит из-за страсти, грешит при выборе, а не через посредство выбора, поскольку его выбор не является для него первым началом его греха (ведь именно страсть побуждает его избрать то, что, не будь этой страсти, он никогда бы не избрал). С другой стороны, тот, кто грешит в силу некоторой порочности, выбирает зло, как было показано выше (3), по собственному на то согласию, и потому его выбор, над которым он полностью властен, является началом его греха, по каковой причине о нем говорят как о грешащем «через посредство» выбора.



О ВНЕШНИХ ПРИЧИНАХ ГРЕХА

Теперь подошла очередь рассмотрения внешних причин греха: во-первых, со стороны Бога; во-вторых, со стороны дьявола; в-третьих, со стороны человека.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли Бог причиной греха; 2) происходит ли от Бога акт греха; 3) является ли Бог причиной духовной слепоты и ожесточенности сердца; 4) определены ли подобные вещи к спасению тех, кто ослеплен или ожесточен. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ ПРИЧИНОЙ ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог является причиной греха. Так, апостол сказал о некоторых, что «предал их Бог превратному уму — делать непотребства» (Рим. 1, 28), а глосса, комментируя эти слова, говорит, что «Бог соделывает в человеческих сердцах путем склонения их воли к тому, к чему пожелает — либо к доброму, либо к дурному». Но грех состоит в делании непотребного и в наличии склонной к дурному воли. Следовательно, для человека Бог является причиной его греха.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «создания Божии обратились к мерзости, сделались соблазном душ человеческих»¹ (Прем. 14, 11). Но соблазном принято называть побуждение к греху. Таким образом, коль скоро все сущее, как было установлено в первой части (44, 1), было создано исключительно Богом, то похоже на то, что Бог, побуждая человека к греху, является причиной греха.

Возражение 3. Далее, причина причины является также и причиной следствия [последней]. Но Бог является причиной

свободной воли, которая непосредственно является причиной греха. Следовательно, Бог является причиной греха.

Возражение 4. Кроме того, всякое зло противоположно благу. Но то, что Бог причиняет зло наказания, согласно сказанному [в Писании]: «Я... произвожу бедствия» (Ис. 45, 7), и еще: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?» (Ам. 3, 6), не противоречит благодати Бога. Следовательно, то, что Бог карает за провинности путем причинения зла, не является несовместным с Его благодатью.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Ты... не создал бы, если бы что ненавидел» (Прем. 11, 25). Но Бог ненавидит грех, согласно сказанному: «Равно ненавистны Богу и нечестивец, и нечестие его» (Прем. 14, 9). Следовательно, Бог не является причиной греха.

Отвечаю: человек может являться причиной своего или чужого греха двояко. Во-первых, непосредственно, а именно путем склонения своей или чужой воли к греху; во-вторых, опосредованно, а именно не препятствуя чьему-либо прегрешению. Именно к такому наблюдателю обращены слова: «Когда Я скажу беззаконнику: «Смертию умрешь!», а ты не будешь вразумлять его... Я взыщу кровь его от рук твоих» (Иез. 3, 18). Но Бог не может являться непосредственной причиной греха, ни Своего, ни чужого, поскольку любой грех есть отвращение от порядка, который определяет к Богу как к цели, в то время как Бог, по утверждению Дионисия², склоняет и обращает все к Себе как к конечной цели. Таким образом, невозможно, чтобы Он являлся причиной отвращения от упорядоченности к Себе для Себя или кого-либо другого. Следовательно, Он не может являться непосредственной причиной греха. И точно так же Он не может обуславливать грех опосредованно. В самом деле, порою случается так, что Бог не оказывает кому-либо помощи, благодаря которой тот мог бы избежать греха, хотя будь эта помощь Им оказана, не было бы никакого греха. Но Он содействует все согласно порядку Своей мудрости и справедливости, поскольку Он Сам суть Мудрость и Справедливость, так, что если кто-либо грешит, то этот грех не может быть возведен к Нему, как если бы Он был причиной этого греха (ведь и кормчего никто не обвинит в крушении судна из-за того, что он им не управлял, если он не прекращал управления во все то время, когда мог и обязан был

это делать). Следовательно, очевидно, что Бог никоим образом не является причиной греха.

Ответ на возражение 1. Что касается слов апостола, то вывод очевиден из самого текста. В самом деле, если Бог предал некоторых превратному уму, то из этого следует, что у них уже был превратный ум, чтобы делать непотребства (ведь о Нем говорят как о предающем их превратному уму постольку, поскольку Он не препятствует наступлению того, что следует из превратного ума, что подобно тому, как и о ком-либо из нас могут сказать, что он подвергает человека опасности, когда он не защищает его). Что же касается слов Августина о том, что «Бог склоняет человеческую волю и к доброму, и к дурному»³, то их должно понимать в том смысле, что Он непосредственно склоняет волю к доброму, а к дурному — постольку, поскольку Он этому не препятствует, о чем уже было сказано. Однако последнее происходит только в том случае, когда оно заслужено каким-то предшествующим грехом.

Ответ на возражение 2. Когда читаем, что «создания Божии обратились к мерзости, сделались соблазном душ человеческих», то предлог «к» указывает не на причинение, а на следствие. В самом деле, Бог не создавал существ, которые были бы для человека злом, но они сделались таковыми из-за человеческой глупости, в связи с чем далее по тексту следует: «...и сетью ногам неразумных», [т.е. тех] которые, так сказать, по своему неразумию стали использовать существа не по их прямому предназначению.

Ответ на возражение 3. Следствие, которое происходит из средней причины как из подчиненной первой причине, сводится к указанной первой причине, но если оно происходит из средней причины как из того, что выпадает из порядка первой причины, то оно не сводится к первой причине; так, если слуга делает что-либо вопреки распоряжению своего хозяина, то сделанное им не приписывается хозяину как причине сделанного. Точно так же дело обстоит и в случае греха, который свободная воля совершает вопреки заповеди Бога, и потому грех нельзя приписывать Богу как его причине.

Ответ на возражение 4. Наказание противоположно благу наказанного (ведь он вследствие наказания лишается некоторого блага), а преступление противоположно благу подчиненности Богу, и потому оно непосредственно противоположно

божественной благодати; следовательно, в данном случае сопоставление преступления и наказания выглядит неуместным.

Раздел 2

ПРОИСХОДИТ ЛИ ОТ БОГА АКТ ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что акт греха не происходит от Бога. Так, по словам Августина, «акт греха не является вещью». Но все, что происходит от Бога, является некоей вещью. Следовательно, акт греха не происходит от Бога.

Возражение 2. Далее, о человеке говорят как о причине греха не иначе, как только потому, что он является причиной греховного акта, поскольку, по утверждению Дионисия, «никто не делает то, что он делает, ради зла»⁴. Но, как уже было сказано (1), Бог не является причиной греха. Следовательно, Бог не является причиной и акта греха.

Возражение 3. Далее, как было показано ранее (18, 2), некоторые действия бывают злыми и греховными по своему виду. Но что бы ни обуславливало вещь, оно обуславливает ее в отношении ее вида. Поэтому если бы Бог был причиной акта греха, Он был бы и причиной греха, что, как уже было сказано (1), является заблуждением. Следовательно, Бог не является причиной акта греха.

Этому противоречит следующее: акт греха является движением свободной воли. Но, как говорит Августин, «воля Божия есть [первая и высшая] причина всех движений»⁵. Следовательно, Бог является причиной акта греха.

Отвечаю: акт греха является равно и актом, и бытием, и в обоих отношениях он происходит от Бога. В самом деле, всякое сущее, каким бы модусом бытия оно ни обладало, происходит, как указывает Дионисий⁶, от Первого Сущего. Но и всякий акт обусловлен тем, что обладает актуальным бытием, поскольку нечто может произвести акт лишь в той мере, в какой оно само находится в акте, а каждое нахождение в акте возводится как к своей причине к Первому Акту, то есть к Богу, Который является актом по самой Своей Сущности. Поэтому Бог является причиной всякого акта как именно акта. Но грех обозначает [не

просто бытие и акт, но] ущербные бытие и акт, и эта ущербность происходит от сотворенной причины, а именно свободной воли, отпавшей от порядка Первого Действителя, а именно Бога. Следовательно, эту ущербность должно возводить как к ее причине не к Богу, а к свободной воле, что подобно тому, как дефект хромоты возводится как к причине к увечной ноге, а не к двигательной способности, хотя последняя и обуславливает любое движение хромого. Таким образом, Бог является причиной акта греха, хотя при этом Он, не обуславливая ущербности акта, не является причиной самого греха.

Ответ на возражение 1. В приведенном отрывке Августин называет «вещью» то, что является вещью просто, а именно субстанцию, и в этом смысле акт греха не является вещью.

Ответ на возражение 2. К человеку как к причине надлежит возводить не только акт, но и [его] ущербность, каковая ущербность заключена в человеке как не подчиняющемся Тому, Кому должно, хотя он изначально к этому не стремится. Поэтому причиной греха является человек, в то время как Бог является причиной акта, но так, что при этом Он никоим образом не может являться причиной сопутствующей акту ущербности, в связи с чем Он не может являться причиной греха.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (72, 1), акты и навыки получают свой вид не со стороны лишенности, в которой и заключена природа зла, а со стороны некоторого объекта, к которому присоединена эта лишенность. Поэтому не происходящая от Бога ущербность относится к виду акта не как видовое отличие, а как то, что присоединено к акту.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ ПРИЧИНОЙ ДУХОВНОЙ СЛЕПОТЫ И ОЖЕСТОЧЕННОСТИ СЕРДЦА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не является причиной духовной слепоты и ожесточенности сердца. Ведь сказал же Августин, что Бог не является причиной того, что делает человека хуже⁷. Но духовная слепота и ожесточенность сердца делают человека хуже. Следовательно, Бог не является причиной духовной слепоты и ожесточенности сердца.

Возражение 2. Далее, Фулгений говорит, что «Бог не карает то, что Он обуславливает». Но Бог карает ожесточенное сердце, согласно сказанному [в Писании]: «Упорное сердце будет обременено скорбями» (Сир. 3, 27). Следовательно, Бог не является причиной ожесточенности сердца.

Возражение 3. Далее, одно и то же следствие нельзя приписать противоположным причинам. Но причиной духовной слепоты считается порочность человека, согласно сказанному [в Писании]: «Злоба их ослепила их» (Прем. 2, 21); и еще: «У неверующих... бог века сего» ослепил умы» (2 Кор. 4, 4), каковая причина, похоже, противоположна Богу. Следовательно, Бог не является причиной духовной слепоты и ожесточенности сердца.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат» (Ис. 6, 10); и еще: «Он... кого хочет — милует, а кого хочет — ожесточает» (Рим. 9, 18).

Отвечаю: духовная слепота и ожесточенность сердца подразумевают две вещи. Во-первых, движение расщепленного человеческого ума к злу и уклонение его от божественного света, и в этом отношении Бог не является причиной духовной слепоты и ожесточенности сердца по тем же основаниям, по которым Он не является причиной греха. Во-вторых, отъятие благодати, в результате чего ум не просвещается Богом так, чтобы он мог правильно видеть, и сердце человека не смягчается так, чтобы человек мог праведно жить, и в этом отношении Бог является причиной духовной слепоты и ожесточенности сердца.

Далее, надлежит помнить, что Бог — это универсальная причина просвещения душ, согласно сказанному [в Писании]: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9), что подобно тому, как солнце является универсальной причиной освещения тел, хотя и иным образом, поскольку солнце освещает в силу природной необходимости, тогда как Бог содействует свободно через посредство порядка Своей премудрости. Затем, хотя солнце, насколько возможно, освещает все тела, тем не менее, столкнувшись с препятствием в теле, оно оставляет его во тьме, как это бывает с домом при закрытых ставнях. Но при этом солнце никоим образом не является причиной тьмы в доме, поскольку отсутствие освещенности внутри дома не связано с соответствующим ре-

шением солнца, а причиной этого является закрывший ставни человек. С другой стороны, Бог по собственному решению отлучает от Своей благодати тех, в ком Он обнаруживает препятствие, и потому причиной отъятия благодати является не только воздвигнувший препятствие благодати человек, но и Бог, Который по собственному решению отлучает от Своей благодати. И таким вот образом Бог является причиной духовной слепоты, глухоты ушей и ожесточенности сердца.

При этом указанные [три] отличаются друг от друга в отношении следствий благодати, которая и совершенствует ум дарами мудрости, и смягчает страсти огнем милосердия. И так как два чувства, а именно зрение, позволяющее «обнаруживать», и слух, способствующий «обучению», превосходят все остальные в смысле их пользы для ума, то духовная «слепота» приписывается зрению, а «глухота ушей» — слуху, в то время как «ожесточенность сердца» относится к страстям.

Ответ на возражение 1. Слепота и ожесточенность сердца со стороны отлучения от благодати являются наказаниями, и потому в этом отношении они не делают человека хуже. Их же претерпевание человеком связано с тем, что он уже стал хуже вследствие совершенного им греха.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает ожесточенность сердца с той стороны, с какой она является грехом.

Ответ на возражение 3. Порочность является причиной заслуживающей порицания слепоты точно так же, как грех является причиной наказания, и в этом смысле даже о дьяволе говорят как о том, кто ослепляет, а именно постольку, поскольку он побуждает человека к греху.

Раздел 4

ОПРЕДЕЛЕНА ЛИ [ДУХОВНАЯ] СЛЕПОТА И ОЖЕСТОЧЕННОСТЬ СЕРДЦА К СПАСЕНИЮ ТЕХ, КТО ОСЛЕПЛЕН ИЛИ ОЖЕСТОЧЕН?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слепота и ожесточенность сердца всегда определены к спасению тех, кто ослеплен и ожесточен. Ведь сказал же Августин, что «Господь, Который в высо-

чайшей степени благ, никоим образом не позволил бы, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был так всемогущ, чтобы и зло обратить в добро»⁸. Тем более он обращает в добро то зло, причиной которого является Он Сам. Но Бог, как уже было сказано (3), является причиной слепоты и ожесточенности сердца. Следовательно, они всегда определены к спасению тех, кто ослеплен и ожесточен.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано, что «Бог не радуется гибели безбожников»⁹ (Прем. 1, 13). Но Он, похоже, радовался бы их гибели, если бы не обращал их слепоту в их выгоду, как и врач, прописывая горькое лекарство, похоже, радовался бы мучениям больного, если бы не делал этого ради его выздоровления. Следовательно, Бог обращает слепоту в выгоду тех, кто ослеплен.

Возражение 3. Далее, «Бог — нелицеприятен» (Деян. 10, 34). Но Он определяет ослепление некоторых к их спасению, как это было в случае некоторых евреев, о которых рассказывает Августин¹⁰, которые были слепы и не уверовали в Христа, и из-за своего неверия убили Его, но впоследствии раскаялись и обратились. Следовательно, Бог всегда обращает слепоту в духовное благоденствие тех, кто ослеплен.

Возражение 4. С другой стороны, согласно сказанному [в Писании], не должно делать зло, чтобы вышло добро (Рим. 3, 8). Но слепота — зло. Следовательно, Бог не ослепляет некоторых ради их благоденствия.

Отвечаю: слепота — это своего рода преддверие греха. Но грех обладает двояким отношением: одним — к самой вещи, а именно к проклятию грешника, другое же связано с милостью Божией или провидением, и оно предоставляет грешнику возможность быть исцеленным, поскольку, как говорит Августин, Бог попускает иным впасть в прегрешение ради того, чтобы через посредство его осмысления они были посрамлены и обращены. Таким образом, согласно своей природе слепота определена к проклятию тех, кто ослеплен, по каковой причине ее полагают следствием осуждения. Но по милости Божией временное ослепление в лечебных целях определено к духовному благоденствию тех, кто ослеплен. Впрочем, этой милости удостоиваются не все из тех, кто ослеплен, но только те, кто предопределен к этому и для кого «все содействует ко благу» (Рим. 8, 28). Поэтому, как

пишет Августин¹¹, для одних слепота определена к их излечению, а для других — к их проклятию.

Ответ на возражение 1. Любое зло, которое Бог делает или попускает быть сделанным, определено к некоторому благу, но не всегда к благу того, злом которого оно является, а подчас к благу других или же всего мироздания в целом; так, Он направляет грехи тиранов к благу мучеников и наказания проклятых к славе Своей правосудности.

Ответ на возражение 2. Бог не радуется гибели человека как именно гибели, но Он радуется Своей правосудности или же тому благу, которое следует из этой гибели.

Ответ на возражение 3. То, что Бог обращает слепоту одних в их духовное благоденствие, обусловлено Его милостью, а то, что слепота других обращается в их гибель, обусловлено Его правосудностью. Но то, что Он удостоивает Своею милостью не всех, а только некоторых, не лишает Бога нелицеприятности, о чем уже было говорено в первой части (23, 5).

Ответ на возражение 4. Ради того, чтобы вышло добро, не должно делать зло греха, а вот зло наказания делать должно.



О ПРИЧИНЕ ГРЕХА СО СТОРОНЫ ДЬЯВОЛА

Теперь мы рассмотрим причину греха со стороны дьявола, под которым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли дьявол непосредственной причиной греха; 2) склоняет ли дьявол к греху посредством внутреннего побуждения; 3) способен ли он понуждать нас к греху; 4) все ли грехи внушены нам дьяволом.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДЬЯВОЛ НЕПОСРЕДСТВЕННОЙ ПРИЧИНОЙ СОГРЕШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дьявол является непосредственной причиной согрешения человека. Действительно, грех заключается непосредственно в акте желания. Но, как говорит Августин, «дьявол внушает своей общине губительные страсти»¹; и Беда [Достопочтенный], комментируя пятую главу Деяний [святых апостолов], говорит, что дьявол «побуждает ум к злым помыслам»; и Исидор говорит, что дьявол «наполняет человеческие сердца тайными вожелениями»². Следовательно, непосредственной причиной греха является дьявол.

Возражение 2. Далее, Иероним говорит, что «как Бог совершенствует благо, так и дьявол совершенствует зло». Но Бог является непосредственной Причиной нашего блага. Следовательно, дьявол является непосредственной причиной наших грехов.

Возражение 3. Далее, Философ в седьмой [книге] «Евдемовой этики» говорит, что «для принятия решения человеку необходимо наличие некоторого внешнего начала». Но человек принимает решение не только относительно доброго, но также и

относительно злого. Таким образом, как Бог, подвигая человека к принятию доброго решения, является причиной добра, точно так же дьявол, подвигая его к принятию злого решения, является непосредственной причиной греха.

Этому противоречит следующее: Августин доказал, что «только воля способна сделать человеческий ум рабом желаний»³. Но человек становится рабом своих желаний исключительно через посредство греха. Следовательно, причиной греха является не дьявол, а собственная воля человека.

Отвечаю: грех — это акт, и потому непосредственной причиной греха может быть только то, что действует как непосредственная причина акта, а именно подвигает к акту как надлежащее начало акта. Затем, коль скоро всякий грех произволен, то надлежащим началом греховного акта является воля. Следовательно, ничто не может быть непосредственной причиной греха помимо того, что подвигает волю к акту.

Далее, воля, как было показано выше (9, 3, 4, 6), может быть подвигнута двумя вещами: во-первых, объектом, поскольку о схваченном объекте желания говорят как о том, что подвигает желание; во-вторых, тем действователем, который подвигает волю к желанию внутренне, и таким действователем может быть либо сама воля, либо Бог (9, 3, 4, 6). Но Бог, как уже было сказано (79, 1), не может быть причиной греха. Таким образом, из этого следует, что в указанном отношении непосредственной причиной греха человека может быть только его воля.

Что же касается объекта, то о нем можно говорить как о том, что подвигает волю, трояко. Во-первых, имея в виду сам предложенный воле объект (в указанном смысле мы говорим, что пища возбуждает аппетит). Во-вторых, имея в виду того, кто предлагает этот объект. В-третьих, имея в виду того, кто убеждает волю в том, что предложенный объект обладает аспектом блага, поскольку он тоже определенным образом предлагает воле ее собственный объект, который является действительным или кажущимся благом разума. Итак, в первом случае внешние чувственные вещи подвигают человеческую волю к греху. Во втором и третьем случаях дьявол или человек могут подстрекать к греху либо путем предложения объекта желания чувствам, либо путем убеждения разума. Но во всех трех ничто не может

являться непосредственной причиной греха, поскольку, как уже было сказано (10, 1, 2), необходимым образом подвинуть волю не может никакой объект помимо конечной цели. Следовательно, ни предлагаемая извне вещь, ни тот, кто ее предлагает, ни тот, кто убеждает, не могут быть достаточными причинами греха. Таким образом, ясно, что дьявол является причиной греха не непосредственно и не достаточным образом, а только как тот, кто убеждает или предлагает объект желания.

Ответ на возражение 1. Все эти [высказывания], равно как и встречающиеся нам [высказывания] других авторитетных [авторов], должно понимать как указывающие на то, что дьявол побуждает человека склоняться к греху либо путем убеждения, либо — предложения ему объектов желания.

Ответ на возражение 2. Это сопоставление истинно в той мере, в какой дьявол в определенном смысле обуславливает наши грехи, поскольку и Бог в определенном смысле обуславливает наши добрые деяния. Но оно никоим образом не простирается на модус каузальности, поскольку Бог обуславливает в нас добро, подвигая нашу волю внутренне, в то время как дьявол так подвигать нас не может.

Ответ на возражение 3. Бог является универсальным Началом всех внутренних движений человека, но то, что человеческая воля определяется к злему решению, непосредственно происходит благодаря человеческой воле, а опосредованно — благодаря дьяволу, который убеждает или предлагает объект желания.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ДЬЯВОЛ СКЛОНИТЬ ЧЕЛОВЕКА К ГРЕХУ ПОСРЕДСТВОМ ВНУТРЕННЕГО ПОБУЖДЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дьявол не может склонить человека к греху посредством внутреннего побуждения. В самом деле, внутренние движения души являются жизненными функциями. Но никакие жизненные функции, даже нижайшие из них, а именно функции растительной [части] души, не мо-

гут реализовываться иначе, как только через посредство [действия] внутреннего начала. Следовательно, дьявол не может побуждать человека к злу через посредство его внутренних движений.

Возражение 2. Далее, все внутренние движения согласно порядку природы являются следствиями внешних чувств. Но, как уже было показано в первой части (110, 4), только Бог может соделывать нечто вне порядка природы. Следовательно, дьявол не может каким-либо образом воздействовать на внутренние движения человека иначе, как только через посредство воспринятых внешними чувствами вещей.

Возражение 3. Далее, внутренними актами души являются мышление и воображение. Но ни то, ни другое не подвластно дьяволу. В самом деле, как было показано в первой части (111, 2, 3), дьявол не может впечатлять виды в человеческий ум. Тем более представляется невозможным, чтобы он мог производить воображаемые виды, поскольку воображаемые формы, будучи наиболее духовными, возвышеннее тех, которые находятся в чувственной материи, а их, как это явствует из сказанного в первой части (110, 2; 111, 2, 3), дьявол произвести не способен. Следовательно, дьявол не может побуждать человека к греху через посредство его внутренних движений.

Этому противоречит следующее: в таком случае дьявол никогда бы не смог соблазнить человека, если бы не явился ему воочию, что очевидно не так.

Отвечаю: внутренняя часть души является умственной и чувственной, и при этом ум и воля находятся в умственной части. Что касается воли, то мы уже говорили ранее (1; I, 111, 2), каким образом соотносится с ней дьявол. Что же касается ума, то он по своей природе подвигается тем, что просвещает его в познании истины, а это никоим образом не входит в намерение дьявола; напротив, он стремится помрачить человеческий разум, чтобы тот дал согласие на грех, и это помрачение может происходить благодаря воображению и чувственному желанию. Следовательно, похоже, что поле деятельности дьявола ограничивается воображением и чувственным желанием, подвигая которые он может побуждать человека к греху. В самом деле, результатом его деятельности может являться предоставление воображению

некоторых форм, а еще он способен склонять чувственное желание к некоей страсти или к чему-то подобному.

Причина этого состоит в том, что, как было показано в первой части (110, 3), телесной природе свойственно быть непосредственно перемещаемой духовной природой в отношении места, и потому дьявол может производить все те следствия, которые вытекают из пространственного движения здешних тел, за исключением тех случаев, когда ему не попускается это божественной властью. Затем, предоставление воображению форм порой происходит благодаря пространственному движению; так, Философ говорит, что «когда животные спят, кровь концентрируется вокруг чувственного начала, а вместе с ней и движения, а именно впечатления, полученные от действий чувственных объектов и сохраненные посредством чувственных видов, которые продолжают приводить в движение схватывающее начало так, как будто бы они возникли и воздействуют на чувственные начала только сейчас»⁴. Следовательно, такое движение в отношении места жизненных духов или жидкостей может быть произведено демонами в спящем или бодрствующем человеке, и таким вот образом порою человек подвигается к игре воображения.

И точно так же чувственное желание побуждается к тем или иным страстям в соответствии с некоторыми конкретными движениями сердца и жизненного духа, поскольку дьявол может воздействовать и на них. И как только в чувственном желании пробуждаются эти страсти, человек тут же становится готовым к восприятию движения или чувственного образа, которое вышеописанным способом предоставляется его схватывающему началу (это подобно тому, как, согласно Философу, «влюбленные готовы видеть своих любимых во всем, что имеет с ними хотя бы отдаленное сходство»⁵). Кроме того, благодаря пробуждению страсти то, что предложено воображению, кажется таким, к чему необходимо стремиться, поскольку охваченному страстью то, к чему склоняет его страсть, представляется благом. Таким вот образом дьявол внутренне побуждает человека к греху.

Ответ на возражение 1. Хотя жизненные функции всегда реализуются через посредство внутреннего начала, тем не менее, внешний действователь может взаимодействовать с ними подобно тому, как внешняя теплота взаимодействует с функциями растительной души, тем самым облегчая процесс пищеварения.

Ответ на возражение 2. Такое появление воображаемых форм не является полностью находящимся вне порядка природы, и происходит оно не только вследствие некоего распоряжения, но также и вследствие движения в отношении места, о чем уже было сказано.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 3, поскольку изначальны эти формы воспринимаются чувствами.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ДЬЯВОЛ ПОНУЖДАТЬ НАС К ГРЕХУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дьявол может понуждать человека к греху. В самом деле, тот, кто больше, может понуждать того, кто меньше. Но, как сказано [в Писании] о дьяволе: «Нет на земле подобного ему» (Иов. 41, 25). Следовательно, он может принудить человека к греху в этой его земной жизни.

Возражение 2. Далее, человеческий разум не может подвигаться иначе, как только в отношении того, что было извне предложено его чувствам или предоставлено его воображению, поскольку «все наши знания возникают из ощущений, и мы не можем мыслить без представлений»⁶. Но, как уже было сказано (2), дьявол может подвигать воображение человека, а равно и внешние чувства, поскольку, по словам Августина, «это зло», а именно то, причиной которого является дьявол, «мало-помалу и отовсюду подбирается к чувствам, приноравливается к формам, сочетается с цветами, смешивается со звуками, придает пикантность ароматам»⁷. Следовательно, он может необходимым образом склонять человеческий разум к греху.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «есть такой грех, когда плоть вожделеет противного духу»⁸. Но дьявол может обуславливать вожделение плоти точно так же, как и все остальные страсти, о чем уже было сказано (2). Следовательно, он может необходимым образом склонять человека к греху.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Петр.

5, 8). Но это предупреждение было бы бесполезным, если бы истиной было то, что человек необходимым образом вынужден уступать дьяволу. Следовательно, он не может понуждать человека к греху.

Далее, нечто подобное читаем [и в другом месте Писания]: «Покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас» (Иак. 4, 7). Но это высказывание не было бы ни справедливым, ни правильным, если бы дьявол был каким-либо образом способен принудить любого из нас к греху, поскольку в таком случае не было бы никакой возможности противостоять ему, и к тому же он не убегал бы от тех, кто противостал. Следовательно, он не может принудить к греху.

Отвечаю: дьявол сам по себе способен — в той мере, в какой ему попускает Бог, — подвигнуть кого бы то ни было к совершению греховного по роду действия, но он не может обусловить необходимости согрешения. Это со всей очевидностью следует из того факта, что человек не может противиться тому, что подвигает его к греху, иначе, как только посредством своего разума, пользованию которым дьявол может воспрепятствовать в целом путем склонения воображения и чувственного желания, как это имеет место в случае одержимых. Но когда человеческий разум заключен в подобные узы, то что бы ни сделал [в подобной ситуации] человек, это не будет вменено ему как грех. Однако если разум скован не полностью, то в той мере, в какой он остается свободным, он, как уже было сказано (77, 7), может противиться греху. Поэтому очевидно, что дьявол никоим образом не может принудить человека согрешить.

Ответ на возражение 1. Не каждая превосходящая человека сила способна подвигнуть человеческую волю, но, как было показано выше (9, 6), это может один только Бог.

Ответ на возражение 2. То, что схватывают чувства или воображение, не может подвигнуть волю необходимым образом до тех пор, пока человек сохраняет способность пользоваться разумом, да к тому же подобное схватывание [далеко] не всегда сковывает разум.

Ответ на возражение 3. Вожделение плотью противного духу — в тех случаях, когда разум актуально противится ему, — это не грех, а возможность упражнения в добродетели. Обусловить же непротивление [хотя бы отчасти свободного от уз]

разума дьявол не в силах, и потому он не может необходимым образом склонять человека к греху.

Раздел 4

ВСЕ ЛИ ЛЮДСКИЕ ГРЕХИ ВНУШЕНЫ ДЬЯВОЛОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все грехи людей внушены им дьяволом. Ведь сказал же Дионисий, что «демонское множество является причиной всех зол, какие оно причиняет и себе, и другим»⁹.

Возражение 2. Далее, совершающий смертный грех становится рабом дьявола, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8, 34). Но «кто кем побежден, тот тому и раб» (2 Петр. 2, 19). Следовательно, всякий, кто совершает грех, побежден дьяволом.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что грех дьявола непоправим, поскольку он не был побуждаем к греху кем-либо другим¹⁰. Таким образом, если бы кто-либо из людей согрешил исключительно по собственной воле и без какого-либо побуждения со стороны кого-то другого, то такой грех был бы непоправимым, что очевидно не так. Следовательно, все грехи людей внушены им дьяволом.

Этому противоречит сказанное: «Не все наши злые помыслы внушены нам дьяволом; подчас они обуславливаются движением нашей свободной воли»¹¹.

Отвечаю: дьявол является акцидентной и опосредованной причиной всех наших грехов, поскольку он склонил первого человека к греху, вследствие какового греха человеческая природа подверглась порче, и теперь мы все склонны к греху, притом настолько, что, например, даже если человек [просто] высушил древесину, сделав ее тем самым легковоспламеняющейся, то возникший после пожар может быть вменен ему в вину. Однако он не является непосредственной причиной всех человеческих грехов, как если бы любой грех был результатом его внушения.

Доказательством этому, по мнению Оригена, служит то обстоятельство, что даже если бы дьявола не было, людям все равно было бы свойственно желать пищи, соития и тому подобного, каковое желание было бы неупорядоченным, если бы не было подчинено разуму, а последнее зависит от нашей свободной воли¹².

Ответ на возражение 1. Демонское множество является причиной всех наших зол в качестве первородной причины, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Человек становится рабом другого не только тогда, когда побеждается им, но также и путем добровольного подчинения. Следовательно, тот, кто грешит по собственному почину, тоже становится рабом дьявола.

Ответ на возражение 3. Грех дьявола непоправим не только потому, что дьявол согрешил без побуждения извне, но еще и потому, что он не имел склонности к греху вследствие какого-либо другого предшествующего греха, чего нельзя сказать ни об одном из грехов человека.



О ПРИЧИНЕ ГРЕХА СО СТОРОНЫ ЧЕЛОВЕКА

Теперь у нас на очереди рассмотрение причины греха со стороны человека. Но помимо того, что человек, подобно дьяволу, может являться причиной согрешения других [людей] путем предложения [им чего-либо] извне, он также обладает и некоторым особым способом обусловливания греха, а именно посредством порождения. Поэтому нам надлежит поговорить о первородном грехе, в отношении которого будет исследовано три вещи: во-первых, его распространение; во-вторых, его сущность; в-третьих, его субъект.

Под первым заглавием наличествует пять пунктов: 1) передается ли первый грех человека его потомкам через порождение; 2) могут ли другие грехи нашего прародителя или любых других родителей быть переданы потомкам через порождение; 3) обусловливается ли первородный грех во всех, кто произошел от Адама, посредством семенного порождения; 4) может ли он быть передан тому, кто чудесным образом сформирован из некоей части человеческой плоти; 5) мог ли первородный грех быть обусловлен грехом одной только женщины без согрешения мужчины.

Раздел 1

ПЕРЕДАЕТСЯ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ НАШЕГО ПРАРОДИТЕЛЯ ЕГО ПОТОМКАМ ЧЕРЕЗ ПОРОЖДЕНИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех нашего прародителя не передается другим через порождение. Ведь сказано же [в Писании]: «Сын не понесет вины отца» (Иез. 18, 20). Но если бы он [(т. е. первородный грех)] передавался таким образом, то приведенное высказывание не отвечало бы действительности. Следовательно, никто не получает никакого греха ни от одного из своих родителей через порождение.

Возражение 2. Далее, акциденция может быть передана через порождение только в том случае, если передается и ее субъект, поскольку акциденция не переходит от одного субъекта к другому. Но, как было показано в первой части (118, 2), разумная душа, которая является субъектом греха, не передается через порождение. Следовательно, и никакой грех не может быть передан через порождение.

Возражение 3. Далее, все, что передается через человеческое порождение, обуславливается семенем. Но семя не может обуславливать грех, поскольку оно лишено разумной части души, а только она одна и может являться причиной греха. Следовательно, никакой грех не может быть передан через порождение.

Возражение 4. Далее, то, что совершеннее по природе, сильнее и в действии. Но совершенная плоть не может подвергнуть порче соединенную с ней душу, в противном случае душу нельзя было бы очистить от первородного греха до тех пор, пока она соединена с телом. Следовательно, еще в меньшей степени душа может быть подвержена порче из-за семени.

Возражение 5. Кроме того, Философ говорит, что «никто не винит тех, кто безобразен от природы, винят тех, кто безобразен из-за небрежности и нежелания упражняться»¹. Но «безобразными от природы» считают тех, которые таковы от рождения. Следовательно, все, что получено через порождение, не наказуемо и не греховно.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5, 12). При этом сказанное нельзя понимать как метафору или предположение, поскольку [в другом месте Писания] читаем: «Завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2, 24). Таким образом, из этого следует, что грех вошел в мир от первого человека через порождение.

Отвечаю: согласно положениям католической веры нам надлежит утверждать, что первородный грех прародителя передан его потомкам через порождение. По этой причине детей крестят вскоре после их рождения, что указывает на то, что они должны быть очищены от некоей скверны. Противоположное мнение принадлежит пелагианской ереси², на что во многих своих работах указывает Августин.

Положение о том, что грех нашего прародителя был передан его потомкам через порождение, пытались разъяснить многие авторы, и делали они это по-разному. Так, некоторые, указывая на то, что субъектом греха является разумная душа, утверждали, что разумная душа передается вместе с семенем, в силу чего, по их мнению, одна подвергшаяся порче душа может производить другие подобным же образом испорченные души. Другие, отвергнув такое воззрение как заблуждение, пытались доказать, что вина души родителя может быть передана детям и без передачи души, а так, как дети могут унаследовать от родителя телесный изъян, когда [например] от прокаженного рождается прокаженный или же от страдающего подагрой отца — страдающий подагрой сын, что связано с некоторым повреждением семени, хотя [само по себе] это повреждение не является проказой или подагрой. И коль скоро, говорили они, тело адекватно душе, а изъяны души сказываются на теле, и наоборот, то точно так же и вина души передается ребенку через семя, хотя само по себе семя и не является субъектом вины.

Но все такого рода объяснения неудовлетворительны. Действительно, мы видим, что некоторые телесные изъяны передаются от родителя к ребенку через порождение. Более того, порою из-за изъяна в телесном навыке передаются даже некоторые изъяны души, как это бывает в случае рождения слабоумного от слабоумного. Однако само обладание изъяном как следствием порождения, похоже, исключает какую бы то ни было вину, которая по своей сущности является чем-то произвольным. Таким образом, если допустить, что передается разумная душа, то уже одного того, что это осквернение [грехом] души ребенка не связано с его волей, вполне достаточно, чтобы снять с него обвинение, а вместе с ним и необходимость наказания за него (ведь, как сказал Философ, «никто не станет ругать слепого от природы, скорее, напротив, его пожалеют»³).

Поэтому нам надлежит разъяснять это положение иначе, и говорить, что коль скоро все произошедшие от Адама люди обладают одной общей им природой, которую они получают от своих прародителей, то их можно рассматривать как одного человека, что подобно тому, как в гражданских вопросах все члены одного сообщества полагаются как бы одним телом, а все сообщество в целом — одним человеком. Ведь сказал же Порфирий, что «через причастность к виду большое число людей образует

одного»⁴. Таким образом, все множество рожденных от Адама людей образует множество членов единого тела. Но действие одного члена тела, например руки, является произвольным в соответствии с волей не руки, а являющейся первым двигателем членов души. Поэтому убийство, совершенное посредством руки, вменяется руке в вину не как тому, что рассматривается [само по себе и] отдельно от тела, а как тому, что принадлежит человеку и приводится в движение первым началом движения человека. И то же самое можно сказать о присутствующей в рожденном от Адама человеке неупорядоченности, которая является произвольной в соответствии не с его волей, а с волей его прародителя, подвигающего всех, кто от него происходит, посредством движения порождения подобно тому, как воля души подвигает все члены к их действиям. Поэтому грех, который таким вот образом передается от прародителя к его потомкам, называется «родовым», в то время как грех, который передается от души к телесным членам, называется «актуальным». И как совершенный членом тела актуальный грех является грехом этого члена лишь постольку, поскольку член является частью человека, по каковой причине он носит название «человеческого греха», точно так же и первородный грех является грехом этого вот [конкретного] человека лишь постольку, поскольку человек получает природу от своего прародителя, по каковой причине он носит название «природного греха», согласно сказанному [в Писании]: «Мы... были по природе чадами гнева» (Еф. 2, 3).

Ответ на возражение 1. О сыне говорят как о не несущем вины своего отца постольку, поскольку его не наказывают за грех его отца, если он не разделяет его вины. Но мы рассматриваем иной случай, поскольку здесь вина передается от отца к сыну через порождение; что же касается актуального греха, то и он может быть передан через посредство подражания.

Ответ на возражение 2. Хотя душа и не передается, поскольку семя не способно обусловить разумную душу, тем не менее, движение семени обуславливает расположенность к передаче разумной души. В самом деле, семя способно передавать человеческую природу от родителя к ребенку, а вместе с этой природой и оскверняющую ее порчу, поскольку порожденный связан со своим прародителем его виной в силу унаследования его природы благодаря движению порождения.

Ответ на возражение 3. Хотя вина актуально не содержится в семени, тем не менее, заключенной в нем человеческой природе эта вина актуально сопутствует.

Ответ на возражение 4. Семя является началом порождения и надлежащим природе актом, помогающим ей в процессе размножения. Следовательно, душа скорее подвергается порче через посредство семени, нежели плоти, которая в целом совершенна и уже предназначена некоторому человеку.

Ответ на возражение 5. Человека не винят в том, чем он обладает от своего рождения, если рассматривают рожденного человека самого по себе. Но если рассматривать его в его соотнесенности с началом, то в таком случае он заслуживает упрека, что подобно тому, как человек может от своего рождения разделять позор семьи из-за преступления, совершенного одним из его предков.

Раздел 2

МОГУТ ЛИ И ДРУГИЕ ГРЕХИ НАШЕГО ПРАРОДИТЕЛЯ ИЛИ ЛЮБЫХ ДРУГИХ РОДИТЕЛЕЙ БЫТЬ ПЕРЕДАНЫ ИХ ПОТОМКАМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что и другие грехи нашего пра-родителя либо других, более близких предков могут быть переданы их потомкам. В самом деле, наказания без вины не бывает. Но некоторые по решению Божию подвергаются наказаниям за грехи своих родителей, согласно сказанному [в Писании]: «Я... Бог Ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. 20, 5). Кроме того, в соответствии с человеческим законом дети государственных преступников лишаются наследства. Следовательно, вина близких предков также передается их потомкам.

Возражение 2. Далее, человеку легче передать другому то, чем он обладает сам по себе, чем то, что он получил от другого; так, огонь нагревает лучше, чем горячая вода. Но человек посредством порождения передает своим детям грех, который он получил от Адама. Следовательно, он тем более должен передавать им тот грех, который он совершил сам.

Возражение 3. Далее, причина, по которой мы получаем первородный грех от нашего прародителя, та, что мы были в нем как в начале нашей природы, которую он осквернил. Но точно так же мы были как в началах нашей природы и в наших более близких предках, которые, помимо того, что тоже были осквернены, могли при этом оскверниться еще большим грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Нечистый пусть еще сквернится» (Откр. 22, 11). Следовательно, посредством порождения дети получают грехи своих более близких предков точно так же, как они получают грех своего прародителя.

Этому противоречит следующее: благу присуще большее самораспространение, чем злу. Но добродетели более близких предков не передаются их потомкам. Тем более не передаются и их грехи.

Отвечаю: Августин рассматривает этот вопрос в 46 и 47 разделах своего «Энхиридиона» и оставляет его открытым. Но если мы исследуем его более скрупулезно, то увидим, что невозможно, чтобы какой-либо из грехов наших более близких предков или даже какой-либо из грехов нашего прародителя помимо первого был передан посредством порождения. Причина этого — та, что человек порождает себе подобного по виду, а не в его индивидуальности. Следовательно, все то, что принадлежит непосредственно индивиду, например, те личные действия и решения, которые оказывают на него воздействие, не передается от родителей их детям; так, грамматик не передает своему сыну [посредством порождения] то знание грамматики, которое он приобрел посредством собственного обучения. С другой стороны, все то, что относится к природе вида, передается от родителей их детям, если только в природу не вкрадется изъян; так, зрячий порождает зрячего за исключением тех случаев, когда в природу проникает изъян. Правда, в тех случаях, когда природа достаточно сильна, детям могут быть переданы также некоторые относящиеся к естественной расположенности акциденции индивида, например проворство тела, острота ума и тому подобное, но то, что непосредственно относится к личности — никогда.

Затем, как нечто может принадлежать личности как таковой, а нечто — через посредство дара благодати, точно так же нечто может принадлежать природе как таковой, а именно то, что

обусловливается природными началами, а нечто — через посредство дара благодати. Но изначальная праведность, как было показано в первой части (100, 1), являлась даром благодати по решению Бога всей человеческой природе в лице нашего прародителя. И этот дар первый человек утратил из-за своего первого греха. Поэтому, коль скоро та изначальная праведность должна была быть переданной его потомству вместе с самой природой, то подобным же образом была передана и неправедность. Что же касается других актуальных грехов, как прародительских, так и других предков, то они не извращают природу как именно природу, но — только как природу этого вот конкретного человека, то есть в отношении его расположенности к греху. Следовательно, все остальные грехи не передаются.

Ответ на возражение 1. Согласно тому, что пишет Августин в своем письме к Авитусу, детей никогда не карают духовным наказанием из-за их родителей, если они не разделяют их вину или по порождению, или по подражанию, поскольку, как сказано в восемнадцатой [главе книги пророка] Иезекииля, всякая душа принадлежит Богу (Иез. 18, 4). Однако подчас по божественному или человеческому решению дети претерпевают телесное наказание из-за своих родителей, поскольку со стороны тела ребенок является частью отца.

Ответ на возражение 2. Человек может более легко передать то, чем он обладает сам по себе, если оно передаваемо. Но актуальные грехи наших более близких предков не передаваемы, поскольку, как было показано выше, они являются личностными.

Ответ на возражение 3. Первый грех осквернил природу посредством относящегося ко всей человеческой природе разрушения, в то время как другие грехи оскверняют ее посредством разрушения этого вот конкретного человека.

Раздел 3

ПЕРЕДАЕТСЯ ЛИ ГРЕХ НАШЕГО ПРАРОДИТЕЛЯ ПУТЕМ ПОРОЖДЕНИЯ ВСЕМ ЛЮДЯМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех прародителя не передается путем порождения всем людям. В самом деле, наказанием

за первородный грех является смерть. Но отнюдь не все рожденные от адамова семени умрут, поскольку некоторые все еще будут живы при пришествии Господа и потому не умрут никогда, каковой вывод, по-видимому, можно сделать из слов [Писания]: «Мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших» (1 Фес. 4, 15). Следовательно, таким не будет передан первородный грех.

Возражение 2. Далее, никто не может передать другому то, чего он не имеет сам. Но крещеный свободен от первородного греха. Следовательно, он не передает его своим детям.

Возражение 3. Далее, как указывает апостол, дар Христа преизбыточной греха Адама (Рим. 5, 15). Но дар Христа не передается всем людям; следовательно, тем более не передается [всем людям] и грех Адама.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12).

Отвечаю: следуя положениям католической веры, мы должны твердо стоять на том, что за исключением одного только Христа все произошедшие от Адама люди получают от него первородный грех, в противном случае они не нуждались бы в искуплении Христовом, каковое мнение является заблуждением. Причину этого можно вывести из того, что было сказано выше (1), а именно что первородный грех в качестве греха нашего пра-родителя передается его потомству так же, как от воли души актуальный грех передается членам тела через посредство их движения согласно воле. Но очевидно, что актуальный грех может быть передан всем этим членам постольку, поскольку они наделены врожденной способностью быть движимыми согласно воле. Следовательно, и первородный грех передается всем тем, кто приводится в движение Адамом посредством движения порождения.

Ответ на возражение 1. Более распространенным и более правдоподобным является мнение, что все те, кто доживет до пришествия Господня, умрут и через короткий промежуток времени воскреснут, о чем мы будем вести речь в третьей части (78, 1). Впрочем, если все-таки правы те, кто утверждает, что такие не умрут никогда, то в таком случае нам, отвечая на возражение,

надлежит говорить, что они не умрут не потому, что в них не будет долженствования смерти, а потому, что от наказания смерти они будут освобождены Богом подобно тому, как Он подчас освобождает от наказания за актуальные грехи.

Ответ на возражение 2. Первородный грех устраняется крещением со стороны вины в той мере, в какой душа вновь обретает благодать в том, что касается ума. Однако первородный грех сохраняется в своих следствиях в том, что касается «скверны», которая проявляется в неупорядоченности более низких частей души и самого тела, с помощью которого, а отнюдь не ума, человек реализует свою способность к порождению. Следовательно, крещенные тоже передают первородный грех — ведь они порождают не как обновленные крещением, а как все еще сохраняющие некую ветхость первого греха.

Ответ на возражение 3. Как адамов грех передается всем, кто рожден от Адама телесно, точно так же благодать Христова передается всем, кто посредством веры и крещения рожден от Него духовно, и это служит не только к избавлению от греха прародителя, но и к устранению актуальных грехов и обретению славы.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ БЫТЬ ПЕРЕДАН ТОМУ, КТО СФОРМИРОВАН ИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЛОТИ ЧУДЕСНЫМ ОБРАЗОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех может быть передан тому, кто чудесным образом сформирован из человеческой плоти. Так, глосса на слова Писания (Быт. 4, 1) говорит, что «все потомство Адама было осквернено в его чреслах, поскольку они отделились от него не в месте жизни до его согрешения, но — в месте изгнания после того, как он согрешил». Но если кто-либо формируется вышеупомянутым способом, то его плоть отделяется в месте изгнания. Следовательно, она несет в себе первородный грех.

Возражение 2. Далее, первородный грех обуславливается в нас оскверняемой плотью душой. Но плоть человека полностью извращена. Следовательно, душа человека оскверняется

первородным грехом, независимо от того, из какой части плоти формируется человек.

Возражение 3. Далее, первородный грех переходит ко всем от нашего прародителя постольку, поскольку мы все были в нем, когда он грешил. Но всякий, кто [так или иначе] формируется из человеческой плоти, был в Адаме. Следовательно, он несет в себе первородный грех.

Этому противоречит следующее: они не были в Адаме «по семени», а только оно одно, по мнению Августина, является причиной передачи первородного греха⁵.

Отвечаю: как уже было сказано (1), первородный грех передается от прародителя его потомкам постольку, поскольку они приводятся им в движение через посредство порождения, что подобно тому, как члены подвигаются душой к актуальному греху. Но нет никакого движения порождения помимо того, которое обуславливается активной способностью к порождению, и потому первородный грех может быть передан только тому, кто происходит от Адама через посредство полученной от Адама активной способности к порождению, то есть тому, кто происходит от него через посредство семенной силы, поскольку именно семенная сила и является активной способностью к порождению. Но если кто-либо формируется Богом из человеческой плоти, то очевидно, что в таком случае активная способность происходит не от Адама. Следовательно, ему не передается и первородный грех (ведь и рука не была бы причастной ни одному из человеческих грехов, если бы она приводилась в движение не человеческой волей, а какой-либо внешней силой).

Ответ на возражение 1. Адам не был в месте изгнания вплоть до совершения им греха. Следовательно, первородный грех передается тем, на кого простирается его активное порождение, не в связи с местом изгнания, а в связи с грехопадением.

Ответ на возражение 2. Плоть извращает душу постольку, поскольку она выступает в качестве активного начала порождения, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Если человек сформирован из человеческой плоти, то он пребывает в Адаме «по телесной субстанции», а не «по семени», о котором шла речь выше. Следовательно, он не несет в себе первородный грех.

Раздел 5

МОГ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ БЫТЬ ОБУСЛОВЛЕН ГРЕХОМ ОДНОЙ ТОЛЬКО ЖЕНЩИНЫ БЕЗ СОГРЕШЕНИЯ МУЖЧИНЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что если бы согрешила только Ева, а Адам воздержался бы от греха, то их дети все равно несли бы в себе первородный грех. В самом деле, мы получаем первородный грех от своих родителей постольку, поскольку некогда были в них, и в них, согласно сказанному апостолом, «все согрешили» (Рим. 5, 12). Но человек предсуществует не только в отце, но и в матери. Следовательно, человек получает первородный грех от своей матери точно так же, как он получает его от своего отца.

Возражение 2. Далее, если бы согрешила только Ева, а Адам — нет, то их дети все равно были бы рождены на страдание и смерть, поскольку, как говорит Философ, материю порождения предоставляет мать, а смерть и подверженность страданию являются необходимыми следствиями материи. Но подверженность страданию и необходимость смерти — это наказания за первородный грех. Следовательно, если бы согрешила только Ева, а Адам — нет, то их дети все равно несли бы в себе первородный грех.

Возражение 3. Далее, Дамаскин говорит, что «Святой дух сошел на Деву (от которой Христос должен был быть рожден без первородного греха) и очистил ее»⁶. Но в этом очищении не было бы нужды, если бы скверна первородного греха не могла быть получена от матери. Следовательно, скверна первородного греха может быть получена от матери, и потому если бы согрешила Ева, ее дети несли бы в себе первородный грех даже в том случае, если бы Адам не согрешил.

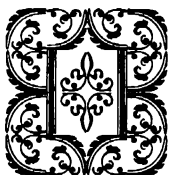
Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «одним человеком грех вошел в мир» (Рим. 5, 12). Но если бы женщина передала первородный грех своим детям, он должен был бы сказать, что грех вошел в мир двумя людьми, поскольку согрешивших было двое, или же вообще, что он вошел в мир одной женщиной, поскольку она согрешила первой. Следовательно, первородный грех передается детям не матерью, а отцом.

Отвечаю: решение этого вопроса станет очевидным из нижеизложенного. Итак, уже было сказано (1), что первородный грех был передан прародителем постольку, поскольку он является двигателем порождения своего потомства, и потому если бы кто-либо был рожден только по материи человеческой плоти, то он не был бы носителем первородного греха, о чем также было сказано (4). Но очевидно, что активное начало порождения происходит от отца, в то время как мать обеспечивает материю, и это положение разделяют все философы. Поэтому первородный грех получают не от матери, а от отца, и если бы Ева согрешила, а Адам — нет, то их дети не несли бы в себе первородный грех, а если бы согрешил Адам, а Ева — нет, то несли бы.

Ответ на возражение 1. Ребенок предсуществует в отце как в активном начале, а в матери — как в материальном и пассивном начале. Следовательно, приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 2. Некоторые считают, что если бы согрешила только Ева, а Адам — нет, то их дети были бы свободными от греха, но были бы подчинены необходимости смерти и другим формам страдания, которые являются необходимым следствием материи, которую обеспечивает мать, но не вследствие наказания, а вследствие актуальных изъянов. Но такое мнение представляется неразумным. В самом деле, как уже было сказано в первой части (97, 1), бессмертие и бесстрастность в состоянии невинности были следствием не состояния материи, а изначальной праведности, благодаря которой тело было подчинено душе дотоле, доколе душа оставалась подчиненной Богу. Но первородный грех как раз и есть лишенность изначальной праведности. Таким образом, если бы Адам не согрешил, то первородный грех не был бы передан его потомству из-за согрешения Евы, и в таком случае дети не были бы лишены изначальной праведности. Следовательно, они бы могли не страдать и не подпасть под необходимость смерти.

Ответ на возражение 3. Это предваряющее очищение Блаженной Девы было нужно не для того, чтобы воспрепятствовать передаче первородного греха, а для того, чтобы Богородица «воссияла с наибольшей чистотой» — ведь только чистый достоин обрести Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Дому Твоему, Господи, принадлежит святость на долгие дни» (Пс. 92, 5).



О ПЕРВОРОДНОМ ГРЕХЕ СО СТОРОНЫ СУЩНОСТИ

Далее мы рассмотрим первородный грех со стороны сущности, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли первородный грех навыком; 2) наличествует ли в каждом человеке только один первородный грех; 3) является ли первородный грех вождением; 4) одинаков ли первородный грех во всех.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ НАВЫКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех не является навыком. В самом деле, как говорит Ансельм, первородный грех есть лишение изначальной праведности, и потому первородный грех суть лишенность. Но лишенность противоположна навыку. Следовательно, первородный грех не является навыком.

Возражение 2. Далее, актуальный грех обладает природой преступления в большей степени, нежели первородный грех, а именно постольку, поскольку он в большей степени произволен. Но навык к актуальному греху не имеет природы преступления, в противном случае даже спящего можно было бы обвинить в грехе. Следовательно, и первородный навык не имеет природы преступления.

Возражение 3. Далее, в грехе акт всегда предшествует навыку, поскольку злой навык является не всеянным, а приобретенным. Но первородному греху не предшествовал никакой акт. Следовательно, первородный грех не является навыком.

Этому противоречит сказанное Августином в его книге, посвященной крещению младенцев, о том, что из-за первород-

ного греха малые дети имеют склонность к вожделению, хотя и не обладают соответствующим актом. Но склонность означает своего рода навык. Следовательно, первородный грех является навыком.

Отвечаю: как уже было сказано (49, 4; 50, 1), навык бывает двояким. Во-первых, навыком, посредством которого способность склоняется к акту (такими навыками являются наука и добродетель). В указанном смысле первородный грех не является навыком. Вторым видом навыка является расположение сложной природы, посредством которого эта природа хорошо или дурно к чему-либо расположена, особенно же тогда, когда такое расположение становится своего рода второй природой, как это бывает в случае болезни или здоровья. И в этом смысле первородный грех является навыком. В самом деле, это неупорядоченное расположение, ставшее результатом нарушения присущей изначальной праведности гармонии, подобно телесной болезни, являющейся неупорядоченным расположением тела, возникшим вследствие нарушения того равновесия, которое присуще здоровью. По этой причине первородный грех еще называют «болезнью природы».

Ответ на возражение 1. Как телесная болезнь является отчасти лишенностью, а именно постольку, поскольку указывает на нарушение равновесия здоровья, а отчасти — обладанием, а именно обладанием неупорядоченно расположенными жидкостями, точно так же и первородный грех обозначает лишенность изначальной праведности и, кроме того, неупорядоченное расположение частей души. Следовательно, он является не чистой лишенностью, а ущербным навыком.

Ответ на возражение 2. Актуальный грех — это неупорядоченность акта, тогда как первородный грех, являющийся грехом природы, — это неупорядоченное расположение природы и носит характер преступления из-за того, что передан нам от нашего прародителя, о чем уже было сказано (81, 1). Но неупорядоченное расположение природы — это своего рода навык, тогда как неупорядоченное расположение акта — нет, и по этой причине первородный грех может являться навыком, тогда как актуальный грех — не может.

Ответ на возражение 3. Это возражение рассматривает навык, который склоняет способность к акту, но первородный

грех не является таким видом навыка. Впрочем, из первородного греха следует некоторая склонность к неупорядоченному акту, но следует не непосредственно, а опосредованно, а именно вследствие устранения препятствия, то есть изначальной праведности, которая препятствовала неупорядоченным движениям, что подобно тому, как из телесной болезни подчас следует склонность к неупорядоченным телесным движениям. И при этом нет никакой необходимости спорить о том, является ли первородный грех навыком «всеянным» или «приобретенным» (если, конечно, мы говорим не об акте нашего прародителя, а о наших собственных актах), поскольку он суть навык «врожденный», обусловленный нашим ущербным порождением.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ В ОДНОМ ЧЕЛОВЕКЕ НАЛИЧЕСТВОВАТЬ НЕСКОЛЬКО ПЕРВОРОДНЫХ ГРЕХОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в одном человеке наличествует множество первородных грехов. Ведь сказано же [в Писании]: «Вот, я — в беззаконии зачат, и в грехах родила меня мать моя»¹ (Пс. 50, 7). Но грех, в котором рожден человек, это первородный грех. Следовательно, в одном человеке наличествует несколько первородных грехов.

Возражение 2. Далее, один и тот же навык не склоняет свой субъект к противоположностям, поскольку склонение навыка подобно склонению природы, которая стремится к одному и тому же. Но первородный грех в одном и том же человеке склоняет [его] к различным и противоположным грехам. Следовательно, первородный грех — это не один навык, а несколько.

Возражение 3. Далее, первородный грех оскверняет каждую часть души. Но различные части души, как уже было сказано (74), являются различными субъектами греха. И коль скоро один грех не может относиться к различным субъектам, то похоже на то, что первородный грех — это не [что-то] одно, но их несколько.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вот — Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29), а глосса

разъясняет, что причина того, что [грех упомянут] в единственном числе, та, что «грех мира» — это первородный грех.

Отвечаю: в одном человеке наличествует один первородный грех, и причины на то две. Первая — со стороны причины первородного греха. В самом деле, как было показано выше (81, 2), именно первый грех нашего прародителя был передан его потомству. Поэтому один первородный грех человека является единственным и соотнесено, то есть в отношении первого начала, единым во всех людях. Вторая причина связана с истинной сущностью первородного греха. В самом деле, в любом неупорядоченном расположении единство по виду зависит от причины, в то время как единство по числу связано с субъектом. Возьмем, к примеру, телесную болезнь: различные виды болезни происходят от различных причин, например от жары, холода или нарушения работы легких или печени, в то время как одна по виду болезнь в одном человеке будет находиться в единственном числе. Но причина того ущербного расположения, которое мы называем первородным грехом, одна, а именно лишение изначальной праведности, устранившее подчиненность человеческого ума Богу. Следовательно, первородный грех по виду один, и в одном человеке он может наличествовать в единственном числе, в то время как в различных людях он один по виду и по соотнесенности, но по [общему] числу — множествен.

Ответ на возражение 1. Использование множественного числа — «в грехах» — можно объяснить или обыкновением Священного Писания в некоторых случаях использовать множественное число вместо единственного, например: «Умерли искавшие души Младенца» (Мф. 2, 20); или же тем, что все актуальные грехи виртуально предсуществуют в первородном грехе как в своем начале, и потому виртуально он является множественным; или же тем, что в грехе нашего прародителя проявились многие изъяны, как то тщеславие, непослушание, чревоугодие и т. п.; или же несколькими частями души, оскверненными первородным грехом.

Ответ на возражение 2. Сам по себе и непосредственно, то есть с помощью своей формы, один навык не может склонять свой субъект к противоположностям. Но нет никаких оснований утверждать, что он не может делать это опосредованно и акцидентно, то есть путем устранения препятствия; так, когда гар-

мония смешанного тела нарушена, его элементы приобретают противоположные пространственные движения. И точно так же, когда нарушена гармония изначальной праведности, различные способности души приобретают различные противоположные склонности.

Ответ на возражение 3. Первородный грех оскверняет различные части души постольку, поскольку они являются частями единого целого, в то время как изначальная праведность соединяла части души в одно. Следовательно, существует только один первородный грех, что подобно тому, как в одном человеке может быть только одна лихорадка, хотя она и воздействует на различные части тела.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ ВОЖДЕЛЕНИЕМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех не является вожделением. В самом деле, как говорит Дамаскин, любой грех противен природе². Но вожделение соответствует природе, поскольку является собственным актом вожделеющей способности, которая является естественной силой. Следовательно, первородный грех не является вожделением.

Возражение 2. Далее, следствием первородного греха, согласно апостолу, являются наши «страсти греховные» (Рим. 7, 5). Но, как было показано выше (23, 4), помимо вожделеющих страстей в нас есть и другие страсти. Следовательно, первородный грех является вожделением не в большей степени, чем любой другой страстью.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (2), первородный грех привнес беспорядочность во все части души. Но, как указывает Философ, высшей частью души является ум³. Следовательно, первородный грех скорее является неведением, чем вожделением.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «виной первородного греха является вожделение»⁴.

Отвечаю: все получает свой вид от формы, и уже было сказано (2), что вид первородного греха получен им от своей причины. Следовательно, формальный элемент первородного греха надлежит рассматривать со стороны причины первородного греха. Далее, противоположности имеют противоположные причины. Следовательно, причину первородного греха надлежит рассматривать в отношении противоположной ей причины изначальной праведности. Затем, целокупный порядок изначальной праведности состоял в том, что воля человека была подчинена Богу, и эта подчиненность первичным образом и по преимуществу наличествовала в воле, функцией которой, как уже было сказано (9, 1), является приведение в движение всех остальных частей по направлению к цели. Поэтому когда воля уклонилась от Бога, во все остальные способности души проникла неупорядоченность. Таким образом, лишенность изначальной праведности, посредством которой воля была подчинена Богу, и является формальным элементом первородного греха, в то время как любая другая неупорядоченность душевных способностей является своего рода материальным элементом первородного греха. Но неупорядоченность других душевных способностей по преимуществу выражается в их неупорядоченном обращении к изменчивому благу, и эта неупорядоченность известна нам под именем вожделения. Следовательно, материально первородный грех является вожделением, а формально — лишенностью изначальной праведности.

Ответ на возражение 1. Коль скоро вождедеющая способность человека естественным образом направляется разумом, то ее акт является естественным актом человека в той мере, в какой он соответствует порядку разума, а в той мере, в какой он выходит за рамки разумности, он противен разуму. И именно таким было вожделение первородного греха.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (25, 1), все раздражительные страсти сводимы к вождедеющим страстям как к тому, из чего они возникают и на чем завершаются, а из вождедеющих страстей, о чем также было сказано (25, 2), наиболее сильной и ощущаемой нами является вожделение. Поэтому первородный грех приписывается вожделению как страсти, которая главенствует и в определенном смысле содержит в себе все остальные.

Ответ на возражение 3. Как в добрых вещах на первом месте находятся ум и разум, так в злых первичной является

низшая часть души, которая, как уже было сказано, (77, 1, 2; 80, 2), помрачает и затуманивает разум. Следовательно, первородный грех скорее является вожделением, чем неведением, а само неведение является одним из материальных изъянов первородного греха.

Раздел 4

ОДИНАКОВ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ ВО ВСЕХ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех не одинаков во всех. В самом деле, как уже было сказано (3), первородный грех — это неупорядоченное вожделение. Но не все одинаково расположены к актам вожделения. Следовательно, первородный грех не одинаков во всех.

Возражение 2. Далее, первородный грех — это неупорядоченное расположение души, что подобно тому, как болезнь — это неупорядоченное расположение тела. Но болезнь бывает разных степеней. Следовательно, и первородный грех бывает разных степеней.

Возражение 3. Далее, Августин сказал, что «первородный грех передается ребенку через похоть». Но акт порождения вызывает у разных людей разную похоть. Следовательно, первородный грех может быть большим в одном и меньшим в другом.

Этому противоречит следующее: первородный грех, как уже было сказано (81, 1), является природным. Но природа одинакова во всех. Следовательно, одинаков и природный грех.

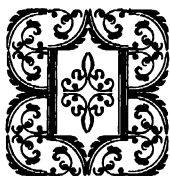
Отвечаю: в первородном грехе можно выделить две вещи, из которых одна — это лишенность изначальной праведности, а другая — отношение этой лишенности к греху нашего прародителя, от которого он передается потомкам через посредство ущербного порождения. Что касается первого, то первородный грех не может иметь никаких степеней, поскольку дар изначальной праведности полностью устранен, а лишенность того, что полностью устранено, например смерть или тьма, не может, как уже было сказано (73, 2), быть большей или меньшей. И точно так

же этого не может быть со стороны второго; действительно, все в равной степени относятся к первому началу нашего ущербного порождения, от которого первородный грех получает природу вины, поскольку отношение не может быть больше или меньше. Следовательно, очевидно, что первородный грех не может быть большим в одном и меньшим в другом.

Ответ на возражение 1. В связи с разрушением уз изначальной праведности, удерживавших все способности души в едином порядке, каждая душевная способность устремилась к собственному, присущему ей движению, причем более порывисто, поскольку оно усилилось. Но порою случается так, что некоторые душевные способности в одном человеке сильнее, чем в другом, в силу различия их телесных темпераментов. Поэтому если один человек более склонен к актам вожделения, чем другой, то так это не вследствие первородного греха, поскольку и узы изначальной праведности разрушены, и более низкие части души предоставлены сами себе одинаково во всех, но вследствие различных расположений способностей, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Телесная болезнь, даже если это болезнь одного и того же вида, не имеет одинаковой причины во всех; например, если лихорадка обуславливается избыточностью желчи, то эта избыточность может быть большей или меньшей, и при этом более или менее воздействующей на жизненное начало. Но причина первородного греха одинакова во всех, и потому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 3. То, посредством чего передается первородный грех, не является актуальной похотью. В самом деле, даже если бы Бог не допустил никакой неупорядоченной похоти в процессе порождения, то первородный грех все равно бы передавался. Поэтому [приведенные слова] должно понимать как сказанные о похоти по навыку, из-за которой чувственное желание вышло из того подчинения разуму, которое было свойственно ему в состоянии изначальной праведности. А эта похоть одинакова во всех.



О СУБЪЕКТЕ ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА

Теперь нам надлежит исследовать субъект первородного греха, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли субъектом первородного греха скорее плоть, чем душа; 2) если это душа, то является ли она таковой посредством сущности или посредством способностей; 3) является ли воля субъектом первородного греха первичнее, чем другие способности; 4) подверглись ли некоторые душевные способности, а именно порождающая способность, вожделеющая часть и осязание, особой порче.

Раздел 1

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ БОЛЕЕ В ПЛОТИ, НЕЖЕЛИ В ДУШЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех в большей мере наличествует в плоти, чем в душе. В самом деле, результатом осквернения первородным грехом является то, что плоть противоборствует уму. Но корень этого противоборства находится в плоти; так, апостол говорит: «В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7, 23). Следовательно, первородный грех в большей мере наличествует в плоти.

Возражение 2. Далее, вещь в большей степени наличествует в своей причине, нежели в своих следствиях; так, теплота присутствует в огне в большей степени, чем в горячей воде. Но душа заражена порчей первородного греха посредством плотского семени. Следовательно, первородный грех в большей мере наличествует в плоти, чем в душе.

Возражение 3. Далее, мы получаем первородный грех от нашего прародителя постольку, поскольку мы были в нем по-

средством семенной силы. Но таким образом в нем была наша плоть, а не наши души. Следовательно, первородный грех находится не в душе, а в плоти.

Возражение 4. Далее, сотворенная Богом разумная душа была всеяна в тело. Поэтому если бы душа была заражена первородным грехом, то из этого бы следовало, что она подверглась порче при сотворении или всеянии, что означало бы, что причиной греха является Бог, поскольку Он суть и Творец, и Сеятель.

Возражение 5. Кроме того, мудрый не поместит драгоценную жидкость в сосуд, если знает, что сосуд испортит жидкость. Но разумная душа драгоценнее любой жидкости. Поэтому если бы душа при своем соединении с телом подвергалась порче посредством заражения первородным грехом, то Бог, Который Сам суть Премудрость, никогда бы не всеял душу в такое тело. Однако Он делает это; значит, она не заражается через плоть. Следовательно, первородный грех находится не в душе, а в плоти.

Этому противоречит следующее: одно и то же является субъектом и добродетели, и порока, или греха, который противоположен этой добродетели. Но плоть не может являться субъектом добродетели; так, апостол говорит: «Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе» (Рим. 7, 18). Следовательно, плоть не может являться субъектом первородного греха, но — только душа.

Отвечаю: одно может находиться в другом двояко. Во-первых, как в своей причине, то ли основной, то ли инструментальной; во-вторых, как в своем субъекте. Итак, первородный грех всех людей находился в Адаме как в своей основной причине, согласно словам апостола о том, что «в нем все согрешили» (Рим. 5, 12). В телесном семени он находится как в инструментальной причине, поскольку благодаря активной силе семени первородный грех вместе с человеческой природой передается младенцу. Но как в своем субъекте первородный грех может находиться только в душе и никоим образом — в плоти.

Так это потому, что, как уже было сказано (81, 1), первородный грех передается от воли прародителя его потомкам через посредство некоторого движения порождения точно так же, как актуальный грех передается от воли любого человека другим его

частям. Затем, говоря об этой передаче, нужно иметь в виду, что если что-либо приобретает от движения дающей согласие на грех воли к любой части человека и тем или иным образом — либо как субъект, либо как инструмент — может разделять вину, то оно несет в себе признак греха. Так, от согласия воли на чревоугодие вождление пищи приобретается вождлеющей способностью, а причастность пище приобретается рукой и ртом, которые в той мере, в какой подвигаются волей к греху, являются инструментами греха. Но все последующие действия, происходящие в пищеварительной способности и внутренних членах, которые по природе не могут приводиться в движение волей, не несут в себе признак вины.

Таким образом, коль скоро душа может быть субъектом вины, в то время как плоть сама по себе не может быть субъектом вины, то передаваемая душе порча первого греха несет в себе признак вины, в то время как то, что передается плоти, несет в себе признак не вины, а наказания, и потому субъектом первородного греха является не плоть, а душа.

Ответ на возражение 1. Как указывает Августин¹, апостол в этом месте говорит о человеке уже спасенном, который освобожден от вины, но еще не избавлен от наказания пребывания греха в плоти. Таким образом, из этого следует, что плоть является субъектом не вины, а наказания.

Ответ на возражение 2. Первородный грех обуславливается семенем как инструментальной причиной. Но что-либо необходимо в большей, чем в своем следствии, степени наличествует в основной причине, а не в инструментальной. Поэтому наиболее полно первородный грех наличествовал в Адаме, поскольку в нем он имел природу актуального греха.

Ответ на возражение 3. Душа любого индивида была в Адаме со стороны его семенной силы, но не как в производящем, а как в располагающем начале, поскольку переданное Адамом семя не производит разумную душу, а располагает к ней материю.

Ответ на возражение 4. Порча первородного греха обуславливается не Богом, а передаваемым через посредство плотского порождения грехом нашего прародителя. И коль скоро творение подразумевает отношение души только к Богу, то говорить о том, что душа подвергается порче при сотворении, нельзя. С другой стороны, всеяние подразумевает отношение и к Богу

как Сеятелю, и к плоти как тому, во что сеется душа. Следовательно, нельзя говорить о заражении души со стороны сеющего Бога, но можно — со стороны воспринимающей всеяние плоти.

Ответ на возражение 5. Общее благо предпочтительней частного блага. Поэтому Бог в соответствии со Своей Премудростью не пренебрегает тем общим порядком вещей, согласно которому такая-то душа должна быть всеяна в такое-то тело, ради того, чтобы эта вот душа не восприняла в себя некую частную порчу, притом что природа души такова, что душа, как было показано в первой части (90, 4; 118, 3), не может существовать до того, как будет всеяна в тело. И самой душе гораздо лучше быть именно такой в соответствии со своей природой, чем не быть вообще, тем более что она может избежать проклятья с помощью благодати.

Раздел 2

НАХОДИТСЯ ЛИ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ В СУЩНОСТИ ДУШИ ИЛИ В ЕЕ СПОСОБНОСТЯХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех находится не в сущности души, а в ее способностях. В самом деле, душа по природе имеет свойство быть субъектом греха в отношении тех частей, которые могут быть подвигнуты волей. Но душа подвигается волей не со стороны сущности, а только со стороны способностей. Следовательно, первородный грех находится в душе не со стороны сущности, а только со стороны способностей.

Возражение 2. Далее, первородный грех противоположен изначальной праведности. Но изначальная праведность находилась в душевной способности, поскольку субъектом добродетели является способность. Следовательно, первородный грех тоже находится в душевной способности, а не в ее сущности.

Возражение 3. Далее, как первородный грех получается душою от плоти, точно так же он получается способностями от сущности. Но первородный грех в большей степени находится в душе, нежели в плоти. Следовательно, он в большей степени находится в способностях, нежели в сущности души.

Возражение 4. Кроме того, как было показано выше (82, 3), о первородном грехе говорят как о вожделении. Но вожделение находится в способностях души. Следовательно, там же находится и первородный грех.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (81, 1), первородный грех называют природным грехом. Но душа является формой и природой тела со стороны сущности, а не со стороны способностей, о чем уже было говорено в первой части (76, 6). Следовательно, душа является субъектом первородного греха в первую очередь со стороны сущности.

Отвечаю: субъектом греха в первую очередь является та часть души, которой первичным образом принадлежит движущая причина греха. В самом деле, если движущей причиной греха является чувственное удовольствие, которое относится к вожделеющей способности как надлежащий ей объект, то из этого следует, что вожделеющая способность является надлежащим субъектом этого греха. Далее, очевидно, что первородный грех обуславливается нашим порождением. Следовательно, первичным субъектом первородного греха является та часть души, на которую в первую очередь простирается порождение человека. Но порождение простирается на душу как предел порождения, поскольку душа является формой тела, а это, как было доказано в первой части (76, 6), принадлежит душе со стороны сущности. Следовательно, душа является субъектом первородного греха в первую очередь со стороны сущности.

Ответ на возражение 1. Как движение воли индивида простирается на способности души, но не на ее сущность, точно так же движение воли первого двигателя через посредство порождения простирается в первую очередь на сущность души, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Даже изначальная праведность в своей основе принадлежала сущности души, поскольку она была даром Бога человеческой природе, в отношении которой сущность души предшествует способностям. В самом деле, способности, похоже, связаны с личностью, поскольку они являются началами личностных действий. Следовательно, они являются надлежащими субъектами актуальных грехов, каковые грехи суть личностные.

Ответ на возражение 3. Тело связано с душой как материя с формой, которая, будучи вторичной в порядке порождения, первична в порядке природы и совершенства. Но сущность души связана со способностями как субъект с надлежащими ему акциденциями, которые последуют своему субъекту как в порядке порождения, так и в порядке совершенства. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 4. Вождеделение в отношении первородного греха занимает место материи и следствия, о чем уже было сказано (82, 3).

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ ПЕРВОЙ ИЗ ВСЕХ СПОСОБНОСТЕЙ, КОТОРАЯ ПОДВЕРГАЕТСЯ ПОРЧЕ СО СТОРОНЫ ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первородный грех не заражает волю прежде других способностей. В самом деле, любой грех по преимуществу принадлежит той способности, актом которой он обусловлен. Но первородный грех обусловлен актом порождающей способности. Следовательно, похоже на то, что он в первую очередь принадлежит порождающей способности.

Возражение 2. Далее, первородный грех передается через посредство плотского семени. Но другие душевные способности теснее связаны с плотью, чем воля, что очевидно в случае всех использующих телесный орган чувственных способностей. Следовательно, первородный грех в первую очередь находится в них, а не в воле.

Возражение 3. Далее, ум предшествует воле, поскольку объектом воли является мыслимое благо. Таким образом, если первородный грех заражает все душевные способности, то похоже на то, что он в первую очередь должен подвергнуть порче ум, который предшествует остальным [способностям].

Этому противоречит следующее: изначальная праведность предшествует воле, поскольку она, по словам Ансельма, является «правотой воли»². Следовательно, противоположный ей первородный грех также имеет предшествующее отношение к воле.

Отвечаю: при исследовании порчи со стороны первородного греха надлежит рассматривать две вещи. Во-первых, его неотделимость от своего субъекта, и в этом отношении, как уже было сказано (2), он в первую очередь связан с сущностью души. Во-вторых, надлежит учитывать склонность к акту, и в этом отношении он связан с душевными способностями. В указанном смысле в первую очередь он связан с той способностью, в которой находится первичная склонность к совершению греха, а таковой, как было показано выше (74, 1, 2), является воля. Следовательно, первородный грех в первую очередь относится к воле.

Ответ на возражение 1. Первородный грех в человеке обуславливается не порождающей способностью младенца, а актом порождающей способности родителей. Таким образом, очевидно, что порождающая способность младенца не является субъектом первородного греха.

Ответ на возражение 2. Первородный грех распространяется двумя способами: от плоти к душе и от сущности души к способностям. Первый путь вытекает из порядка порождения, второй — из порядка совершенства. Поэтому хотя другие, а именно чувственные способности теснее связаны с плотью, тем не менее, коль скоро воля, будучи более возвышенной способностью, теснее связана с сущностью души, порча первородного греха в первую очередь касается именно ее.

Ответ на возражение 3. Ум предшествует воле в одном отношении, [а именно путем] предложения ей ее объекта. А в другом отношении воля предшествует уму, [а именно] в порядке движения к акту, каковое движение принадлежит греху.

Раздел 4

ВЕРНО ЛИ, ЧТО ВЫШЕУПОМЯНУТЫЕ СПОСОБНОСТИ ПОДВЕРГЛИСЬ БОЛЬШЕЙ ПОРЧЕ, ЧЕМ ОСТАЛЬНЫЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вышеупомянутые способности³ подверглись порче не больше, чем остальные. В самом деле, зараза первородного греха, похоже, в первую очередь касается

той части души, которая является первым субъектом греха. Но такова разумная часть, и прежде всего — воля. Следовательно, [именно] эта способность больше других заражена первородным грехом.

Возражение 2. Далее, душевная способность не может быть заражена виной иначе, как только в той мере, в какой она может повиноваться разуму. Но, как сказано в первой [книге] «Этики»⁴, порождающая способность не может повиноваться разуму. Следовательно, порождающая способность не является более других зараженной первородным грехом.

Возражение 3. Далее, из всех чувств наиболее духовным и близким разуму является зрение, поскольку именно оно «обнаруживает много различий в вещах»⁵. Но порча вины в первую очередь обнаруживается в разуме. Следовательно, зрение заражено больше, чем осязание.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что зараза первородного греха наиболее очевидна в движениях детородных членов, которые не повинуются разуму⁶. Но эти члены обслуживают порождающую способность при общении полов, сопровождаемом удовольствием от осязания, которое является наиболее мощным побуждением к вожделению. Следовательно, зараза первородного греха в первую очередь касается этих трех, а именно порождающей способности, вожделеющей способности и чувства осязания.

Отвечаю: наиболее заразной является та порча, которая по своей природе может передаваться от одного субъекта к другому, по каковой причине наиболее заразными болезнями считают проказу, моровую язву и тому подобные. Затем, как уже было сказано (81, 1), порча первородного греха передается посредством акта порождения. Поэтому о задействованных в этом акте способностях говорят как о подвергающихся порче в первую очередь. Но этот акт обслуживает порождающая способность (в той мере, в какой она направлена на порождение), и еще он содержит в себе удовольствие от осязания, которое является наиболее действенным объектом вожделеющей способности. Поэтому хотя первородным грехом испорчены все части души, об этих трех [частях] говорят как о наиболее испорченных и зараженных.

Ответ на возражение 1. В той мере, в какой первородный грех склоняет к актуальному греху, он, как уже было сказано (3), по преимуществу принадлежит воле. Но в той мере, в какой он передается потомству, он принадлежит вышеупомянутым способностям ближайшим образом, а воле — отдаленным.

Ответ на возражение 2. Зараза актуального греха принадлежит только тем способностям, которые подвигаются в соответствии с волей согрешающего. Но зараза первородного греха следует не из воли действующего, а из его естественного порождения, которое обусловлено порождающей способностью. Следовательно, именно эта способность заражена первородным грехом.

Ответ на возражение 3. Зрение не связано с актом порождения иначе, как только посредством отдаленного расположения, а именно постольку, поскольку объекты вождения обнаруживаются благодаря зрению. Но само удовольствие завершается в осязании. Поэтому вышеупомянутая зараза в первую очередь принадлежит не зрению, а осязанию.



О ПРИЧИНЕ ГРЕХА В ТЕХ СЛУЧАЯХ, КОГДА ОДИН ГРЕХ ЯВЛЯЕТСЯ ПРИЧИНОЙ ДРУГОГО

Теперь мы рассмотрим причину греха в тех случаях, когда один грех может являться причиной другого. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли корнем всех грехов жадность, или алчность; 2) является ли началом любого греха гордость; 3) могут ли другие виды греха помимо гордости и жадности быть названы главными пороками; 4) сколько существует главных пороков и каковы они. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ КОРНЕМ ВСЕХ ГРЕХОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность не является корнем всех грехов. В самом деле, жадность, которая является умеренным желанием богатства, противоположна добродетели умеренности. Но умеренность не является корнем всех добродетелей. Следовательно, и жадность не является корнем всех грехов.

Возражение 2. Далее, желание средств следует из желания цели. Но богатство, желание которого называется жадностью, желательно не иначе, как только потому, что оно полезно, то есть существует ради чего-то другого, как сказано в первой [книге] «Этики»¹. Поэтому жадность не является корнем всех грехов, но произрастает из какого-то более глубокого корня.

Возражение 3. Далее, нередко случается так, что алчность (а это второе имя жадности) является следствием других грехов, как [например] когда человек алчет денег из тщеславия или чтобы удовлетворить свое чревоугодие. Следовательно, она не является корнем всех грехов.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «корень всех зол есть сребролюбие» (1 Тим. 6, 10).

Отвечаю: как утверждают некоторые, жадность можно понимать по-разному. Во-первых, как неупорядоченное желание богатства, и в этом смысле она является видом греха. Во-вторых, как неупорядоченное желание любых временных благ, и в этом смысле она является родом, включающим в себя все грехи, поскольку, как уже было сказано (72, 2), любой грех предполагает неупорядоченное обращение к преходящему благу. В-третьих, как склонность подвергшейся порче природы к неупорядоченному желанию преходящих благ, в каковом смысле, по их мнению, жадность и является корнем всех грехов, поскольку любой грех произрастает из любви к преходящим вещам подобно тому, как корень дерева высасывает пищу из земли.

И хотя все это представляется истинным, оно, однако, полностью не проясняет мысль апостола о том, что жадность является корнем всех грехов. В самом деле, в приведенном отрывке он недвусмысленно осуждает тех, которые, «желая обогащения, впадают в искушение и в сеть» дьявола, поскольку «корень всех зол есть сребролюбие». Отсюда понятно, что он говорит о жадности как о неупорядоченном желании богатства. Поэтому и мы должны говорить, что корнем всех грехов является та жадность, которая обозначает вид греха, и именно она подобна корню дерева, доставляющему пищу всему дереву. Действительно, мы видим, что благодаря богатству человек обладает средствами для совершения любого греха и сосредоточения своего желания на любом грехе, поскольку деньги помогают человеку обрести любые преходящие блага, согласно сказанному [в Писании]: «За все отвечает серебро» (Еккл. 10, 19), и потому именно это желание богатства является корнем всех грехов.

Ответ на возражение 1. Добродетель и грех не происходят из одного и того же источника. В самом деле, грех возникает из желания изменчивых благ, и потому желание того блага, которое помогает обрести любые преходящие блага, называется корнем всех грехов. А добродетель возникает из желания неизменного Бога, и потому корнем добродетелей называется та любовь, которая является любовью к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Укорененные и утвержденные в любви» (Еф. 3, 18).

Ответ на возражение 2. О желании денег говорят как о корне грехов не в том смысле, что богатство желается ради него самого и является конечной целью, а в том, что оно желается как полезное для достижения любой преходящей цели. И коль скоро более общее благо желаннее частного блага, оно подвигает желание сильнее, чем любое частное благо, которое наряду с многими другими может быть обретоено с помощью денег.

Ответ на возражение 3. Если речь идет о природных вещах, то нас интересует не то, что происходит всегда, а то, что происходит в большинстве случаев, поскольку природа преходящих вещей может, столкнувшись с препятствием, не во всех случаях действовать одним и тем же образом. И точно так же если речь идет о вопросах нравственности, то мы рассматриваем то, что происходит в большинстве случаев, а не то, что происходит везде и всегда, поскольку воля не действует необходимым образом. Так, если мы говорим, что жадность является корнем всех зол, то мы утверждаем не то, что никакое другое зло не может являться корнем самой жадности, но только то, что из нее чаще всего произрастает прочее зло, а почему — об этом уже было сказано.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ НАЧАЛОМ ЛЮБОГО ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гордость [или гордыня] не является началом любого греха. В самом деле, началом дерева является корень, и потому, похоже, началом греха должно быть то, что является его корнем. Но, как уже было сказано (1), корнем любого греха является жадность. Следовательно, она же является и началом любого греха, а отнюдь не гордость.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Начало гордости — удаление человека от Господа» (Сир. 10, 14). Но удаление от Господа — это грех. Следовательно, началом гордости является другой грех, и потому гордость не может являться началом любого греха.

Возражение 3. Далее, началом любого греха, похоже, должно быть то, что обуславливает все грехи. Но таковой явля-

ется неупорядоченная любовь к себе, посредством которой, по словам Августина, «создается град Вавилон»². Следовательно, не гордость, а любовь к себе является началом любого греха.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «начало греха — гордость» (Сир. 10, 15).

Отвечаю: иные говорят, что гордость должно понимать трояко. Во-первых, как неупорядоченное желание превосходства над другими, и в этом смысле она является видом греха. Во-вторых, как актуальное презрение к Богу, следствием чего является неподчинение Его заповеди, и в этом смысле, говорят они, она является родом греха. В-третьих, как склонность к такому презрению, обусловленную порчей природы, в каковом смысле, по их мнению, гордость и является началом любого греха. И при этом она отличается от жадности, поскольку жадность является грехом обращения к изменчивому благу, которым, так сказать, грех кормится и взращивается, по каковой причине жадность и называют «корнем», тогда как гордость является грехом отворачивания от Бога, заповеди Которого человек отвергает, и коль скоро началом всех зол является отворачивание от Бога, то ее и называют «началом».

И хотя все это представляется истинным, оно, однако, полностью не проясняет мысль мудреца, сказавшего, что «начало греха — гордость». Ведь очевидно, что он говорит о гордости как о неупорядоченном желании превосходства над другими, что явствует из сказанного им несколько ниже: «Господь низвергает престолы гордых властителей»³ (Сир. 10, 17), каковые слова являются ключевыми практически для всей главы. Поэтому нам надлежит говорить, что гордость, причем даже та, которая обозначает отдельный вид греха, является началом всякого греха. В самом деле, нам следует иметь в виду, что в произвольных действиях, каковыми являются грехи, существует двоякий порядок, а именно намерения и исполнения. В первом порядке, как уже неоднократно было сказано (1, 1; 18, 7; 15, 1; 25, 2), началом является цель. Но целью человека в части обретения всех временных благ является та, что благодаря им он сможет достигнуть некоторого совершенства и превосходства. Следовательно, с этой точки зрения о гордости, которая является жаждой превосходства, говорят как о «начале» всякого греха.

С другой стороны, в порядке исполнения первым является то, что предоставляет возможность исполнения всех желаний греха и обладает признаком корня. Таковым является богатство, и потому с этой точки зрения о жадности говорят как о «корне» всех зол, о чем уже было сказано (1).

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 1.**

Ответ на возражение 2. Об удалении от Бога сказано как о начале гордости постольку, поскольку оно обозначает уклонение от Бога — ведь когда человек не желает подчиняться Богу, то из этого следует, что он неупорядоченно желает собственного превосходства над преходящими вещами. Таким образом, в приведенном отрывке указывается на то удаление от Бога, которое является не отдельным видом греха, а, пожалуй, общим условием всякого греха, состоящего в уклонении от Бога. Можно также сказать, что удаление от Бога полагают началом гордости постольку, поскольку оно суть первый вид гордости. В самом деле, для гордости характерно не желать подчиняться любому превосходству, а особенно превосходству Бога, в результате чего человек недопустимо превозносится со стороны другого вида гордости.

Ответ на возражение 3. В желании превосходства над другими сказывается [неупорядоченная] любовь человека к себе, поскольку любить себя суть то же, что и желать себе некоторого блага. Следовательно, не имеет значения, называем ли мы началом любого зла гордость или любовь к себе.

Раздел 3

МОГУТ ЛИ ДРУГИЕ ВИДЫ ГРЕХА ПОМИМО ГОРДОСТИ И ЖАДНОСТИ БЫТЬ НАЗВАНЫ ГЛАВНЫМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакие другие виды греха помимо гордости и жадности не должно называть главными. В самом деле, как сказано во второй [книге трактата] «О душе», «что для животных голова, то для растения — корни»⁴, поскольку корни подобны рту. Таким образом, если жадность называется «корнем всех зол», то похоже на то, что только ее и никакой другой грех надлежит называть главным пороком.

Возражение 2. Далее, голова сообщает некоторый порядок другим членам, а именно в той мере, в какой восприятие и движение следуют из головы. Но грех подразумевает лишенность порядка. Следовательно, грех не имеет признака головы, и потому никакие грехи не могут быть названы главными.

Возражение 3. Далее, главными пороками являются те, которые заслуживают самого сурового наказания. Но в каждом виде греха есть такие [грехи], которые заслуживают подобного наказания. Следовательно, отдельные виды греха не являются главными грехами.

Этому противоречит следующее: Григорий приводит некоторые виды пороков и называет их главными⁵.

Отвечаю: слово «главный» произошло от слова «голова». Далее, строго говоря, голова — это та часть тела животного, которая является началом и управителем всего животного. Следовательно, любое начало метафорически может быть названо головою, и даже людей, которые направляют и управляют, подчас называют «головами». Поэтому пороки получают название главных, во-первых, от слова «голова», понимаемого в собственном смысле, и таким образом название «главный» усваивается тому греху, который заслуживает самого сурового наказания. Но в настоящем случае мы говорим о главных грехах не в этом смысле, а в другом, в котором термин «главный» происходит от метафорически понимаемой «головы», то есть как от начала и управителя чего-то другого. И в таком случае главным надлежит полагать тот порок, из которого возникают другие пороки, и в первую очередь тот, который является их конечной и, по сути, формальной причиной. Таким образом, главный порок является не только началом, но и управителем, в своем роде — предводителем других пороков, что подобно тому, как относящееся к цели искусство или навык всегда является началом и управителем в том, что касается выбора средств. Поэтому Григорий сравнивает эти главные пороки с «предводителями войск».

Ответ на возражение 1. Слово «главный» произошло от слова «голова» и прилагается к тому, что связано или причастно голове, но не к голове в буквальном смысле слова. И потому главными пороками являются не только те, которые носят признак первичности происхождения в отношении ряда других грехов,

а именно жадность, которую называют «корнем», и гордость, которую называют «началом», но также и те, которые являются для них предшествующими по происхождению.

Ответ на возражение 2. Греху недостает порядка в той мере, в какой он отверщается от Бога, и в этом отношении он является злом, а зло, согласно Августину, это «лишенность модуса, вида и порядка». Но в той мере, в какой грех подразумевает обращение к чему-то, в нем присутствует и нечто благое, и потому в этом отношении в грехе может наличествовать некоторый порядок.

Ответ на возражение 3. Это возражение определяет грех как «главный» с точки зрения суровости заслуживаемого им наказания, но в данном случае мы ведем речь о другом.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ СЕМЬ ГЛАВНЫХ ПОРОКОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что семь главных пороков, а именно тщеславие, гнев, жадность, зависть, лень, чревоугодие и похоть, определены неправильно. В самом деле, грехи противоположны добродетелям. Но, как уже было сказано (61, 2), существует четыре главных добродетели. Следовательно, существует только четыре изначальных или главных порока.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (77), причинами греха являются душевные страсти. Но имеется всего четыре основные душевные страсти, и две из них, а именно надежда и страх, в перечислении не учтены. А между тем упомянуты некоторые пороки, с которыми связаны удовольствие и страдание, поскольку удовольствие связано с чревоугодием и похотью, а страдание — с ленью и завистью. Следовательно, главные грехи определены неверно.

Возражение 3. Далее, гнев не является основной страстью. Следовательно, его не должно указывать и среди основных пороков.

Возражение 4. Далее, как уже было сказано (2), если жадность [или алчность] является корнем греха, то гордость [со

своей стороны] является его началом. Но жадность приведена в качестве одного [из семи] главных пороков. Следовательно, в их числе должна быть указана и гордость.

Возражение 5. Кроме того, встречаются такие грехи, которые не обуславливаются ни одним из перечисленных; так, подчас грешат по неведению или же из благого побуждения, когда, например, крадут для того, чтобы подать милостыню. Следовательно, главные пороки приведены неполно.

Этому противоречит авторитет Григория, авторству которого принадлежит рассматриваемое перечисление.

Отвечаю: как было показано выше (3), главными пороками являются те, которые порождают другие, и в первую очередь в качестве конечной причины. Но такой вид происхождения может иметь место двояко. Во-первых, в связи с состоянием грешника, расположение которого вызывает в нем сильную склонность к некоторой одной частной цели, в результате чего он нередко идет от греха к греху. Такой вид происхождения не подпадает под рассмотрение искусства, поскольку частные расположения человека бесконечны по числу. Во-вторых, в связи с естественным взаимоотношением целей; подобным образом один порок является следствием другого чаще всего, и при этом такой вид происхождения может являться предметом рассмотрения искусства.

Поэтому главными называются те пороки, с целями которых связаны некоторые основополагающие причины для приведения в движение желания, и главные пороки различаются именно с точки зрения этих основополагающих причин.

Далее, нечто может подвигнуть желание двояко. Во-первых, непосредственно и согласно природе, и таким образом благо подвигает желание к тому, чтобы к нему стремиться, а зло — к тому, чтобы его избегать. Во-вторых, опосредованно и в силу чего-то еще, и таким образом стремятся к злу ради сопутствующего ему блага или избегают блага из-за сопутствующего ему зла.

Далее, благо человека трояко. Так, во-первых, существует некоторое благо души, которое, будучи просто схваченным, обретает аспект желательности, и таковым является превосходство в чести и славе, неупорядоченное стремление к каковому благу

называется «тщеславием». Во-вторых, существует благо тела, и оно относится или к сохранению индивида, а именно пища и питье, неупорядоченное стремление к которым называется «чревоугодием», или к сохранению вида, а именно соитие, неупорядоченное стремление к которому называется «похотью». В-третьих, существует внешнее благо, а именно богатство, с которым связана «жадность». И те же самые четыре порока относятся к неупорядоченному избеганию противоположных зол.

Или же, далее, благо движет желание по преимуществу ради обладания тем, что принадлежит счастью, к которому по природе стремятся все люди. При этом, во-первых, счастье подразумевает совершенство, поскольку счастье есть совершенное благо, а с ним связаны превосходство или известность, которые желаются «гордостью» или «тщеславием». Во-вторых, оно подразумевает некоторое насыщение, которое «жадность» ищет в обещающем его богатстве. В-третьих, оно подразумевает удовольствие, без которого, как сказано в десятой [книге] «Этики»⁶, не бывает и счастья, и к нему стремятся «чревоугодие» и «похоть».

С другой стороны, избегание блага из-за сопутствующего ему зла происходит двояко. В самом деле, в одних случаях оно связано с собственным благом, и тогда речь идет о «лени», каковая суть печаль о духовном благе, [утраченном] из-за [избегания] сопутствующего ему телесного труда. В других же случаях оно связано с благом другого, притом если оно не сопряжено с взаимным конфликтом, то тогда речь идет о «зависти», каковая суть страдание из-за блага другого, в котором видят препятствие к собственному превосходству, а если оно сопряжено с взаимным конфликтом и имеет в виду месть, то тогда налицо «гнев». И эти же самые пороки ведут к противоположному злу.

Ответ на возражение 1. Происхождение добродетели и порока различно, поскольку добродетель обуславливается подчинением желания разуму или непреложному благу, каковым является Бог, в то время как порок возникает из желания преходящего блага. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы главные пороки были противоположны главным добродетелям.

Ответ на возражение 2. Страх и надежда являются раздражительными страстями. Но все страсти раздражительной части являются следствиями страстей вожделеющей части, каковые страсти так или иначе определены к удовольствию или страданию. Поэтому удовольствию и страданию (или же — радости и

печали) как основным страстям (25, 4) отводится столь важное место при определении главных грехов.

Ответ на возражение 3. Хотя гнев и не является основной страстью, тем не менее, ему отведено место среди главных пороков, поскольку он подразумевает специфику движения желания, а именно в той мере, в какой связанный с благом другого взаимный конфликт обладает аспектом блага добродетели, то есть правом на месть.

Ответ на возражение 4. О гордости говорят как о начале всякого греха в том порядке, началом которого, как было показано выше (2), является цель, и это тот самый порядок, в котором мы рассматриваем главные грехи как именно главные. Поэтому гордость, будучи универсальным пороком, не перечисляется наряду с другими, но, как говорит Григорий, является «матерью всех пороков»⁷. А вот о жадности, как уже было сказано (1), говорят как о корне в совсем другом отношении.

Ответ на возражение 5. Вышеприведенные пороки названы главными постольку, поскольку другие, как правило, истекают из них, хотя при этом ничто не препятствует тому, чтобы они подчас проистекали и из других причин. Впрочем, мы могли бы сказать, что все грехи, которые следуют из неведения, могут быть возведены к лени, с которой связана нерадивость человека, отказывающегося обретать духовные блага из-за сопутствующего этому труда (ведь то неведение, которое порождает грех, как уже было сказано (76, 2), обуславливается нерадивостью). И то, что человек совершает грех из благого побуждения, похоже, указывает на неведение, а именно постольку, поскольку он не ведает о том, что не должно творить зла ради извлекаемого из него блага.



О СЛЕДСТВИЯХ ГРЕХА И, ПРЕЖДЕ ВСЕГО, О ПОРЧЕ БЛАГА ПРИРОДЫ

Теперь мы рассмотрим следствия греха: во-первых, порчу блага природы; во-вторых, порчу души; в-третьих, долженствование наказания.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) умаляется ли благо природы вследствие греха; 2) может ли оно быть устранено полностью; 3) о четырех наносимых человеческой природе грехом ранах, о которых упоминает Беда; 4) является ли следствием греха лишенность модуса, вида и порядка; 5) являются ли следствиями греха смерть и другие телесные изъязны; 6) являются ли они тем или иным образом естественными для человека.

Раздел 1

ВЕРНО ЛИ, ЧТО ГРЕХ УМАЛЯЕТ БЛАГО ПРИРОДЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех не умаляет благо природы. В самом деле, грех человека ничем не хуже греха демона. Но, по утверждению Дионисия, благо природы в демонах после греха не уменьшилось¹. Следовательно, не умаляется грехом и благо человеческой природы.

Возражение 2. Далее, при изменении последующего предшествующее остается неизменным, поскольку субстанция при изменении акциденций не изменяется. Но природа предшествует произвольным действиям. Следовательно, когда грех обусловил неупорядоченность в произвольном действии, природу это не изменило и ее благо не уменьшилось.

Возражение 3. Далее, грех — это действие, в то время как умаление — это претерпевание. Но никакой действитель не является пассивным по причине своего действия, хотя при этом он может воздействовать на одно и быть пассивным в от-

ношении другого. Следовательно, если природа согрешающего и умаляется, то никак не по причине его греха.

Возражение 4. Кроме того, никакая акциденция не воздействует на свой субъект, поскольку то, что претерпевает, обладает бытием в возможности, тогда как то, что является субъектом акциденции, обладает в отношении этой акциденции бытием в действительности. Но грех относится к благу природы как акциденция к субъекту. Следовательно, грех не умаляет благо природы — ведь умалять означает действовать.

Этому противоречит следующее: «Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон» (Лк. 10, 30), то есть, как разъясняет этот стих Беда, «шел» он к порче греха, по причине которого с него «сняли» все дары и «изранили» его природу. Следовательно, грех умаляет благо природы.

Отвечаю: благо человеческой природы тройственно. Во-первых, существуют начала, из которых состоит природа, и свойства, которые из них следуют, например душевные способности и т. п. Во-вторых, коль скоро человек, как уже было сказано (60, 1; 63, 1), по природе обладает склонностью к добродетели, эта склонность является благом природы. В-третьих, дар изначальной праведности, сообщенный всей человеческой природе в лице первого человека, также может быть назван благом природы.

Итак, первое из упомянутых благ природы не может быть ни разрушено, ни умалено грехом. Третье благо природы было полностью устранено грехом нашего прародителя. А вот второе благо природы, а именно естественная склонность к добродетели, умаляется из-за греха. В самом деле, как уже было сказано (50, 1), человеческие действия производят склонность к подобным же действиям. Но уже постольку, поскольку вещь становится склонной к одной из двух противоположностей, склонность к другой противоположности необходимо умаляется. Поэтому коль скоро грех противоположен добродетели, то из самого факта согрешения человека следует, что этим умаляется то благо природы, которое является склонностью к добродетели.

Ответ на возражение 1. Дионисий говорит о первом из упомянутых благ природы, которое состоит в «бытии, жизни и мышлении», в чем нетрудно убедиться, если принять во внимание контекст.

Ответ на возражение 2. Хотя природа и предшествует произвольному действию, тем не менее, она обладает склонностью к некоторым произвольным действиям. Поэтому вследствие изменения в произвольном действии изменяется не сама по себе природа, а эта ее склонность, притом в той мере, в какой она определена к своему пределу.

Ответ на возражение 3. Произвольное действие происходит из различных способностей, как активных, так и пассивных. Результатом таких произвольных действий является то, что в действующем человеке что-то образуется или [напротив] устраняется, о чем уже было говорено нами при рассмотрении образования навыков (51, 2).

Ответ на возражение 4. Акциденция не воздействует на свой субъект как нечто производящее, но она воздействует на него как нечто формальное в том смысле, в каком мы говорим, что белизна делает вещь белой. Таким образом, ничто не препятствует тому, чтобы грех мог умалять благо природы, но лишь в той мере, в какой сам грех есть умаление блага природы через посредство неупорядоченности действия. Что же касается неупорядоченности действующего, то относительно нее должно говорить, что такого рода неупорядоченность обуславливается тем фактом, что в действиях души наличествуют активный и пассивный элементы. Так, как уже было сказано (77, 1), чувственный объект подвигает чувственное желание, а чувственное желание склоняет разум и волю. В результате этого возникает неупорядоченность, но не потому, что якобы акциденция воздействует на свой субъект, а потому, что объект действует через посредство способности, и при этом одна способность воздействует на другую и вытесняет ее за рамки порядка.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ВСЕ БЛАГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ БЫТЬ УСТРАНЕНО ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все благо человеческой природы может быть устранено грехом. В самом деле, благо человеческой природы конечно, поскольку и сама человеческая при-

рода конечна. Но при непрерывном умалении любая конечная вещь может быть полностью устранена. И коль скоро благо природы может непрерывно умаляться из-за греха, то похоже на то, что, в конце концов, оно может быть устранено полностью.

Возражение 2. Далее, когда у вещи только одна природа, ее целое и части однородны, что очевидно на примере воздуха, воды, плоти и всех тел с подобными друг другу частями. Но благо природы полностью однородно. Следовательно, если его часть может быть устранена грехом, то похоже на то, что грехом может быть устранено и целое.

Возражение 3. Далее, грехом ослабляется то благо природы, которое является склонностью к добродетели. Но в некоторых эта склонность полностью уничтожается грехом; так, например, погибшему столь же трудно надеяться на возрождение к добродетели, как слепому — на обретение зрения. Следовательно, благо природы может быть полностью устранено грехом.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «зло кроме как в благе и вовсе существовать не может»². Но зло греха не может существовать в благе добродетели или благодати, поскольку оно им противоположно. Поэтому оно должно существовать в благе природы и, следовательно, оно не устраняет его полностью.

Отвечаю: как уже было сказано (1), грехом ослабляется то благо природы, которое является естественной склонностью к добродетели, а она причисляется человеку постольку, поскольку он является разумным существом — ведь именно благодаря ей он действует сообразно разуму, то есть действует добродетельно. Но грех не может полностью устранить в человеке тот факт, что он является разумным существом, в противном случае человек утратил бы и способность грешить. Поэтому невозможно, чтобы это благо природы было устранено полностью.

Однако коль скоро это благо природы может непрерывно умаляться из-за греха, то некоторые, желая прояснить происходящее, приводят пример конечной вещи, которая может умаляться бесконечно и при этом полностью не исчезать. В самом деле, по словам Философа², если от конечной величины непрерывно отнимать одно и то же количество, то, в конце концов, оно полностью исчезнет, как, например, если от любой конечной

длины я стану непрерывно отнимать по одному и тому же отрезку. Однако если отъятие будет происходить не по равному количеству, а по равной пропорции, то оно в некоторых случаях может продолжаться бесконечно, как, например, если каждый раз отнимать количество, равное половине отнятого перед этим количества, то тогда это может длиться до бесконечности. Но это не имеет никакого отношения к рассматриваемому вопросу, поскольку последующий грех вовсе не обязательно умаляет благо природы меньше, чем грех предшествующий, но [напротив], если это более тяжкий грех, то и больше.

Поэтому нам следует предложить другое объяснение, а именно, что вышеупомянутую склонность должно рассматривать как нечто расположенное между двумя крайними точками; действительно, она произрастает из разумной природы как из своего корня и устремляет к благу добродетели как к своему пределу и цели. Следовательно, ее умаление можно понимать двояко: во-первых, со стороны ее корня, во-вторых, со стороны ее предела. Что касается первого, то она не умаляется из-за греха, поскольку грех, как уже было сказано (1), не умаляет природу. Следовательно, она умаляется вторым способом, а именно постольку, поскольку на пути ее движения к пределу возникает препятствие. Затем, если бы она умалялась первым способом, то в таком случае с полным уничтожением разумной природы она тоже необходимо бы исчезала. Однако коль скоро она умаляется из-за возникновения препятствия на пути ее движения к пределу, то очевидно, что она может умаляться бесконечно, поскольку препятствия могут возникать бесконечно одно за другим по мере все нового и нового согрешения человека, и при этом она не может быть устранена полностью, поскольку корень этой склонности сохраняется. Нечто подобное мы можем наблюдать в случае прозрачного тела, которое обладает склонностью получать свет уже постольку, поскольку оно прозрачно; и хотя эта склонность или способность может быть умалена препятствующими [получению света] облаками, тем не менее, она всегда остается укорененной в природе тела.

Ответ на возражение 1. Это возражение уместно в тех случаях, когда умаление происходит путем вычитания. Но в нашем случае умаление происходит из-за препятствия, которое не уменьшает и [тем более] не уничтожает корень склонности, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Естественная склонность действительно полностью однородна, но помимо этого она еще и соотносится со своим началом и пределом, и благодаря такому разнообразию отношений она в одном случае умалывается, а в другом — нет.

Ответ на возражение 3. Даже в погибших естественная склонность к добродетели остается, в противном случае они были бы лишены возможности раскаяния, хотя из-за лишенности их по решению божественной правосудности благодати они и не могут реализовать его в деятельности. Да и в слепом способность видеть в самом корне его природы сохраняется, поскольку он суть животное, по природе наделенное зрением, хотя способность и не может быть актуализирована из-за отсутствия обуславливающей это причины, которая смогла бы сформировать необходимый для зрения орган.

Раздел 3

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПОЛАГАТЬ СЛАБОСТЬ, НЕВЕДЕНИЕ, ПОРОК И ВОЖДЕЛЕНИЕ РАНАМИ, НАНОСИМЫМИ ПРИРОДЕ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слабость, неведение, порок и вожделение не являются ранами, наносимыми природе грехом. В самом деле, одно и то же не может одновременно являться причиной и следствием одного и того же. Но все они, как было разъяснено выше (76, 1; 77, 3, 5; 78, 1), числятся среди причин греха. Следовательно, их нельзя полагать следствиями греха.

Возражение 2. Далее, порок — это имя греха. Поэтому ему не должно отводить место среди следствий греха.

Возражение 3. Далее, вожделение естественно, поскольку оно является актом вожделеющей способности. Но то, что естественно, не может быть названо раной природы. Следовательно, вожделение неправильно названо раной природы.

Возражение 4. Далее, как уже было сказано (77, 3), грешить по слабости есть то же, что и грешить из-за страсти. Но вожделение — это страсть. Следовательно, его не должно противопоставлять слабости.

Возражение 5. Кроме того, Августин указывает на «две вещи, которые являются причиненными душе грешника наказаниями, а именно неведение и трудность», из которых возникают «заблуждение и досада», и три из этих четырех вещей отличаются от четырех рассматриваемых. Следовательно, похоже на то, что оба списка неполны.

Этому противоречит авторитет Беды [Достопочтенного].

Отвечаю: благодаря изначальной праведности разум обладал совершенной властью над более низкими частями души, в то время как сам был совершенен благодаря Богу и подчинен Ему. Но эта изначальная праведность вследствие согрешения нашего прародителя была утрачена, о чем уже было говорено выше (81, 2), и все способности души остались, если так можно выразиться, в состоянии некоторой лишенности надлежащего им порядка, посредством которого они естественным образом определялись к добродетели, каковая лишенность и называется раной природы.

Далее, существует четыре способности души, которые, как было показано выше (61, 2), могут быть субъектами добродетели, а именно разум, в котором располагается рассудительность, воля, являющаяся субъектом правосудности, раздражительная способность, являющаяся субъектом мужества, и вожделеющая способность, являющаяся субъектом благоразумия, или умеренности. Поэтому в той мере, в какой разум лишен порядка в том, что касается истины, природа ранена неведением; в той мере, в какой воля лишена порядка в том, что касается блага, она ранена пороком; в той мере, в какой раздражительность лишена порядка в том, что касается трудностей, она ранена слабостью; в той мере, в какой вожделевание лишено порядка и умеренности со стороны разума в том, что касается наслаждения, она ранена вожделеванием.

В строгом смысле слова эти четыре раны нанесены всей человеческой природе грехом нашего прародителя. Но коль скоро склонность к благу добродетели, как было разъяснено выше (1), умалется в каждом индивидуе вследствие актуального греха, эти четыре раны также могут быть следствием других грехов, а именно постольку, поскольку из-за греха разум затемняется, особенно если речь идет о делах практических, воля утвержда-

ется во зле, делать добро становится все труднее и вожделение становится все более неистовым.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы следствие одного греха являлось причиной другого, тем более что душа, единожды согрешив, затем уже с большей легкостью склоняется к новому греху.

Ответ на возражение 2. Порок в настоящем случае означает не имя греха, а некую расположенность воли к злу, согласно сказанному [в Писании]: «Помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт. 8, 21).

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (82, 3), вожделяющая способность естественна для человека в той мере, в какой она подчинена разуму, тогда как в той, в какой она выходит за пределы разумного, она неестественна.

Ответ на возражение 4. Вообще говоря, любую страсть можно назвать слабостью постольку, поскольку она ослабляет силу души и препятствует [деятельности] разума. Но Беда говорит о слабости в строгом смысле слова, а именно как о том, что противоположно мужеству, которое принадлежит раздражительной способности.

Ответ на возражение 5. «Трудность», о которой говорит Августин, включает в себе три раны, которые воздействуют на желающие способности, а именно «порок», «слабость» и «вожделение», поскольку именно вследствие этих трех человеку «трудно» стремиться к добру. «Заблуждение» же и «досада» последуют ранам, поскольку человек досаждает на то, что ослаб в отношении объектов своих вожделений.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ ГРЕХА ЛИШЕННОСТЬ МОДУСА, ВИДА И ПОРЯДКА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лишенность модуса, вида и порядка не является следствием греха. В самом деле, Августин говорит, что «там, где эти три изобилуют, вещи премного благи; где их меньше, вещи менее благи; где же их нет вообще, там не может быть ничего благого»⁴. Но грех не устра-

няет благо природы. Следовательно, он не устраняет модус, вид и порядок.

Возражение 2. Далее, ничто не может являться причиной самого себя. Но, согласно Августину, грех сам по себе есть «лишенность модуса, вида и порядка»⁵. Поэтому лишенность модуса, вида и порядка не является следствием греха.

Возражение 3. Далее, различные грехи порождают различные следствия. Но коль скоро модус, вид и порядок различны, то и соответствующие им лишения также должны быть различны и, следовательно, должны быть обусловлены различными грехами. Поэтому лишенность модуса, вида и порядка не является следствием каждого греха.

Этому противоречит следующее: грех относится к душе как немощь — к телу, согласно сказанному [в Писании]: «Помилуй меня, Господи, ибо я — немощен» (Пс. 6, 3). Но немощь лишает тело модуса, вида и порядка.

Отвечаю: как было показано в первой части (5, 5), модус, вид и порядок сопутствуют любому сотворенному благу, равно как и любому бытию. В самом деле, всякое бытие и всякое благо как таковое зависит от формы, от которой оно получает свой «вид». Далее, любая форма чего бы то ни было, как субстанциальная, так и акцидентная, существует согласно некоторой мере, поскольку, как сказано в восьмой [книге] «Метафизики», «формы вещей подобны числам», и потому любая форма обладает некоторым соответствующим мере «модусом». Наконец, благодаря своей форме любая вещь обладает «порядком» своей соотнесенности с чем-то еще.

Таким образом, существуют различные степени модуса, вида и порядка, соответствующие различным степеням благодати. Так, существует благо принадлежности к субстанции природы, обладающее модусом, видом и порядком, и это благо никак не может быть ни устранено, ни умалено грехом. Далее, существует благо природной склонности, которое также обладает модусом, видом и порядком, и оно может быть умалено грехом, хотя, как было показано выше (2), полностью устранено быть не может. Далее, существует благо добродетели и благодати, и у него есть модус, вид и порядок, и при этом оно может быть полностью устранено грехом. Наконец, существует благо самого акта, у которого

тоже есть свой модус, вид и порядок, и их лишенность по своей сущности и есть грех. Отсюда понятно и то, каким образом грех является лишенностью модуса, вида и порядка, и то, как он может устранять или умалять модус, вид и порядок.

Сказанного достаточно для ответов на **возражения 1 и 2.**

Ответ на возражение 3. Модус, вид и порядок связаны друг с другом и потому их умаление или устранение происходит одновременно.

Раздел 5

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЯМИ ГРЕХА СМЕРТЬ И ПРОЧИЕ ТЕЛЕСНЫЕ ИЗЪЯНЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что смерть и другие телесные изъяны не являются следствиями греха. В самом деле, у равных причин равны и следствия. Однако эти изъяны вовсе не равны, но у одних они гораздо больше, чем у других, а между тем первородный грех, от которого, похоже, по преимуществу берут свое начало эти изъяны, как уже было сказано (82, 4), одинаков во всех. Следовательно, смерть и всякого рода изъяны не являются следствиями греха.

Возражение 2. Далее, при устранении причины устраняется и следствие. Но при устранении греха крещением или покаянием эти изъяны не устраняются. Следовательно, они не являются следствиями греха.

Возражение 3. Далее, актуальный грех несет в себе больший признак вины, нежели первородный. Но актуальный грех не изменяет природы тела, что повлекло бы за собой некоторый изъян. Тем более не делает этого и первородный грех. Следовательно, смерть и другие телесные изъяны не являются следствиями греха.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5, 12).

Отвечаю: одно может обуславливать другое двояко: во-первых, через посредство самое себя, во-вторых, акцидентно. Через самое себя одно является причиной другого тогда, когда производит свое следствие посредством силы своей природы

или формы, и в таком случае следствие непосредственно предполагается его причиной. Поэтому, коль скоро смерть и всякого рода изъяны не входят в намерение согрешающего, то очевидно, что грех сам по себе не является причиной этих изъянов. Акцидентно же одно является причиной другого тогда, когда оно обуславливает его путем устранения препятствия; так, согласно сказанному в восьмой [книге] «Физики», «если кто, вытаскивая столб, подвинул при этом опирающийся на него камень, тот привел его в движение акцидентно»⁶. И именно так грех нашего прародителя является причиной смерти и всех подобных изъянов человеческой природы, а именно постольку, поскольку грехом нашего прародителя была устранена изначальная праведность, благодаря которой не только более низкие способности души без какой-либо неупорядоченности подчинялись руководству разума, но и все тело без какого бы то ни было изъяна удерживалось в подчинении душе, о чем уже было говорено нами в первой части (97, 1). Таким образом, с устранением из-за греха нашего прародителя изначальной праведности человеческая природа была не только повреждена неупорядоченностью душевных страстей, о чем уже шла речь выше (3; 82, 3), но также подверглась тлению вследствие возникшей неупорядоченности в теле.

Но устранение изначальной праведности, как и устранение благодати, носит признак наказания. Следовательно, смерть и все телесные изъяны являются наказаниями за первородный грех. И хотя изъяны не входят в намерение грешника, тем не менее, они определены в соответствии с правосудностью Бога, Который причиняет их в качестве наказаний.

Ответ на возражение 1. Причины, которые производят свои следствия через посредство самое себя, в случае их равенства производят равные следствия, поскольку если такие причины возрастают или уменьшаются, то возрастают или уменьшаются и их следствия. А вот равные причины, действующие посредством устранения препятствия, не обязательно равны в своих следствиях. В самом деле, если предположить, что человек применяет равную силу для того, чтобы вытащить два столба, то из этого вовсе не следует, что будут равны и движения опирающихся на них камней, поскольку каждый из них по устранению сдерживающего их препятствия начнет падать с той скоростью, которая соответствует его природной тяжести. И точно так же по устранению изначальной праведности природа человеческого

тела была предоставлена самой себе, в результате чего в зависимости от различия того, что предоставила людям природа, у одних человеческих тел оказалось больше изъянов, у других — меньше, хотя первородный грех одинаков во всех.

Ответ на возражение 2. Как первородный, так и актуальный грех устраняется той же самой причиной, которой устраняются и эти изъяны, согласно сказанному апостолом: «Кто... оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11), но все это происходит в свое время и в соответствии с порядком божественной мудрости. Ведь поистине прежде нам надлежит быть сообразованными со страданиями Христовыми, дабы достигнуть бессмертия и непреходящей славы, которые берут в Нем свое начало и приобретены Им для нас. Следовательно, [нашему состоянию] приличествует, чтобы наши тела какое-то время сохранялись в качестве субъектов страданий, что дает нам возможность заслужить непреходящую славу путем сообразования себя с Христом.

Ответ на возражение 3. В актуальном грехе можно усматривать две вещи: субстанцию акта и аспект вины. Что касается субстанции акта, то актуальный грех может обуславливать телесный изъян; так, например, некоторые заболевают и умирают из-за обжорства. Что же касается вины, то он лишает нас той благодати, которая сообщается нам ради упорядочения действий души, но не той, посредством которой мы можем избегать телесных изъянов, что было возможно только при наличии изначальной праведности. Поэтому актуальный грех не обуславливает те изъяны, которые обусловил первородный грех.

Раздел 6

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ СМЕРТЬ И ДРУГИЕ ТЕЛЕСНЫЕ ИЗЪЯНЫ ЕСТЕСТВЕННЫМИ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что смерть и другие такого рода изъяны естественны для человека. В самом деле, «преходящее и непреходящее различны по роду»⁷. Но человек принадлежит к тому же самому роду, что и другие животные, которые по природе смертны. Следовательно, и человек смертен по природе.

Возражение 2. Далее, вся, что составлено из противоположностей, по природе преходяще, поскольку причина его уничтожения находится в нем самом. Но человеческое тело именно таково. Следовательно, оно уничтожимо по природе.

Возражение 3. Далее, горячее по природе уничтожает влагу. Но человеческая жизнь сохраняется благодаря горячим и сырым элементам. И коль скоро выполнение жизненных функций, как сказано во второй [книге трактата] «О душе», обуславливается естественным теплом, то похоже на то, что смерть и другие такого рода изъяны естественны для человека.

Этому противоречит следующее:

[1] Бог создал в человеке все, что было для него естественным. Но «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1, 13). Следовательно, смерть не естественна для человека.

[2] Далее, то, что естественно, не может называться ни наказанием, ни злом, поскольку естественное подходяще. Но смерть и другие такого рода изъяны, как уже было сказано (5), являются наказанием за первородный грех. Следовательно, они не естественны для человека.

[3] Далее, материя адекватна форме, а все адекватно своей цели. Но целью человека, как было показано выше (2, 7; 5, 3), является неизменное счастье, а формой человеческого тела является разумная душа, что было доказано в первой части (75, 6). Следовательно, человеческое тело по природе неуничтожимо.

Отвечаю: о любой преходящей вещи можно говорить двояко: во-первых, со стороны ее универсальной природы, во-вторых, со стороны ее частной природы. Частная природа вещи является ее собственной силой действия и самосохранения, и с точки зрения этой природы, как сказано во второй [книге трактата] «О небе», «любое ослабление и бессилие противоестественно»⁸, поскольку эта сила направлена на бытие и сохранение той вещи, силой которой она является.

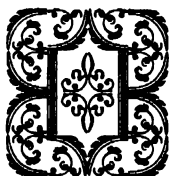
С другой стороны, универсальная природа — это активная сила, принадлежащая некоторому универсальному началу природы, например, небесному телу, или же принадлежащая некоторой высшей субстанции, в каком-то смысле кто-то сказал о Боге, что Он суть «Природа, Которая творит природу». Эта сила предполагает благо и сохранение вселенной, для чего необходимы

чередующиеся возникновение и уничтожение вещей, и в этом отношении уничтожение и изъяны в вещах естественны, но не со стороны склонности их формы, которая является началом бытия и совершенства, а со стороны склонности их материи, которая пропорционально распределена между частными формами по предумышлению универсального действующателя. И хотя всякая форма предполагает бесконечное — насколько это возможно — бытие, тем не менее, ни одна из форм преходящего бытия не может достичь собственной вечности, за исключением разумной души, поскольку она, в отличие от других форм, не полностью подчинена материи (ведь еще в первой части (75, 2) было доказано, что ей присуща имматериальная деятельность через самое себя). Таким образом, в том, что касается формы, для человека неразрушимость более естественна, нежели для других преходящих вещей. Но так как сама форма обладает составленной из противоположностей материей, то склонность этой материи приводит к уничтожению целого. Следовательно, человек естественным образом преходящ со стороны природы его материи как таковой, но не со стороны природы его формы.

Первые три возражения приводят доводы со стороны материи, в то время как вторые три — со стороны формы. Поэтому для того, чтобы ответить на них, нам следует иметь в виду, что форма человека, а именно разумная душа, с точки зрения своей неразрушимости адекватна своей цели, каковой является бесконечное счастье, тогда как человеческое тело, которое со стороны своей природы уничтожимо, в одном отношении адекватно своей форме, а в другом — нет. В самом деле, в любой материи мы можем отметить двоякое состояние, а именно то, которое выбирается действующателем, и то, которое не выбирается действующателем и является естественным состоянием материи. Так, кузнец, желая выковать нож, выбирает материю твердую и гибкую, которую можно заострить и приспособить для резанья, и в этом отношении состояние железа таково, что оно подходит для ножа. Но при этом то же железо в силу своего естественного расположения хрупко и склонно ржаветь, но этого ремесленник в железе не выбирает и с радостью обошелся бы без него, если бы только мог. Следовательно, это расположение материи не соответствует ни намерению ремесленника, ни цели его искусства. Подобным же образом и человеческое тело является материей, выбранной природой постольку, поскольку оно обладает смешан-

ными свойствами, благодаря чему является в высшей степени пригодным в качестве органа осязания и других чувственных и движущих способностей. В то же время то обстоятельство, что оно вследствие состояния материи уничтожимо, не выбрано природой; на самом деле природа, если бы имела такую возможность, предпочла бы выбрать неуничтожимую материю. Но Бог, Которому подчинена всякая природа, при формировании человека возместил изъян природы даром изначальной праведности, сообщившей телу своего рода нетленность, о чем уже было сказано в первой части (97, 1). И именно в этом смысле говорят, что «Бог не сотворил смерти» и что смерть является наказанием за грех.

Сказанного достаточно для ответа на **все возражения**.



О ПЯТНЕ ГРЕХА

Теперь мы исследуем пятно греха, под каковым заглавием наличествуют два пункта: 1) является ли следствием греха пятно на душе; 2) сохраняется ли оно на душе по завершении акта греха.

Раздел 1

ОБУСЛОВЛИВАЕТ ЛИ ГРЕХ ПОЯВЛЕНИЕ ПЯТНА НА ДУШЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех не обуславливает никакого пятна на душе. В самом деле, более возвышенная природа не может быть запачкана соприкосновением с более низкой природой; так, по словам Августина, солнечный луч не оскверняется даже тогда, когда касается разлагающихся трупов. Но у человеческой души намного более возвышенная природа, чем у преходящих вещей, к которым она обращается, греша. Следовательно, грех не обуславливает никакого пятна на душе.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (74, 1), грех по преимуществу находится в воле. Затем, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», воля находится в разуме¹. Но разум, или ум, не пятнается тем, что рассматривает то или это; более того, он, пожалуй, благодаря этому совершенствуется. Следовательно, не пятнается грехом и воля.

Возражение 3. Далее, если грех обуславливает пятно, то это пятно является или чем-то реальным, или чистой лишенностью. Если оно есть нечто реальное, то это может быть только либо расположение, либо навык, поскольку, похоже, ничто иное не может быть обусловлено актом. Но оно не является ни расположением, ни навыком, поскольку случается так, что по-

сле устранения расположения или навыка пятно сохраняется, как, например, в человеке, который, совершив смертный грех расточительства, столь изменился, что впал в грех противоположного порока. Следовательно, пятно не обозначает наличия в душе чего-либо реального. Но оно не обозначает и чистой лишенности. В самом деле, всем грехам общо отвращение и лишенность благодати, и потому в таком случае все грехи вместе обуславливали бы только одно пятно. Следовательно, пятно не является результатом греха.

Этому противоречит сказанное Соломоном: «Ты положил пятно на славу твою» (Сир. 47, 23); и еще читаем: «Чтобы представить ее Себе славную церковь, не имеющую пятна или порока» (Еф. 5, 27); и в обоих случаях речь идет о пятне греха. Следовательно, пятно является результатом греха.

Отвечаю: пятно принято приписывать материальным вещам в тех случаях, когда приятное для взора тело, например золотое или серебряное шитье и тому подобное, теряет свою привлекательность вследствие соприкосновения с другим телом. В подобном же смысле говорят и о пятне на духовных вещах. Далее, привлекательность человеческой души вызвана двумя обстоятельствами: во-первых, сиянием естественного света разума, посредством которого она направляется в своих действиях; во-вторых, сиянием божественного света, а именно мудрости и благодати, посредством которых человек совершенствуется в добрых и достойных делах. Затем, когда душа прилепляется к вещам любовью, она как бы некоторым образом соприкасается с ними, а когда человек грешит, то он, как уже было сказано (71, 6), прилепляется к некоторым вещам, противным свету разума и божественному закону. Поэтому та утрата привлекательности, которая обуславливается подобным соприкосновением, метафорически называется пятном на душе.

Ответ на возражение 1. Душа не мараются низшими вещами так, как если бы они посредством собственных сил могли оказывать воздействие на душу; напротив, душа сама марает себя своим собственным действием, когда неупорядоченно прилепляется к ним вопреки свету разума и божественному закону.

Ответ на возражение 2. Ум оперирует находящимися в уме интеллигибельными вещами, и все это происходит в соот-

ветствии с модусом ума, вследствие чего ум ими не пятнается, а совершенствуется. С другой стороны, акт воли заключается в движении к самим вещам, так что любовь как бы соединяет душу с любимой вещью. В результате такого неупорядоченного соединения душа становится запятнанной, согласно сказанному [в Писании]: «Они... стали мерзкими, как те, которых возлюбили» (Ос. 9, 10).

Ответ на возражение 3. Пятно не является чем-либо реальным в душе, и при этом оно не обозначает чистой лишенности. Оно обозначает лишенность просветленности души со стороны причины этого, а именно греха, и потому разнообразие грехов порождает разнообразие пятен. Это подобно тому, как тень является лишенностью света из-за находящегося [на пути] света тела, каковая тень может меняться в зависимости от разнообразия таких посредствующих тел.

Раздел 2

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ ПЯТНО НА ДУШЕ ПО ЗАВЕРШЕНИИ АКТА ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что по завершении акта греха пятно на душе не сохраняется. В самом деле, по завершении акта в душе может остаться только навык или расположение. Но пятно, как уже было сказано (1), не является ни навыком, ни расположением. Следовательно, по завершении акта греха пятно на душе не сохраняется.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (1), пятно относится к греху как тень — к телу. Но при удалении тела удаляется и [отбрасываемая им] тень. Следовательно, по завершении акта греха пятно на душе не сохраняется.

Возражение 3. Далее, всякое следствие зависит от своей причины. Но причиной пятна является акт греха. Следовательно, если акта греха больше нет, то нет и никакого пятна на душе.

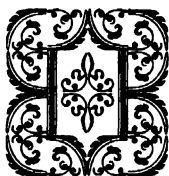
Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Разве мало для вас беззакония Фегорова, от которого мы не очистились до сего дня» (Нав. 22, 17).

Отвечаю: пятно греха остается на душе даже тогда, когда акт греха остался далеко в прошлом. И так это потому, что пятно, как было показано выше (1), обозначает затемнение души из-за устранения света разума или божественного закона. Поэтому до тех пор, пока человек остается без этого света, на нем сохраняется пятно греха, но как только он, движимый благодатью, возвращается к божественному свету и свету разума, пятно устраняется. В самом деле, после того как акт греха, посредством которого человек удалился от света разума и божественного закона, завершается, человек не сразу возвращается в то состояние, в котором он находился прежде, поскольку для этого необходимо, чтобы его воля совершила движение, противоположное предыдущему движению. Так, если один человек удалился от другого вследствие некоторого движения, то он не присоединится к нему сразу же после того, как это движение прекратится, но ему потребуются вновь приблизиться к нему, возвратившись назад противоположным движением.

Ответ на возражение 1. По завершении акта греха в душе не остается ничего достоверного помимо расположения или навыка, но в ней остается еще и нечто сокровенное, а именно лишенность ее единения с божественным светом.

Ответ на возражение 2. После того как застилающее [свет] тело удаляется, прозрачное и освещаемое тела сохраняют взаимное расположение и отношение, и потому тень проходит сразу. Но после того как грех остается в прошлом, душа не сохраняет предшествующее [греху] отношение к Богу, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Акт греха удаляет человека от Бога, каковое удаление обуславливает помрачение света, и это [удаление] подобно тому, как пространственное движение обуславливает удаление от [изначального] места. Поэтому как прекращение движения не означает устранения пространственной удаленности, точно так же и прекращение акта греха не означает устранения пятна.



О ДОЛГЕ НАКАЗАНИЯ

Теперь нам предстоит исследовать долг наказания. Мы рассмотрим, во-первых, сам долг; во-вторых, смертный и простительный грех как такие, которые различаются со стороны соответствующих им наказаний.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли долг наказания следствием греха; 2) может ли один грех быть наказанием за другой; 3) навлекает ли какой-либо грех долг вечного наказания; 4) влечет ли за собой какой-либо из грехов бесконечный по количеству долг наказания; 5) навлекает ли всякий грех долг вечного и бесконечного наказания; 6) может ли долг наказания сохраняться по завершении греха; 7) всякое ли наказание налагается за грех; 8) может ли человек навлечь на себя наказание за чужой грех.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОЛГ НАКАЗАНИЯ СЛЕДСТВИЕМ ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что долг наказания не является следствием греха. В самом деле, то, что связано с вещью акцидентно, похоже, не является ее надлежащим следствием. Но долг наказания связан с грехом акцидентно, поскольку он не входит в намерение грешника. Следовательно, долг наказания не является следствием греха.

Возражение 2. Далее, зло не является причиной блага. Но наказание, коль скоро оно справедливо и исходит от Бога, благо. Следовательно, оно не может быть следствием греха, который является злом.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «всякая нестроенная душа несет наказание в себе же самой»¹. Но наказание не влечет за собой последующий долг наказания, поскольку

в таком случае все могло бы продолжаться до бесконечности. Следовательно, грех не влечет за собой долг наказания.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое» (Рим. 2, 9). Но делающий злое грешит. Следовательно, грех влечет за собой наказание, которое выражено словами «скорбь и теснота».

Отвечаю: как в природных вещах, так и в человеческих делах всякий раз, когда одно противостоит другому, оно причиняет ему некоторый ущерб. Так, в случае природных вещей можно наблюдать, что когда налицо одна противоположность, другая действует с большей энергией, по каковой причине, как сказано в первой [книге] «Метеорологии», «подогретая вода замораживается быстрее»². Затем, мы видим, что естественная склонность человека состоит в том, чтобы подавлять то, что ему противодействует. Далее, очевидно, что все, подчиняющееся [одному] порядку, по отношению к началу этого порядка представляет собою в определенном смысле нечто одно. Следовательно, любое противостояние этому порядку подавляется в соответствии с этим порядком или с его началом. И коль скоро грех — это неупорядоченный акт, то из этого следует, что кто бы ни грешил, он совершает действие, направленное против порядка, и потому он подавляется этим порядком, каковое подавление и является наказанием.

Таким образом, человек может быть наказан трояким наказанием, соответствующим тем трем порядкам, которым подчинена человеческая воля. Во-первых, природа человека подчинена порядку его собственного разума; во-вторых, она подчинена порядку другого человека, который управляет им либо в делах духовных, либо же — в преходящих, как [например] членом общества или домохозяином; в-третьих, она подчинена универсальному порядку божественного управления. Но каждый из этих порядков нарушается грехом, поскольку грешащий действует как против своего разума, так и против человеческого и божественного закона. Поэтому он несет тройственное наказание: одно — наложенное самим собой, а именно муки совести; другое — наложенное человеком; третье — наложенное Богом.

Ответ на возражение 1. Наказание последует греху постольку, поскольку последний является злом в силу своей неупо-

рядоченности. Поэтому как не входящее в намерение грешника зло является акциденцией по отношению к его акту, точно так же является акциденцией и долг наказания.

Ответ на возражение 2. Справедливое наказание может исходить как от Бога, так и от человека, поскольку само наказание является следствием греха не непосредственно, а по расположению. Ведь грех, собственно, делает человека заслуживающим наказания, и как раз это и является злом; так, Дионисий говорит, что «не то зло, что наказывают, а то, что стало достойным наказания»³. Поэтому именно долг наказания является непосредственным следствием греха.

Ответ на возражение 3. Это наказание «неустроенности» возникает из греха противостояния порядку разума. Тем не менее, этот грех предполагает и дальнейшее наказание вследствие нарушения им порядка божественного или человеческого закона.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ОДИН ГРЕХ БЫТЬ НАКАЗАНИЕМ ЗА ДРУГОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что один грех не может быть наказанием за другой. В самом деле, целью наказания, по словам Философа, является возвращение человека к благу добродетели⁴. Но грех не возвращает человека к благу добродетели, а [напротив] уводит его в противоположную сторону. Следовательно, один грех не может быть наказанием за другой.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, справедливые наказания могут исходить только от Бога⁵. Но грех является несправедливостью и не исходит от Бога. Следовательно, один грех не может быть наказанием за другой.

Возражение 3. Далее, природа наказания должна быть чем-то противным воле. Но грех, как уже было сказано (74, 1, 2), в определенном смысле проистекает из воли. Следовательно, один грех не может быть наказанием за другой.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что некоторые грехи являются наказанием за другие [грехи]⁶.

Отвечаю: о грехе можно говорить двояко: во-первых, со стороны его сущности; во-вторых, со стороны того, что ему акцидентно. Грех как таковой никоим образом не может являться наказанием за другой [грех]. В самом деле, грех по своей сущности есть нечто, проистекающее из воли, вследствие чего он и обретает признак вины, в то время как наказание по своей сути есть нечто, противное воле, о чем у нас шла речь в первой части (48, 5). Поэтому очевидно, что грех со стороны своей сущности не может являться наказанием за грех.

С другой стороны, грех может акцидентно быть наказанием за грех, и притом трояко. Во-первых, как когда один грех является причиной другого путем устранения того, что ему препятствует. Так, страсти, искушения дьявола и т. п. являются причинами греха, которым препятствует божественная благодать, которую может устранить другой грех. Поэтому коль скоро отлучение от благодати, как уже было сказано (79, 3), является наказанием и исходит от Бога, то результатом является то, что последующий этому [отлучению] грех акцидентно также является наказанием. Именно в указанном смысле апостол говорит, что «предал их Бог в похотях сердец их нечистоте» (Рим. 1, 24), то есть их страстям, поскольку когда люди лишаются помощи со стороны божественной благодати, они оказываются, если так можно выразиться, поработенными своими страстями. Таким вот образом о грехе говорят как о наказании за предшествующий грех. Во-вторых, со стороны субстанции акта, который сам по себе может обуславливать страдание, причем это может быть как внутренний акт, как это имеет место в случае гнева или зависти, так и внешний акт, как это имеет место с тем, кто ради совершения греховного акта претерпевает неприятности и потери, согласно сказанному [в Писании]: «Мы преисполнились делами беззакония и погибели» (Прем. 5, 7). В-третьих, со стороны следствия, в каковом случае о грехе говорят как о наказании из-за его следствия. В двух последних случаях грех является наказанием не только за предшествующий грех, но также и за самого себя.

Ответ на возражение 1. Даже в тех случаях, когда Бог наказывает людей путем поущения им впасть в грех, это делается ради блага добродетели. Притом порою это делается ради блага самих наказанных, а именно когда человек вследствие согрешения становится более смиренным или более осторожным. И во всех случаях это полезно другим, которые, видя, как иные

люди впадают из греха в грех, исполняются страхом перед согрешением. Что же касается других двух путей, то очевидно, что наказание предназначено для исправления грешника, поскольку уже одного того, что человеку приходится претерпевать и терять вследствие прегрешения, бывает достаточным для того, чтобы отвратить человека от греха.

Ответ на возражение 2. Это возражение рассматривает грех со стороны его сущности, и то же самое можно сказать в ответ на **возражение 3.**

Раздел 3

НАВЛЕКАЕТ ЛИ КАКОЙ-ЛИБО ГРЕХ ДОЛГ ВЕЧНОГО НАКАЗАНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет такого греха, который бы влек за собой долг вечного наказания. В самом деле, наказание адекватно преступлению, поскольку правосудие есть [воздаяние] по мере, согласно сказанному [в Писании]: «Мерою Ты наказывал его, когда отвергал его» (Ис. 27, 8). Но любой грех является временным. Следовательно, нет такого греха, который бы навлекал долг вечного наказания.

Возражение 2. Далее, «наказания — это своего рода лекарства»⁷. Но никакое лечение не может быть бесконечным, поскольку оно направлено к цели, а, как говорит Философ, «то, что направлено к цели, не бесконечно»⁸. Следовательно, никакое наказание не может быть бесконечным.

Возражение 3. Далее, никто не делает что-либо всегда, если не получает от этого удовольствия. Но Бог не радуется человеческим страданиям. Следовательно, Он не наказывает человека вечно.

Возражение 4. Кроме того, акцидентное не бесконечно. Но наказание акцидентно, поскольку оно не соответствует природе наказуемого. Следовательно, оно не может продолжаться вечно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Пойдут сии в муку вечную» (Мф. 25, 46); и еще: «Кто будет хулить Духа Свя-

того — тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению» (Мк. 3, 29).

Отвечаю: как уже было сказано (1), грех навлекает долг наказания из-за нарушения порядка. Но следствие остается дотоле, доколе остается причина. Поэтому до тех пор, пока остается нарушение порядка, необходимо остается и долг наказания. Затем, нарушение порядка в одних случаях поправимо, а в других — нет, поскольку если изъян уничтожает начало, то это непоправимо, в то время как если начало сохранено, то на основе этого начала изъян может быть устранен. Например, если начало зрения уничтожено, то зрение не может быть восстановлено иначе, как только божественной силой, тогда как если начало зрения сохранено, то в случае возникновения некоторого препятствия зрению ситуация может быть исправлена или природой, или искусством. Далее, в любом порядке существует начало, посредством которого [члены порядка] причастны этому порядку. Следовательно, если грех уничтожает начало того порядка, посредством которого человеческая воля подчинена Богу, то возникшая из-за этого неупорядоченность воли сама по себе является непоправимой, хотя она может быть устранена силой Божией. Но началом этого порядка является конечная цель, к которой человек прилепляется благодатью. Поэтому любые грехи, которые отвращают человека от Бога настолько, что уничтожают благодать, сами по себе навлекают долг вечного наказания.

Ответ на возражение 1. Наказание адекватно греху в том, что касается строгости, и это общо как божественной, так и человеческой правосудности. Но, как указывает Августин⁹, никакая правосудность не утверждает необходимости того, чтобы наказание соответствовало преступлению в том, что касается длительности. В самом деле, прелюбодеяние или убийство может произойти за считанные мгновения, но это отнюдь не означает мгновенного за них наказания. На самом деле за это наказывают или заключением, или ссылкой, а подчас даже смертью, и при этом в расчет берется не время, которое заняло убийство, но, пожалуй, целесообразность удаления убийцы из сообщества, так что такое наказание в некотором смысле подобно вечности наказания, наложенного Богом. Далее, согласно Григорию, представляется вполне справедливым, чтобы тот, кто согрешил

против Бога в своей собственной вечности, понес наказание в вечности Бога. При этом о человеке говорят как о грешащем в его собственной вечности не только тогда, когда речь идет о непрерывном согрешении в течение всей его жизни, но и тогда, когда он видит свою цель в грехе и желает постоянно грешить. Поэтому Григорий говорит, что «злые желали бы жить бесконечно, чтобы иметь возможность всегда пребывать в своих грехах»¹⁰.

Ответ на возражение 2. Даже то наказание, которое накладывается в соответствии с человеческими законами, не всегда направлено на излечение наказуемого, но порой оно служит лекарством для других; так, когда вешают вора, то это делается не ради его исправления, а ради пользы других, чтобы они удерживались от преступления хотя бы из страха перед карой, согласно сказанному [в Писании]: «Если ты накажешь кощунника — то и простой сделается благоразумным» (Прит. 19, 25). Таким образом, наложенные на нечестивцев Богом вечные наказания являются целительными для тех, кто при мысли об этих наказаниях воздерживается от греха, согласно сказанному [в Писании]: «Даруй боящимся Тебя зная, чтобы они подняли его ради истины, чтобы избавились возлюбленные Твои» (Пс. 59, 6, 7).

Ответ на возражение 3. Бог не радуется наказаниям как таковым, но Он радуется требующему их порядку Своей правосудности.

Ответ на возражение 4. Хотя наказание связано с природой опосредованно, тем не менее, оно сущностно связано с нарушением порядка и правосудием Бога. Поэтому до тех пор, пока сохраняется нарушение, сохраняется и наказание.

Раздел 4

ВЛЕЧЕТ ЛИ ЗА СОБОЙ КАКОЙ-ЛИБО ИЗ ГРЕХОВ БЕСКОНЕЧНЫЙ ПО КОЛИЧЕСТВУ ДОЛГ НАКАЗАНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех влечет за собой бесконечный по количеству долг наказания. Ведь сказано же [в Писании]: «Наказывай меня, Господи, но по правде, не во гневе Твоем —

чтобы не умалить меня» (Иер. 10, 24). Но гнев Божий метафорически указывает на возмездие божественной правосудности, а умаление указывает на бесконечное наказание подобно тому, как сотворение вещи из ничего указывает на бесконечную силу. Следовательно, в соответствии с божественным возмездием грех влечет за собой бесконечное по количеству наказание.

Возражение 2. Далее, количество наказания адекватно количеству преступления, согласно сказанному [в Писании]: «Смотря по вине его, по счету» (Вт. 25, 2). Но грех, который совершен против Бога, бесконечен, поскольку тяжесть греха возрастает пропорционально величию того, против кого грешит человек (так, оскорбление государя является более тяжким преступлением, чем оскорбление частного лица), а величие Бога бесконечно. Следовательно, за совершенный против Бога грех должно быть назначено бесконечное наказание.

Возражение 3. Далее, что-либо может быть бесконечным двояко: по продолжительности и по количеству. Но наказание может быть бесконечным по продолжительности. Следовательно, оно может быть бесконечным и по количеству.

Этому противоречит следующее: если бы это имело место, то наказания за все смертные грехи были бы равны, поскольку одна бесконечность не больше другой.

Отвечаю: наказание адекватно согрешению. Далее, грех содержит в себе две вещи. Во-первых, в нем есть отвращение от неизменного блага, которое бесконечно, и потому в этом отношении грех бесконечен. Во-вторых, в нем есть неупорядоченное обращение к изменчивому благу. В указанном отношении грех конечен — как потому, что конечно само изменчивое благо, так и потому, что конечно движение обращения к нему, поскольку действия твари не могут быть бесконечными. Затем, в той мере, в какой грех состоит в отвращении от чего-либо, ему соответствует наказание, называемое «болью утраты», и оно бесконечно, если связано с утратой бесконечного блага, то есть Бога. А в той мере, в какой грех есть неупорядоченное обращение к чему-либо, ему соответствует наказание, называемое «страданием разума», и оно конечно.

Ответ на возражение 1. Умаление грешника вплоть до абсолютного ничто противоречило бы божественной право-

судности, поскольку оно не совместимо с бесконечностью наказания, которого, как уже было сказано (3), [подчас] требует божественная правосудность. Выражение «чтобы не умалить меня» [просто] указывает на того, кто лишен духовных благ, согласно сказанному [в Писании]: «Если я... не имею любви, — то я ничто» (1 Кор. 13, 2).

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает грех как отвращение от чего-либо, поскольку именно таким вот образом человек грешит против Бога.

Ответ на возражение 3. Продолжительность наказания адекватна продолжительности преступления не со стороны акта, а со стороны пятна, поскольку пока остается пятно, остается и долг наказания. Само же наказание адекватно преступлению в том, что касается тяжести. И то преступление, которое непоправимо, таково, что само по себе продолжается вечно, и потому с ним связано бесконечное по продолжительности наказание. Но оно не бесконечно со стороны той вещи, к которой оно обращает, и потому в этом отношении оно не навлекает бесконечного по количеству наказания.

Раздел 5

КАЖДЫЙ ЛИ ГРЕХ ВЛЕЧЕТ ЗА СОБОЙ ДОЛГ ВЕЧНОГО НАКАЗАНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что каждый грех влечет за собой долг вечного наказания. В самом деле, как уже было сказано (4), наказание адекватно преступлению. Но вечное наказание бесконечно отличается от временного, тогда как очевидно, что никакой грех не отличается от другого бесконечно, поскольку любой грех является человеческим актом, который не может быть бесконечным. И коль скоро некоторые грехи, как уже было сказано (4), влекут за собой долг бесконечного наказания, то похоже на то, что нет такого греха, который бы влек за собою долг временного наказания.

Возражение 2. Далее, первородный грех является наименьшим из грехов, по каковой причине Августин говорит, что «самое легкое наказание будет тем, которые ни одного греха не прибавили к первородному греху»¹¹. Но первородный грех влечет

за собой бесконечное наказание, поскольку даже дети, умершие в первородном грехе из-за того, что не были крещены, никогда не увидят Царства Божия, на что нам указывают слова Господа: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3, 3). Поэтому наказания за все остальные грехи тем более должны быть бесконечными.

Возражение 3. Далее, грех не заслуживает более тяжкого наказания из-за того, что соединяется с другим грехом, поскольку божественная правосудность определяет наказание за каждый грех. Но простительный грех заслужил бы вечное наказание, если бы был соединен со смертным грехом в погибшей душе, поскольку в аду нет освобождения от грехов. Таким образом, простительный грех сам по себе заслуживает вечное наказание. Следовательно, никакой грех не заслуживает временного наказания.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что некоторые грехи недеяния прощаются после [завершения] этой жизни¹². Следовательно, не все грехи наказываются вечно.

Отвечаю: как уже было сказано (3), грех влечет за собой долг вечного наказания в той мере, в какой он обуславливает непоправимое нарушение порядка божественной правосудности вследствие того, что он противен самому началу этого порядка, а именно конечной цели. Но очевидно, что в некоторых грехах хотя и наличествует неупорядоченность, однако она является противной не конечной цели, а только чему-то из того, что относится к цели, и притом в той мере, в какой кто-либо уделяет этой [относящейся к цели вещи] недостаточно или излишне много внимания без нанесения при этом какого-либо ущерба упорядоченности к конечной цели (как, например, когда человек, любя некоторую временную вещь, не оскорбляет при этом Бога и не нарушает ни одной из Его заповедей). Поэтому такие грехи влекут за собой не бесконечное, а только временное наказание.

Ответ на возражение 1. Грехи не отличаются друг от друга бесконечно со стороны их обращения к изменчивому благу, каковое обращение является субстанцией греховного акта, но они бесконечно отличаются со стороны их отвращения от чего-либо. В самом деле, некоторые грехи состоят в отвращении от конечной цели, а некоторые — в неупорядоченности, действующей

на связанные с целью вещи, каковые вещи бесконечно далеки от конечной цели.

Ответ на возражение 2. Первородный грех влечет за собой бесконечное наказание не из-за своей тяжести, а из-за состояния субъекта, а именно человека, лишенного благодати, без которой не может быть никакого освобождения от греха.

Аналогичным будет ответ и на возражение 3 относительно простительного греха. В самом деле, как уже было сказано (3), вечность наказания связана не с количеством греха, а с его непоправимостью.

Раздел 6

ОСТАЕТСЯ ЛИ ДОЛГ НАКАЗАНИЯ ПО ЗАВЕРШЕНИИ ГРЕХА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что по завершении греха никакого долга наказания не остается. Ведь если устранена причина, устраняется и следствие. Но грех — это причина долга наказания. Следовательно, после устранения греха устраняется и долг наказания.

Возражение 2. Далее, когда человек возвращается к добродетели, он устраняет грех. Но добродетельный человек заслуживает не наказания, а награды. Следовательно, когда устраняется грех, долг наказания не остается.

Возражение 3. Далее, «наказания — это своего рода лекарства»¹³. Но человек, выздоровев, не нуждается в лекарстве. Следовательно, когда устраняется грех, долг наказания не остается.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «И сказал Давид Нафану: "Согрешил я пред Господом!" — и сказал Нафан Давиду: "И Господь снял с тебя грех твой — ты не умрешь! Но как ты этим делом подал повод врагам Господа хулить Его, то умрет родившийся у тебя сын"» (2 Цар. 12, 13, 14). Следовательно, человек может быть наказан Богом даже после того, как его грех прощен; таким образом, после устранения греха долг наказания остается.

Отвечаю: в грехе можно усматривать две вещи: преступное действие и последующее [ему] пятно. Далее, очевидно, что во всех случаях актуальных грехов по завершении действия греха вина сохраняется, поскольку греховное действие делает человека заслуживающим наказания в той мере, в какой он нарушает порядок божественной правосудности, к которому он не может вернуться иначе, как только оплатив свой долг наказания, что восстанавливает справедливость правосудия. Таким образом, согласно порядку божественной правосудности тот, кто излишне попустительствовал своим желаниям, нарушая при этом заповеди Бога, вольно или невольно претерпевает нечто такое, что противно тому, чего он бы желал. Это восстановление справедливости правосудия путем оплаты долга наказания хорошо видно на примере наказаний, которые налагают люди на своих товарищей. Поэтому очевидно, что и по завершении греховного или преступного действия долг наказания сохраняется.

Если же речь идет об устранении греха со стороны пятна, то ясно, что пятно греха не может быть снято с души до тех пор, пока душа не соединится с Богом, поскольку именно из-за ее отделения от Него она утратила свою яркость, каковая утрата, как уже было сказано (86, 1), и является образованием пятна. Но человек соединяется с Богом исключительно по собственной воле. Поэтому пятно греха не может быть устранено до тех пор, пока человек добровольно не примет порядок божественной правосудности, а это означает, что он по собственному согласию или сам возложит на себя наказание за свой предшествующий грех, или же станет смиренно претерпевать наказание, наложенное на него Богом, и в обоих случаях наказание будет доставлять [ему определенное] удовлетворение. Но когда наказание доставляет удовлетворение, оно в некотором смысле утрачивает природу наказания, поскольку по природе наказание должно быть противным воле. И хотя в строгом смысле слова доставляющее удовлетворение наказание противно воле, однако в конкретном частном случае и с точки зрения конкретной частной цели оно произвольно. Следовательно, оно является произвольным просто и произвольным в некотором отношении, о чем у нас уже шла речь выше при исследовании произвольного и непроизвольного (6, 6). Поэтому должно утверждать, что долг наказания может остаться и по устранению пятна греха, но не просто наказания, а такого, которое доставляет удовлетворение.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (86, 2), после прекращения греховного действия пятно остается, и точно так же может остаться и долг наказания. Но если пятно устранено, то долг наказания не остается таким, каким он был до того.

Ответ на возражение 2. Добродетельный человек не заслуживает наказания просто, но он может заслуживать его как такое, которое приносит ему удовлетворение, поскольку сама его добродетель требует, чтобы он получил воздаяние за свое преступление против Бога или человека.

Ответ на возражение 3. После устранения пятна рану греха можно полагать излеченной в том, что касается воли. Но наказание все еще остается необходимым для того, чтобы исцелились приведенные в беспорядок совершенным грехом другие способности души, а именно чтобы этот беспорядок мог быть, так сказать, устранен противоположностью того, что его причинило. Кроме того, наказание необходимо для восстановления справедливости правосудия и избежания дурного примера, дабы другие, ставшие свидетелями греха, получили надлежащий урок, как это видно в случае Давида, о котором шла речь выше.

Раздел 7

ВСЯКОЕ ЛИ НАКАЗАНИЕ НАЛАГАЕТСЯ ЗА ГРЕХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всякое наказание налагается за грех. Так, [в Писании] сказано о слепорожденном: «Не согрешил ни он, ни родители его... что родился слепым» (Ин. 9, 3, 2). И точно так же мы видим, что много детей, причем крещенных, страдает от тягостных наказаний, например от всевозможных лихорадок, нападений дьявола и т. п. — а ведь в них после крещения не осталось никакого греха. Кроме того, и до крещения в них было не больше греха, чем в других детях, избавленных от подобных нападений. Следовательно, не всякое наказание налагается за грех.

Возражение 2. Далее, процветание нечестивцев и страдание невинных, похоже, по сути есть одно и то же. Но подобное нередко происходит в делах человеческих; так, [в Писании] сказано о злодеях: «На работе человеческой нет их, и с прочими людьми

не подвергаются ударам» (Пс. 72, 5); и еще: «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (Иов. 21, 7); и еще: «Для чего же Ты смотришь на злодеев, и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его?» (Авв. 1, 13). Следовательно, не всякое наказание налагается за грех.

Возражение 3. Далее, о Христе сказано, что «Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его» (1 Петр. 2, 22). И все же Он «пострадал за нас» (1 Петр. 2, 21). Следовательно, наказание не всегда налагается Богом за грех.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы? Как я видал, то оравшие нечестие... от дуновения Божия погибают» (Иов. 4, 7–9); и Августин пишет, что «все наказания справедливы и налагаются за грехи»¹⁴.

Отвечаю: как уже было сказано (6), наказание можно рассматривать двояко: просто и как такое, которое приносит удовлетворение. То наказание, которое приносит удовлетворение, произвольно. И так как тот, кто [таким образом] отличается со стороны долга наказания, может быть в то же время по собственной воле соединен с кем-либо союзом любви, то порою случается так, что безгрешный добровольно взваливает на себя бремя наказания другого (ведь и в человеческих делах мы подчас видим, как люди принимают на себя долги других). Однако если мы говорим о наказании просто, т. е. со стороны того, что подлежит наказанию, то грех и наказание всегда связаны друг с другом. В одних случаях наказание относится к актуальному греху, как когда человек наказывается Богом или людьми за содеянное им преступление, в других — к первородному греху, притом как непосредственно, так и опосредованно. Непосредственным наказанием за первородный грех является то, что человеческая природа предоставлена самой себе и лишена изначальной праведности, а опосредованным — все те наказания, которые вытекают из этого изъяна в человеческой природе.

Впрочем, тут должно иметь в виду, что подчас нечто представляется наказуемым, но при этом отнюдь не просто. В самом деле, наказание, как было показано в первой части (48, 5), является одним из видов зла. Затем, зло — это лишенность блага. И так как благо человека многообразно, а именно благо

души, благо тела и внешние блага, то порою случается так, что человек претерпевает потерю меньшего блага ради того, чтобы обрести благо большее, как когда он теряет деньги ради телесного здоровья или теряет то и другое ради здоровья своей души и славы Божией. В таких случаях потеря является для человека злом, но не просто, а относительно, и ее надлежит называть не наказанием просто, а целительным наказанием, что подобно тому, как врач прописывает своим пациентам горькие лекарства ради того, чтобы поправить их здоровье. И коль скоро такие наказания в строгом смысле слова наказаниями не являются, то их можно возводить к греху как к их причине разве что опосредованно, а именно постольку, поскольку человеческая природа нуждается в лечении посредством целительных наказаний из-за ее повреждения, которое само по себе является наказанием за первородный грех. В самом деле, в состоянии невинности не было никакой нужды в наказании для того, чтобы человек преуспевал в добродетели, и потому любое наказание, направленное на возвращение человека на путь добродетели, может быть возведено к первородному греху как к своей причине.

Ответ на возражение 1. Такого рода изъясны тех, кто был с ними рожден, или же от которых страдают дети, являются, как уже было сказано (85, 5), следствиями и наказаниями за первородный грех, причем, как было показано в том же месте, они остаются даже после крещения. То же, что они не одинаковы у всех, вытекает из разнообразия человеческой природы, о чем также было говорено. Тем не менее, они определены божественным Провидением к спасению людей — либо непосредственно тех, кто испытывает страдание, либо других, которые таким образом получают предупреждение, и все это — к славе Божией.

Ответ на возражение 2. Хотя преходящие и телесные блага и являются человеческими благами, тем не менее, они недорогого стоят, в то время как главными благами человека являются духовные блага. Поэтому согласно божественной правосудности добродетельному в первую очередь сообщаются духовные блага, а что касается преходящих благ или зол, то их сообщается столько, сколько необходимо для добродетели, о чем [хорошо] говорит Дионисий, а именно что «божественная справедливость не прельщает и не губит мужество лучших людей материальными подаяниями»¹⁵. А то, что иные обретают [слишком] много преходящих благ, губительно для их благ духовных, по каковой при-

чине в приведенном псалме далее сказано: «Оттого гордость, как ожерелье, обложила их» (Пс. 72, 6).

Ответ на возражение 3. Христос терпел доставляющее удовлетворение наказание не за Свои, а за наши грехи.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ КТО-ЛИБО БЫТЬ НАКАЗАН ЗА ЧУЖОЙ ГРЕХ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что можно быть наказанным за чужой грех. Ведь сказано же [в Писании]: «Я... Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня» (Исх. 20, 5); и еще: «Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле» (Мф. 23, 35).

Возражение 2. Далее, человеческая правосудность истекает из божественной правосудности. Но в соответствии с человеческой правосудностью дети подчас наказываются за вину их родителей, как это бывает в случае государственной измены. Следовательно, и в соответствии с божественной правосудностью можно понести наказание за чужой грех.

Возражение 3. Далее, могут сказать, что сына наказывают не за грех отца, а за его собственный, поскольку он подражает отцу в его делании зла, но в таком случае то же можно было бы сказать и о совсем посторонних людях, которые, как и дети, могут подражать и быть наказанными точно так же, как были наказаны те, чьим преступлениям они подражали. Поэтому похоже на то, что детей наказывают не за их собственные грехи, а за грехи их родителей.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Сын не понесет вины отца» (Иез. 18, 20).

Отвечаю: если мы ведем речь о доставляющем удовлетворение наказании, которое возлагают на себя добровольно, то в таком случае можно нести наказание за чужой [грех] в той мере, в какой они [(т. е. согрешивший и наказанный)] в некотором смысле представляют собою одно, о чем было сказано выше (7).

Если же мы говорим о том наказании, которое обусловлено грехом, то коль скоро оно подлежит исполнению, каждый несет наказание только за свой собственный грех, поскольку преступное действие является личностным актом. А вот если речь идет о целительном наказании, то в таком случае вполне возможно быть наказанным за чужой грех. В самом деле, как уже было сказано (7), изъяны в телесных благах или даже в самом теле являются целительными наказаниями, назначенными ради здоровья души. Поэтому нет ничего несообразного в том, что такого рода наказания налагаются Богом или людьми на одних за грехи других, например на детей за [грехи] их родителей или на слуг за [грехи] их господ, поскольку первые в некотором смысле являются собственностью последних. Впрочем, если дети или слуги принимают участие в грехе, то это уже наказуемое зло, притом как в отношении наказанного, так и в отношении того, за кого он наказан. Но если они не принимают участие в грехе, то это зло имеет признак наказуемости только в отношении того, за кого терпят наказание, в то время как в отношении того, кто наказан, наказание является целительным (кроме тех случаев, когда оно является [заслуженным] акцидентно, а именно когда наказанный давал согласие на грех другого), поскольку оно, если его сносят с надлежащим смирением, назначено ради блага его души.

Что же касается духовных наказаний, то они не являются целительными просто, поскольку благо души не направлено к еще более возвышенному благу. Следовательно, никто не претерпевает утрату душевных благ без некоторой собственной вины. Поэтому Августин говорит, что такие наказания не претерпевают за чужие грехи, поскольку в том, что касается души, сын не является собственностью отца. А Господь прямо указывает причину этого, говоря: «Все души — Мои» (Иез. 18, 4).

Ответ на возражение 1. В обеих вышеприведенных цитатах речь идет, по-видимому, о преходящих или телесных наказаниях, поскольку дети в некотором смысле являются собственностью своих родителей, а те, в свою очередь, своих. Если же имеются в виду духовные наказания, то их должно понимать как назначенные за подражание греху, в связи с чем в книге «Исход» сказано о «ненавидящих Меня», а в приведенной главе из Матфея читаем: «Дополняйте же меру отцов ваших» (Мф. 23, 32). О грехах отцов говорят как находящихся в их детях постольку, поскольку последние склонны к подобным грехам вследствие того, что

приучаются к преступлениям своих родителей и, приучившись и сориентировав соответствующим образом свои способности, подражают им. Кроме того, они заслуживают и еще более тяжкого наказания в том случае, если, видя наказание своих родителей, оказываются не в состоянии исправить свое поведение. В тексте также сказано «до третьего и четвертого рода», что обусловлено тем, что люди обычно живут достаточно долго и имеют возможность увидеть третье и четвертое поколение, по каковой причине и дети могут быть свидетелями грехов своих родителей и подражать им, и родители могут видеть наказания своих детей и от этого испытывать страдания.

Ответ на возражение 2. Назначенные человеческой правосудностью наказания одних за грехи других являются телесными и преходящими. К тому же они являются еще и средствами или лекарствами от будущих грехов, чтобы или наказанные, или другие в будущем воздерживались от подобных проступков.

Ответ на возражение 3. О родственниках говорят, что они чаще наказываются за грехи других, нежели посторонние, поскольку наказание родственников в большей степени влияет на согрешивших, во-первых, так как ребенок некоторым образом является собственностью отца, а во-вторых, так как имеющие место в собственном доме примеры и наказания сами по себе более действенны. Кроме того, когда человек растет в окружении родительских грехов, он часто стремится подражать им, и если его не удерживают их наказания, то он, похоже, проявляет тем самым большое упрямство и потому заслуживает еще более строгого наказания.



О ПРОСТИТЕЛЬНОМ И СМЕРТНОМ ГРЕХЕ

Далее, коль скоро простительные и смертные грехи различаются со стороны долга наказания, нам следует их рассмотреть. Во-первых, мы исследуем простительный грех по сравнению со смертным грехом; во-вторых, мы исследуем простительный грех как таковой.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) надлежащим ли образом проведено различие между простительным и смертным грехом; 2) отличаются ли они по роду; 3) является ли простительный грех расположением к смертному греху; 4) может ли простительный грех стать смертным; 5) может ли простительный грех стать смертным в силу [отягчающих] обстоятельств; 6) может ли смертный грех стать простительным. —

Раздел 1

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ПРОВЕДЕНО РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ПРОСТИТЕЛЬНЫМ И СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что различие между простительным и смертным грехом проведено ненадлежащим образом. Так, Августин говорит, что «грех — это слово, дело или желание, противное вечному закону»¹. Но сам факт того, что он противен вечному закону, любой грех делает смертным. Следовательно, любой грех смертен. Поэтому не должно [вообще] различать простительный и смертный грех.

Возражение 2. Далее, апостол говорит: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию» (1 Кор. 10, 31). Но кто бы ни грешил, он нарушает эту заповедь, поскольку грех не делается в славу Божию. Следовательно, коль скоро нарушить заповедь означает совершить смертный грех, то похоже на то, что кто бы ни согрешил, он совершил смертный грех.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, кто бы ни прилеплялся к вещи любовью, он прилепляется к ней или ради наслаждения ею, или ради пользы². Но никто из грешащих не прилепляется к изменчивому благу ради пользы, поскольку это не то благо, которое делает нас счастливыми, что, продолжает Августин, в собственном смысле слова и означает пользу. Следовательно, грешник наслаждается изменчивым благом. Но, как говорит тот же Августин, «наслаждение тем, чем должно пользоваться, указывает на извращенность ума»³. Таким образом, коль скоро «извращенность» указывает на смертный грех, то похоже на то, что кто бы ни согрешил, он совершил смертный грех.

Возражение 4. Кроме того, когда кто-либо приближается к одному пределу, он тем самым удаляется от [другого] противоположного ему [предела]. Но грешащий приближается к изменчивому благу и, таким образом, удаляется от блага неизменного, то есть совершает смертный грех. Следовательно, различие между простительным и смертным грехом проведено ненадлежащим образом.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «преступление заслуживает осуждения на вечные муки, а простительный грех — нет»⁴. Но словом «преступление» он обозначает смертный грех. Следовательно, различие между простительным и смертным грехом проведено правильно.

Отвечаю: некоторые пределы в строгом смысле слова не являются противоположными друг другу, и если о них говорят как о противоположностях, то говорят метафорически; так, «приятность» не противоположна «сухости», но если речь идет о «приятных» [взору] лугах, когда они украшены цветами и молодой зеленью, то это противоположно засухе. И точно так же, если смертность понимать буквально, то есть как относящуюся к телесной смерти, то она не подразумевает противоположности простительности и не принадлежит к тому же самому роду. Но если смертность понимать метафорически, как относящуюся к греху, то в таком случае речь идет о том, что противоположно греху простительному.

Действительно, о грехе, который, как было показано выше (72, 5), является болезнью души, говорят как смертном по аналогии с болезнью [тела], которая считается смертельной из-за того, что обуславливает непоправимый изъян, состоящий в разрушении начала, о чем было сказано в том же месте. Затем,

началом духовной жизни, каковая суть жизнь в добродетели, является упорядоченность к конечной цели, и если этот порядок разрушен, то его нельзя восстановить через посредство какого бы то ни было собственного начала, но, как было показано выше (87, 3), только через посредство силы Божией, поскольку неупорядоченность в том, что относится к цели, может быть устранена только через посредство цели, как, например, ошибочность умозаключения может быть устранена только через посредство истины начала. Таким образом, изъян в порядке к конечной цели, подобно ложности начала, не может быть устранен через посредство чего-то другого как еще более возвышенного начала. Поэтому такие грехи называются смертными в том смысле, что они непоправимы. С другой стороны, грехи, которые подразумевают неупорядоченность в том, что связано с целью, при сохранении самой упорядоченности к цели, поправимы. Эти грехи называются простительными, поскольку с искуплением долга наказания грех прощается, а это происходит по прекращении самого греха, как было разъяснено выше (87, 6).

Таким образом, смертность и простительность противоположны друг другу как поправимое и непоправимое, хотя последнее относится к собственным началам, а не к силе Божией, которая может устранять любые болезни, как телесные, так и душевные. Следовательно, различие между простительным и смертным грехом проведено правильно.

Ответ на возражение 1. Разделение греха на простительный и смертный не является разделением рода на виды, которые в равной мере причастны природе рода, но является разделением одноименного предела, которому он предидируется, на части, одна из которых является предшествующей, а другая — последующей. Поэтому приведенное Августином совершенное определение греха относится к смертному греху. Простительный же грех, со своей стороны, называется грехом со стороны несовершенного определения греха и по аналогии со смертным грехом, что подобно тому, как акциденцию называют сущей по аналогии с сущностью и со стороны несовершенного определения бытия. В самом деле, такой грех не «противен» закону, поскольку тот, кто грешит простительно, не делает того, что запрещает закон, и не опускает делать то, что закон предписывает делать, но он действует «за пределами» закона, поскольку не придерживается требуемого законом модуса разума.

Ответ на возражение 2. Это предписание апостола является утвердительным и потому обязательно не во всех случаях. Следовательно, тот, кто не все свои действия актуально делает во славу Божию, тем самым еще не действует вопреки этому предписанию. Поэтому для того чтобы избежать смертного греха, необходимо всякий раз, когда не выходит актуально действовать в славу Божию, вверять себя и все свое Богу по навыку. В самом деле, простительный грех исключает только актуальное исполнение человеческого акта во славу Божию, но отнюдь не исполнение его по навыку, поскольку он не исключает той благодати, которая вверяет человека Богу по навыку. Таким образом, вывод о том, что кто бы ни согрешил, он совершил смертный грех, ошибочен.

Ответ на возражение 3. Тот, кто грешит простительно, прилепляется к временному благу не ради наслаждения им, поскольку не в нем он видит свою цель, но ради пользы путем соотнесения его с Богом не актуально, а по навыку.

Ответ на возражение 4. Если в изменчивом благе не усматривают [конечной] цели, то его нельзя полагать противоположным неизменному благу пределом, поскольку то, что [только] связано с целью, не обладает признаком конечного.

Раздел 2

ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИ СМЕРТНЫЙ И ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ ПО РОДУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный и смертный грех не отличаются по роду, а именно так, что некоторые грехи по роду являются смертными, а некоторые по роду — простительными. В самом деле, человеческие действия полагаются благими или злыми по роду в зависимости от их объектов и целей, о чем уже было сказано (18, 2). Но как смертный, так и простительный грех может быть совершен в отношении любого объекта или цели; так, человек может любить любое изменчивое благо или меньше Бога, что является простительным грехом, или больше Бога, что является грехом смертным. Следовательно, простительный и смертный грех не отличаются по роду.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1; 72, 5; 87, 3), грех называется смертным в тех случаях, когда он непоправим, а прощительным — когда поправим. Но непоправимость относится к греху, совершенному по злему умыслу, который, как утверждают некоторые, непрощителен, в то время как поправимость относится к грехам, совершенным по слабости или неведению, которые прощительны. Таким образом, смертный и прощительный грех отличаются как грех, совершенный по злему умыслу, отличается от греха, совершенного по слабости или неведению. Но в этом отношении, как было показано выше (77, 8), грехи отличаются не по роду, а по причине. Следовательно, прощительный и смертный грех не отличаются по роду.

Возражение 3. Далее, ранее уже было сказано о том, что внезапные движения чувственности и разума порождают прощительные грехи (74, 3, 10). Но внезапные движения встречаются в любом виде греха. Следовательно, прощительных по роду грехов не существует.

Этому противоречит следующее: Августин, рассуждая о чистилище, перечисляет некоторые прощительные по роду и некоторые смертные по роду грехи.

Отвечаю: прощительный грех получил свое имя от «прощения». Следовательно, грех может называться прощительным, прежде всего, потому, что он прощаем; так, Амвросий говорит, что «раскаяние всякий грех делает прощительным». В указанном смысле о грехе говорят как о прощительном «по результату». Во-вторых, грех называют прощительным потому, что в нем нет ничего — ни полностью, ни отчасти — что могло бы воспрепятствовать прощению. [Грех прощаем] отчасти, как когда он содержит то, что смягчает вину, например, когда грех совершен по слабости или неведению, и тогда о нем говорят как о прощительном «по причине». Полностью, когда он не разрушает порядка к конечной цели, по каковой причине грех заслуживает временного, а не вечного наказания. И именно этот прощительный грех станет предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

В самом деле, что касается первых двух случаев, то очевидно, что здесь не может быть и речи ни о каком определенном роде [греха], тогда как в третьем случае грех может иметь определенный род, а именно так, что один грех может быть прощительным по роду, а другой — смертным по роду в соответствии

с родом или видом акта, который определяется его объектом. В самом деле, когда воля направлена на то, что само по себе противно любви, посредством которой человек определен к своей конечной цели, то грех является смертным из-за объекта. Поэтому смертным грехом по роду является тот, который или противен любви к Богу, например богохульство, лжесвидетельство и тому подобное, или противен любви к ближнему, например убийство, прелюбодеяние и тому подобное, и такие грехи являются смертными по своему роду. Порою же воля грешащего направлена на то, что хотя и привносит некоторую неупорядоченность, однако при этом не противно любви к Богу и ближнему, например празднословие, насмешливость и так далее, и такие грехи по своему роду простительны.

Однако коль скоро моральные действия, как было показано выше (18, 4, 6), приобретают признак добродетельности или порочности не только от своих объектов, но также и от некоторого расположения действующего, то иногда случается так, что грех, который является простительным по роду со стороны своего объекта, становится смертным со стороны действующего. [Так может происходить] или потому, что он сосредотачивается на нем как на своей конечной цели, или потому, что он направляет его к тому, что по своему роду является смертным грехом, как, например, когда человек празднословит в целях прелюбодеяния. И точно так же со стороны действующего смертный по роду грех может оказаться простительным, а именно потому, что действие оказывается несовершенным, то есть не обдуманном разумом, каковое обдумывание является надлежащим началом злого действия, о чем уже упоминалось ранее, когда речь шла о внезапных движениях неверия.

Ответ на возражение 1. Само то, что кто-либо избирает нечто, противное божественной любви, показывает, что он предпочитает эту любовь любви к Богу и, следовательно, что он любит нечто больше, чем Бога. Когда же кто-либо любит нечто больше, чем Бога, то тогда речь идет о роде тех грехов, которые противны любви, а такие грехи по своему роду смертны.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает те грехи, которые являются простительными по их причине.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент рассматривает те грехи, которые являются простительными в силу несовершенства действия.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ РАСПОЛОЖЕНИЕМ К СМЕРТНОМУ ГРЕХУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех не является расположением к смертному греху — ведь одна противоположность не располагает к другой. Но, как уже было сказано (1), простительный и смертный грех различаются как противоположности. Следовательно, простительный грех не является расположением к смертному греху.

Возражение 2. Далее, акт располагает к тому, что подобно ему по виду, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», «подобные действия порождают подобные расположения и навыки»⁵. Но, как было показано выше (2), смертный и простительный грех отличаются по роду или виду. Следовательно, простительный грех не располагает к смертному греху.

Возражение 3. Далее, если бы грех назывался простительным потому, что он располагает к смертному греху, то из этого бы следовало, что все то, что располагает к смертному греху, является грехом простительным. Но и доброе дело может расположить к смертному греху; так, Августин в своем уставе говорит, что «подстерегающая добрые дела гордыня может свести их на нет». Следовательно, даже добрые дела были бы простительными грехами, что нелепо.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Ни во что не ставящий малое мало-помалу придет в упадок» (Сир. 19, 1). Но тот, кто грешит простительно, похоже, ни во что не ставит малое. Следовательно, мало-помалу он придет к расположенности к смертному греху.

Отвечаю: расположение — это своего рода причина, и потому как существуют двоякого рода причины, точно так же существуют и двоякого рода расположения. Так, существует причина, которая непосредственно подвигает к созданию следствия, как [например] нагревает горячая вещь. А еще существует причина, которая подвигает опосредованно путем устранения препятствия; так, о том, кто сдвигает [опорный] столб, говорят

как о движущем опирающийся на этот столб камень. Аналогично этому и акт греха может располагать к чему-либо двояко. Во-первых, непосредственно, и тогда он располагает к подобному ему по виду акту. В указанном случае простительный по роду грех по преимуществу и согласно своей природе не располагает к смертному по роду греху, поскольку они различаются по виду. Однако даже и так простительный грех может через свои следствия располагать к греху, который является смертным со стороны действующего, поскольку расположение или навык могут быть настолько усилены благодаря актам простительного греха, что это повлечет за собой возрастание вождления, в результате чего в этом простительном грехе грешник начнет усматривать свою цель. В самом деле, целью того, кто обладает навыком, является действовать согласно этому навыку, и если он начнет часто грешить простительно, то вследствие этого может стать расположенным к смертному греху. Во-вторых, человеческий акт может располагать к чему-либо путем устранения того, что ему препятствует. В таком случае простительный по роду грех может располагать к смертному по роду греху. В самом деле, тот, кто совершает простительный по роду грех, отвращается от некоторого частного порядка, и через посредство навыка своей воли не подчиняться должному порядку в малом он располагается к тому, чтобы не подчинять свою волю даже порядку конечной цели путем избрания того, что по роду является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Разделение греха на простительный и смертный, как уже было сказано (1), не является разделением рода на виды, но подобно разделению акциденции и субстанции. Поэтому как акциденция может являться расположением к субстанциальной форме, точно так же простительный грех может располагать к смертному.

Ответ на возражение 2. Простительный грех не подобен смертному греху по виду, но они принадлежат к одному и тому же роду, поскольку оба подразумевают нарушение должного порядка, хотя и различными способами, о чем уже было сказано (1).

Ответ на возражение 3. Доброе дело само по себе не может являться расположением к смертному греху, хотя и может послужить материей или обстоятельством для смертного греха акцидентно, в то время как простительный грех может располагать к смертному греху согласно своей природе.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ СТАТЬ СМЕРТНЫМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех может стать смертным. Так, Августин, разъясняя слова [Писания]: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3, 36), говорит: «Грехи небрежения», то есть простительные грехи, «мало-помалу могут привести нас к гибели»⁶. Но грех называется смертным постольку, поскольку обуславливает духовную гибель души. Следовательно, простительный грех может стать смертным.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (74, 8), предшествующее согласию разума движение чувственности является простительным грехом, но после получения на то согласия — грехом смертным. Следовательно, простительный грех может стать смертным.

Возражение 3. Далее, ранее уже было показано (1), что простительный и смертный грех отличаются как излечимая и неизлечимая болезнь. Но излечимая болезнь может стать неизлечимой. Следовательно, простительный грех может стать смертным.

Возражение 4. Кроме того, расположение может стать привычкой. Но, как было показано выше (3), простительный грех может стать расположением к смертному. Следовательно, простительный грех может стать смертным.

Отвечаю: становление простительного греха смертным можно понимать трояко.

Во-первых, так, что один и тот же акт, будучи сперва простительным грехом, затем становится смертным. Ничего подобного случиться не может, поскольку грех, как и любое моральное действие, заключается по преимуществу в акте воли, и потому если изменяется воля, то в нравственном отношении изменяется и акт, притом даже в тех случаях, когда физически он не прерывался. Если же воля не изменяется, то невозможно, чтобы простительный грех стал смертным.

Во-вторых, это может быть понято в том смысле, что простительный по роду грех может стать смертным. Это возможно

постольку, поскольку в таком простительном грехе можно либо усматривать свою цель, либо определять его как к цели к некоторому смертному греху, о чем уже было сказано (2).

В-третьих, это может быть понято в том смысле, что множество простительных грехов вместе составляют один смертный грех. При этом если имеют в виду, что много добавленных друг к другу простительных грехов создают один смертный грех, то это ложно, поскольку все простительные грехи в мире не могут обусловить такой долг наказания, который бы равнялся таковому за один единственный смертный грех. Это не вызывает сомнений, если речь идет о продолжительности наказания, поскольку, как уже было сказано (87, 3), смертный грех обуславливает долг вечного наказания, тогда как простительный грех — наказания временного. Это также очевидно в том, что касается боли утраты, поскольку смертные грехи заслуживают наказания лишения созерцания Бога, с каковым наказанием, по утверждению Златоуста, несопоставимо никакое другое⁷. Это также очевидно и в том, что касается страдания разума со стороны мук совести, хотя со стороны страданий от огня наказания могут быть вполне сопоставимы.

Если же имеют в виду, что множество простительных грехов создают один смертный грех по расположению, то это истинно, что было показано нами выше (3) в отношении двух различных способов расположения, посредством которых простительный грех располагает к смертному греху.

Ответ на возражение 1. Августин имеет в виду, что множество простительных грехов создают один смертный грех по расположению.

Ответ на возражение 2. Одно и то же движение чувственности, которое предшествовало согласию разума, никогда не может стать смертным грехом, но таковым является движение дающего согласие разума.

Ответ на возражение 3. Телесная болезнь является не актом, а дурным расположением, которое может быть изменено при сохранении одной и той же болезни. Простительный же грех, со своей стороны, является преходящим актом, который не может продолжиться вновь, и потому в указанном отношении аналогия неуместна.

Ответ на возражение 4. Расположение, которое становится привычкой, подобно несовершенной вещи, принадлежащей

к тому же самому виду [что и вещь совершенная]; так, несовершенная наука в процессе совершенствования становится навыком. С другой стороны, простительный грех является расположением к чему-то такому, что отличается по роду, что подобно тому, как акциденция располагает к субстанциальной форме, которой она никогда не станет.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ СТАТЬ СМЕРТНЫМ В СИЛУ [ОТЯГЧАЮЩИХ] ОБСТОЯТЕЛЬСТВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обстоятельство может сделать простительный грех смертным. Так, Августин в своей проповеди о чистилище говорит, что «если гнев излишне продолжителен или пьянство слишком часто, то они становятся смертными грехами». Но гнев и пьянство по роду являются не смертными, а простительными грехами, иначе они были бы смертными грехами всегда. Следовательно, обстоятельство может сделать простительный грех смертным.

Возражение 2. Далее, Мастер⁸ говорит, что удовольствие, если оно удержано, то является смертным грехом, а если не удержано, то простительным. Но удержание является обстоятельством. Следовательно, обстоятельство может сделать простительный грех смертным.

Возражение 3. Далее, благо и зло отличаются больше, чем простительный и смертный грех, поскольку тот и другой по роду зол. Но обстоятельство может сделать добрый поступок злым, как когда человек подает милостыню из тщеславия. Поэтому оно тем более может сделать простительный грех смертным.

Этому противоречит следующее: коль скоро обстоятельство является акциденцией, его количество не может превышать количества самого акта как происходящего из рода акта, поскольку субъект всегда превосходит акциденцию. Таким образом, если акт является простительным по роду, то он не может стать смертным из-за акциденции, поскольку в известном смысле по количеству смертный грех бесконечно превос-

ходит простительный, что явствует из вышесказанного (72, 5; 87, 5).

Отвечаю: как уже было сказано нами при исследовании обстоятельств (7, 1; 18, 5, 10, 11), хотя обстоятельство как таковое является акциденцией морального акта, тем не менее, подчас оно может представлять собой видовое отличие морального акта, и тогда оно утрачивает природу обстоятельства и устанавливает вид морального акта. Так происходит с теми грехами, к которым обстоятельство добавляет порочность другого рода; так, когда мужчина познает женщину, которая не является его женой, порочность его акта противна целомудрию, но если эта женщина к тому же является женой другого, то тогда имеет место дополнительная порочность, противная правосудности, которая запрещает присваивать себе то, что принадлежит другому, и это обстоятельство устанавливает новый вид греха, известный как прелюбодеяние.

Однако если обстоятельство не добавляет порочности другого вида, то оно никоим образом не может сделать простительный грех смертным. В самом деле, как уже было сказано (1), порочность простительного греха состоит в неупорядоченности в том, что связано с целью, в то время как порочность смертного греха состоит в неупорядоченности в отношении [самой] конечной цели. Поэтому очевидно, что обстоятельство не может сделать простительный грех смертным до тех пор, пока остается обстоятельством, а может только тогда, когда сообщает греху другой вид, становясь, таким образом, видовым отличием морального акта.

Ответ на возражение 1. Ни сама по себе продолжительность, ни частота или обыкновение не являются обстоятельствами, сообщающими греху другой вид, если только из них не вытекает какое-нибудь акцидентное следствие. В самом деле, акт не обретет новый вид из-за своей повторяемости или длительности, если к повторенному или затянувшемуся акту не прибавится нечто такое, что изменит его вид, например непокорность, презрение и тому подобное.

Поэтому мы ответим на возражение так: коль скоро гнев — это движение склоняющейся причинить вред ближнему души, то если это движение склоняет к вреду, который по роду является смертным грехом, вроде убийства или ограбления, то такой гнев

будет по роду смертным грехом. Впрочем, он может оказаться и простительным по причине несовершенства акта, а именно в той мере, в какой он является внезапным движением чувственности. Но если такой акт продлится достаточно долго, то в таком случае он возвратится к своей родовой природе вследствие согласия на него разума. С другой стороны, если вред, к которому склоняет движение гнева, является по роду простительным грехом, например, если человек, рассердившись, беззлобно бранится, то такой гнев не будет смертным грехом, однако и продолжаться сколько-нибудь долго он может разве что акцидентно, например, если повлечет за собой большой скандал или что-то подобное.

Что же касается пьянства, то мы ответим, что оно по роду является смертным грехом; в самом деле, когда человек без какой-либо надобности, а просто из вожделения [выпить] вина, доводит себя до неспособности использовать разум, посредством которого он определяется к Богу и избегает совершения многих грехов, то это явно противно добродетели. Простительным грехом оно может быть разве что по неведению или слабости, как когда человек бывает не осведомлен о свойствах вина или о своей собственной неподготовленности к его потреблению, то есть когда у него нет намерения напиться, поскольку в таком случае его опьянение вменяется ему в вину не как грех, а только как неумеренность в потреблении спиртного. Однако если он напивается часто, то неведение уже не может служить ему оправданием, поскольку, похоже, он по собственной воле скорее предпочтет напиться, чем воздержаться от неумеренности в пьянстве; таким образом, его грех возвращается к своей видовой природе.

Ответ на возражение 2. Удержанное удовольствие не является смертным грехом за исключением тех случаев, когда [оно само по себе] является смертным грехом по роду. В таких случаях, если удовольствие не удержано, то налицо простительный грех по причине несовершенства акта, о чем уже было говорено выше (ведь и о гневe говорят как о продолжительном, и об удовольствии — как об удержанном тогда, когда они одобрены обдумавшим [ситуацию] разумом).

Ответ на возражение 3. Обстоятельство не сделает добрый акт злым, если не установит вид греха, о чем уже было сказано (18, 5).

Раздел 6

**МОЖЕТ ЛИ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ
СТАТЬ ПРОСТИТЕЛЬНЫМ?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что смертный грех может стать простительным. В самом деле, простительный грех отстоит от смертного точно так же, как смертный грех — от простительно-го. Но, как было показано выше (5), простительный грех может стать смертным. Следовательно, и смертный грех может стать простительным.

Возражение 2. Далее, говорят, что простительный и смертный грех отличаются тем, что совершающий смертный грех любит тварь больше, чем Бога, в то время как совершающий грех простительный любит тварь меньше, чем Бога. Но может случиться так, что человек, совершая по роду смертный грех, любит при этом тварь меньше, чем Бога, как, например, тогда, когда кто-либо, не будучи осведомлен о том, что блуд является смертным грехом, вопреки любви к Богу предаётся греху блуда, но при этом он ради любви к Богу воздержался бы от этого греха, если бы, предаваясь ему, знал, что действует вопреки любви к Богу. Таким образом, он совершает простительный грех и, следовательно, смертный грех может стать простительным.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (5), благо и зло отличаются больше, чем простительный и смертный грех. Но акт, который сам по себе зол, может стать добрым; так, когда судья приговаривает вора к смерти, то человекоубийство является актом правосудности. Следовательно, смертный грех еще скорее может стать простительным.

Этому противоречит то, что вечная вещь никогда не может стать временной. Но смертный грех заслуживает вечного наказания, тогда как простительный грех — временного. Следовательно, смертный грех никогда не может стать простительным.

Отвечаю: как уже было сказано (1) простительный и смертный грех отличаются как совершенное и несовершенное в роде греха. Затем, несовершенное может стать совершенным посредством некоторого дополнения, и потому простительный грех

может стать смертным путем прибавления к нему некоторой относящейся к роду смертного греха порочности, как когда человек празднословит ради блуда. С другой стороны, совершенное не может стать несовершенным посредством некоторого дополнения, и потому смертный грех не может стать простительным путем прибавления к нему некоторой относящейся к роду простительного греха порочности, поскольку грех не уменьшится, если человек предастся блуду ради празднословия, но скорееотягчится вследствие дополнившего его изъяна.

Однако грех, который по роду является смертным, может стать простительным из-за несовершенства акта, поскольку в таком случае он, будучи не намеренным, а внезапным действием, не достаточным образом удовлетворяет условию морального акта, что очевидно из вышесказанного (2). Это происходит путем своего рода вычитания, а именно [вследствие отсутствия] намерения разума. И коль скоро моральный акт получает свой вид от намерения разума, то посредством такого вычитания упраздняется сам вид этого акта.

Ответ на возражение 1. Простительность отличается от смертности как несовершенное от совершенного, что подобно тому, как мальчик отличается от мужа. Но мальчик становится мужем, а муж мальчиком — нет. Следовательно, приведенный аргумент неубедителен.

Ответ на возражение 2. Если неведение таково, что извиняет грех в целом, например, неведение безумца или слабоумного, то тот, кто предается блуду в состоянии такого неведения, не совершает никакого греха, ни смертного, ни простительного. Но если неведение не является непреодолимым, то уже само такое неведение — грех, который свидетельствует о недостаточности любви к Богу постольку, поскольку человек пренебрегает изучением тех вещей, посредством которых он может сохранить себя в любви к Богу.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «то, что само по себе зло, не может быть исполнено в добродетели ради какой бы то ни было доброй цели». Затем, убийство — это убийство невинного, и оно никоим образом не может быть исполнено в добродетели. Но, как указывает [тот же] Августин, приговоривший вора к смерти судья или убивавший врага общественного благоденствия солдат не являются убийцами.



О ПРОСТИТЕЛЬНОМ ГРЕХЕ КАК ТАКОВОМ

Теперь нам предстоит рассмотреть простительный грех как таковой. Под этим заглавием наличествует шесть пунктов: 1) обуславливает ли простительный грех пятно на душе; 2) о различных видах простительного греха, которые принято называть «деревом», «сеном» и «соломой» (1 Кор. 3, 12); 3) мог ли простительно грешить человек в состоянии невинности; 4) может ли простительно грешить добрый или злой ангел; 5) являются ли движения неверующих простительными грехами; 6) могут ли в человеке наличествовать совместно только простительный и первородный грех.

Раздел 1

ОБУСЛОВЛИВАЕТ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ ПЯТНО НА ДУШЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительный грех обуславливает пятно на душе. Так, Августин говорит, что если простительные грехи умножены, то они уничтожают красоту наших душ, тем самым закрывая нам путь к нашему небесному супружеству. Но пятно греха есть не что иное, как утрата душевной красоты. Следовательно, простительные грехи обуславливают пятно на душе.

Возражение 2. Далее, смертный грех обуславливает пятно на душе вследствие неупорядоченности действий и расположений грешника. Но и в простительном грехе наличествует неупорядоченность действий и расположений. Следовательно, простительный грех обуславливает пятно на душе.

Возражение 3. Далее, пятно на душе, как было показано выше (86, 1), обуславливается соприкосновением с временной вещью посредством любви. Но в простительном грехе душа со-

прикасается с временной вещью посредством неупорядоченной любви. Следовательно, простительный грех обуславливает пятно на душе.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Чтобы представить ее Себе славную церковь, не имеющую пятна или порока» (Еф. 5, 27), говорит: «То есть без какого-либо тяжкого греха». Следовательно, похоже, что только смертному греху присуще обуславливать пятно на душе.

Отвечаю: как уже было сказано (86, 1), пятно означает утрату привлекательности вследствие некоего соприкосновения, что можно наблюдать в случае материальных вещей, от которых этот термин был передан душе по причине некоторого подобия. Затем, как тело может быть привлекательным двояко, а именно либо благодаря внутреннему расположению членов и окраски, либо же благодаря направленному вовне сиянию, так и душа обладает двоякой привлекательностью, одной — благодаря навыкам и, если так можно выразиться, внутренней, другой — актуальной, подобной сиянию направленного вовне света. Далее, простительный грех является помехой актуальной привлекательности, а той, что по навыкам, — нет, поскольку он не уничтожает и не ослабляет навык к любви и другим добродетелям, о чем речь у нас впереди (II-II, 24, 10), хотя и препятствует их актам. Со своей стороны, пятно обозначает нечто такое, что постоянно присутствует в запятнанном, что, похоже, скорее соответствует природе утраты не актуальной привлекательности, а привлекательности по навыкам. Поэтому в строгом смысле слова простительный грех не обуславливает пятна на душе. Если же, однако, мы где-либо встретим указание на то, что он склоняет к пятну, то это надлежит понимать в ограниченном смысле, а именно в том, что он препятствует привлекательности, вытекающей из актов добродетели.

Ответ на возражение 1. Августин имеет в виду тот случай, когда множество простительных грехов приводят к смертному греху посредством расположения, поскольку в противном случае они бы не закрыли душе путь к ее небесному супружеству.

Ответ на возражение 2. В смертном грехе неупорядоченность акта уничтожает навык к добродетели, а в простительном грехе — нет.

Ответ на возражение 3. В смертном грехе душа соприкасается с временной вещью как со своей целью, в результате чего полностью утрачивает тот свет благодати, который проливается на того, что прилепляется любовью к Богу как к своей конечной цели. В простительном же грехе человек не прилепляется к твари как к своей конечной цели, и потому приведенная аналогия неуместна.

Раздел 2

ПРАВИЛЬНО ЛИ ОБОЗНАЧЕНЫ ПРОСТИТЕЛЬНЫЕ ГРЕХИ КАК «ДЕРЕВО», «СЕНО» И «СОЛОМА»?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что простительные грехи не надлежащим образом обозначены как «дерево», «сено» и «солома». В самом деле, о дереве, сене и соломе сказано как о том, из чего строят на духовном основании (1 Кор. 3, 12). Но простительные грехи находятся вне духовного основания, что подобно тому, как ложные мнения находятся вне пределов науки. Следовательно, простительные грехи не надлежащим образом обозначены как «дерево», «сено» и «солома».

Возражение 2. Тот, кто строит из дерева, сена и соломы, «сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 15). Но подчас тот, кто грешит простительно, не будет спасен даже посредством огня, например, когда человек погибает в смертном грехе, к которому присоединены грехи простительные. Следовательно, простительные грехи не надлежащим образом обозначены как «дерево», «сено» и «солома».

Возражение 3. Далее, согласно сказанному апостолом, те, которые строят «из золота, серебра, драгоценных камней» (1 Кор. 3, 12), то есть из любви к Богу и ближнему и посредством добрых дел, отличаются от тех, которые строят «из дерева, сена, соломы». Но ведь и те, которые любят Бога и ближнего и делают добрые дела, совершают простительные грехи, согласно сказанному [в Писании]: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя (1 Ин. 1, 8). Следовательно, простительные грехи не надлежащим образом обозначены как эти три.

Возражение 4. Кроме того, существует гораздо больше, чем три, различий и степеней простительных грехов. Следовательно, они не надлежащим образом обозначены как эти три.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что человек, который строит из дерева, сена и соломы, «сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 15), то есть что он понесет наказание, но только временное. Но долг временного наказания, как уже было сказано (87, 5), в прямом смысле слова относится к простительному греху. Следовательно, эти три обозначают простительные грехи.

Отвечаю: иные под «основанием» понимали мертвую веру, на которой одни строят добрые дела, обозначенные как золото, серебро и драгоценные камни, в то время как другие строят смертные грехи, которые, по их мнению, обозначены как дерево, сено и солома. Но Августин отвергает подобное толкование постольку, поскольку апостол сказал, что те, которые делают дела плоти, «Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5, 21), что означает, что они не будут спасены, и в то же время [тот же] апостол говорит, что тот, кто строит «из дерева, сена и соломы... сам спасется, но так, как бы из огня». Следовательно, дерево, сено и солому нельзя понимать как обозначающие смертные грехи.

Другие говорят, что дерево, сено и солома указывают на построенные на духовном основании добрые дела, к которым, однако, примешаны простительные грехи, как когда человек исполнен заботы о семье, что само по себе похвально, и хотя чрезмерная любовь к жене, детям или имуществу бросают, если так можно выразиться, тень на его жизнь в Боге, тем не менее, ради этих вещей он не желает делать что-либо, что было бы противным Богу. Но и такое объяснение не представляется разумным. Ведь очевидно, что все добрые дела делаются из любви к Богу и ближнему, по каковой причине они обозначены как «золото», «серебро» и «драгоценные камни», а вовсе не как «дерево», «сено» и «солома».

Таким образом, нам надлежит утверждать, что деревом, сеном и соломой названы сами простительные грехи, которые проникают в тех, которые [излишне] озабочены земными вещами. В самом деле, как те скорее хранятся в доме, нежели

принадлежат к субстанции дома, и могут быть сожжены, в то время как сам дом спасется, точно так же и человек, который, накопив простительные грехи, сберег при этом свое духовное здание, претерпев огонь то ли временных испытаний в этой жизни, то ли чистилища по ее окончании, обретает вечное спасение.

Ответ на возражение 1. О простительных грехах говорят как о строящихся на духовном основании не в том смысле, что они возводятся непосредственно на нем, а в том, что они не слишком удалены от него, поскольку не уничтожают самого здания, что подобно тому, как Писание говорит: «При реках Вавилона» (Пс. 136, 1), имея в виду «около рек».

Ответ на возражение 2. Не о каждом из тех, кто строит из дерева, сена и соломы, сказано, что он «спасется, но так, как бы из огня», но только о тех, которые строят «на основании». И этим основанием не может быть, как говорили некоторые, мертвая вера, но только та вера, которая оживлена любовью, согласно сказанному [в Писании]: «Укорененные и утвержденные в любви» (Еф. 3, 17). Поэтому хотя тот, кто погибает в смертном грехе, к которому присоединены грехи простительные, и обладает «деревом, сеном и соломой», но коль скоро строил он не на духовном основании, то и не будет спасен «как бы из огня».

Ответ на возражение 3. Хотя тот, кто не озабочен временными вещами, порою простительно грешит, однако его простительные грехи невелики и в большинстве случаев он очищается от них посредством жара любви. По этой причине, а именно постольку, поскольку его простительные грехи сохраняются в нем недолго, о нем говорят как о том, кто «не строит» простительные грехи. А вот в том, кто озабочен земным, простительные грехи сохраняются на более длительный срок, поскольку он не способен столь часто прибегать к помощи жара любви, чтобы очиститься от них.

Ответ на возражение 4. Как говорит Философ, «все определяется через число три: начало, середину и конец»¹. Поэтому и все степени простительных грехов сводятся к трем, а именно к «дереву», которое горит дольше всех, «соломе», которая сгорает сразу, и «сену», которое является серединой между первыми двумя. В самом деле, простительные грехи сжигаются огнем быстрее или медленней в зависимости от того, насколько прочно с ними соединен человек.

Раздел 3

МОГ ЛИ ЧЕЛОВЕК СОВЕРШИТЬ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ ГРЕХ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности человек мог совершить простительный грех. В самом деле, глосса на слова [Писания]: «Не Адам прельщен» (1 Тим. 2, 14), говорит: «Не имея никакого опыта строгости со стороны Бога, он мог по наивности полагать, что его преступление было простительным грехом». Но он никогда не смог бы так думать, если бы не имел возможности совершить простительный грех. Следовательно, он мог совершить простительный грех без смертного согрешения.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: «Не должно думать так, что искустителю удалось бы совратить человека, даже если бы в душе этого последнего не было некоторого превозношения, которое необходимо было обуздать»². Но то превозношение, которое предшествовало падению человека, произошедшему вследствие совершения им смертного греха, было не чем иным, как грехом простительным. Несколько ниже Августин продолжает в том же духе, говоря, что «мужем овладело некоторое желание поставить эксперимент, так как муж видел, что жена, вкусив запретный плод, не умерла»³. И здесь мы видим также и превозношение со стороны Евы, которая усомнилась в заповеди Господа, сказавшего: «Чтоб вам не умереть» (Быт. 3, 3). Таким образом, и она совершила простительный грех. Следовательно, человек мог совершить простительный грех до того, как он совершил грех смертный.

Возражение 3. Далее, смертный грех в большей степени противоположен целостности изначального состояния, чем грех простительный. Но человек смог совершить смертный грех, несмотря на целостность изначального состояния. Следовательно, он тем более мог согрешить простительно.

Этому противоречит следующее: всякий грех заслуживает некоторого наказания. Но, как указывает Августин, в том состоянии невинности не было решительно ничего, что могло

бы заслуживать наказания⁴. Следовательно, он мог совершить только такой грех, который лишил бы его этого состояния целостности. Но простительный грех не изменяет состояния человека. Следовательно, он не мог согрешить простительно.

Отвечаю: общепризнано, что человек не мог совершить простительный грех в состоянии невинности. Впрочем, это не должно понимать так, что вследствие совершенства его состояния грех, который для нас является простительным, для него, если бы он его совершил, был бы смертным. И так это потому, что хотя высокое положение человека является обстоятельством, которое отягчает грех, но при этом оно не сообщает греху другой вид, если только к нему не прибавляется какой-либо порок, связанный с непокорностью, нарушением обета и тому подобным, что никак не относится к рассматриваемому нами случаю. Следовательно, сам по себе простительный грех не мог быть изменен в смертный вследствие совершенства изначального состояния. Поэтому нам надлежит понять, что означает, что он не мог согрешить простительно вследствие невозможности совершения греха, который был бы сам по себе простителен, до того, как он утратил целостность изначального состояния, согрешив смертно.

Причина этого состоит в том, что мы грешим простительно или из-за несовершенства акта, как это бывает в случае внезапных движений в роде смертного греха, или же из-за некоторой неупорядоченности в отношении связанных с целью вещей при сохранении надлежащей упорядоченности к цели. Но то и другое нарушение порядка обуславливается тем, что низшие способности выходят из под контроля высших. В самом деле, внезапное усиление в нас движения чувственности связано с тем, что чувственность подчинена разуму несовершенно, а внезапное усиление движения разума — с тем, что выполнение акта разума, как было показано выше (74, 10), не[совершенно] подчиненно акту обдумывания того, что проистекает из высшего блага. А то, что человеческий ум впадает в неупорядоченность в отношении связанных с целью вещей при сохранении надлежащей упорядоченности к цели, происходит из-за того, что относящиеся к цели вещи негодным образом определяются к цели, которой приличествует наивысшее место как истинному началу, о чем уже было сказано нами при рассмотрении цели же-

лания (10, 1; 72, 5). Но, как было показано в первой части (95, 1), в состоянии невинности сохранялась незыблемость порядка, которая, по словам Августина, заключалась в том, что низшие способности повиновались высшим дотоле, доколе человек повиновался Богу⁵. Следовательно, в человеке не могло возникнуть никакой неупорядоченности до тех пор, пока он в высшей своей части не вышел из подчинения Богу, то есть совершил смертный грех. Поэтому очевидно, что в состоянии невинности человек не мог совершить простительный грех без того, чтобы ему не предшествовал грех смертный.

Ответ на возражение 1. Из приведенного отрывка можно понять, что просительным грехом там называется вовсе не то, что мы имеем в виду теперь, а именно простительным грехом называется тот, который может быть легко прощен.

Ответ на возражение 2. То превозношение, которое предшествовало падению человека, было его первым смертным грехом, поскольку оно непосредственно предшествовало осуществлению им направленного вовне акта греха. Это превозношение сопровождалось в мужчине желанием действовать и экспериментировать, а в женщине — сомнением, поскольку она уступила превозношению просто потому, что послушалась рассуждающего о заповеди змея, то есть путем отказа сдерживать себя в соответствии с заповедью.

Ответ на возражение 3. Смертный грех противоположен целостности изначального состояния постольку, поскольку он это состояние уничтожил, чего простительный грех сделать не мог. И коль скоро целостность первобытного состояния несовместима с какой бы то ни было неупорядоченностью, то первый человек никак не мог согрешить простительно до того, как он совершил смертный грех.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ПРОСТИТЕЛЬНО ГРЕШИТЬ ДОБРЫЙ ИЛИ ЗЛОЙ АНГЕЛ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добрый или злой ангел может грешить простительно. В самом деле, человек в высшей части

своей души, которая называется умом, подобен ангелам; так, Григорий говорит, что «человек мыслит наравне с ангелами»⁶. Но человек может совершить простительный грех в высшей части своей души. Следовательно, может совершить простительный грех и ангел.

Возражение 2. Далее, способный делать большее, способен делать и меньшее. Но ангел мог возлюбить сотворенное благо больше, чем Бога, и он, сделав это, совершил смертный грех. Следовательно, он мог бы неупорядоченно возлюбить тварь меньше, чем Бога, согрешая простительно.

Возражение 3. Далее, злые ангелы, похоже, делают то, что является простительным грехом по роду, [например] побуждают людей к смешливости и прочим легкомысленным поступкам. Но обстоятельство, как уже было сказано (3), не делает смертный грех простительным, если оно не связано с нарушением какой-либо особой заповеди, о чем в настоящем случае речь не идет. Следовательно, ангел может грешить простительно.

Этому противоречит следующее: совершенство ангела превосходит совершенство человека в первобытном состоянии. Но человек не мог простительно согрешить в первобытном состоянии, следовательно, тем более не может и ангел.

Отвечаю: как было показано в первой части (58, 3; 79, 8), ангельский ум не дискурсивен, то есть он не движется от начал к заключениям, мысля каждое из них по отдельности, как это делаем мы. Следовательно, всякий раз, когда ангельский ум рассматривает заключение, он необходимым образом рассматривает его в его началах. Но, как мы неоднократно указывали (8, 2; 10, 1; 72, 5), в желаниях цели подобны началам, а средства — заключениям. Поэтому ангельский ум не направлен на средства иначе, как только в той мере, в какой они упорядочены к цели. Следовательно, присущая им природа такова, что неупорядоченность в отношении средств может возникнуть в них только в том случае, если в то же самое время в них возникнет неупорядоченность в отношении цели, а это уже смертный грех. Но добрые ангелы не подвигаются к средствам иначе, как только в полной сообразованности с должной целью, каковая суть Бог, и потому все их действия — это действия любви, в которых не может быть никакого простительного греха. Злые же ангелы,

со своей стороны, не подвигаются ни к чему иначе, как только в полной сообразованности со [своей] целью, каковая суть их грех гордыни. Следовательно, что бы они ни делали по своей собственной воле, они совершают смертный грех. Последнее [впрочем] никак не относится к их склонности к природному благу, о каковой склонности нами уже было говорено в первой части (63, 4; 64, 2).

Ответ на возражение 1. Человек, действительно, подобен ангелам по уму, или интеллекту, но модус мышления у них различен, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Ангел не может возлюбить тварь меньше, чем Бога, иначе, как только или ради Бога как [своей] конечной цели, или ради некоторой неупорядоченной цели, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Демоны побуждают людей к всякого рода кажущимся простительными вещам для того, чтобы через их посредство приводить их к смертным грехам. Следовательно, и в этом случае они совершают смертный грех ввиду той цели, которую они преследуют.

Раздел 5

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПЕРВЫЕ ДВИЖЕНИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ В НЕВЕРУЮЩИХ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первые движения чувственности в неверующих являются смертными грехами. Так, апостол сказал, что «нет.. никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти» (Рим. 8, 1), имея при этом в виду — как это явствует из контекста — вожделения чувственности. Следовательно, причиной того, что вожделение не осуждается в тех, кто живет не по плоти, то есть сообразно вожделению, является та, что они находятся во Христе Иисусе. Но неверующие не находятся во Христе Иисусе, и потому в неверующих оно осуждается. Следовательно, первые движения в неверующих являются смертными грехами.

Возражение 2. Далее, Ансельм говорит, что «те, которые не во Христе, чувствуя жало плоти, следуют путем проклятия даже

тогда, когда живут не по плоти». Но проклятие приличествует только смертному греху. Следовательно, коль скоро человек чувствует жало плоти в первых движениях вождения, то похоже на то, что первые движения вождения в неверующих являются смертными грехами.

Возражение 3. Далее, Ансельм говорит, что «человек был сотворен так, что не имел расположенности чувствовать вождение». Но эта расположенность, похоже, снимается с человека благодатью крещения, которой лишен неверующий. Поэтому любой акт вождения в неверующем, даже если он совершен без его на то согласия, является смертным грехом, поскольку он действует вопреки своему предназначению.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «Бог — нелицеприятен» (Деян. 10, 34). Следовательно, не осуждая за что-то одного, Он не осуждает за это и другого. Но Он не осуждает верующих за первые движения. Следовательно, Он не осуждает и неверующих.

Отвечаю: говорить о том, что первые движения неверующих являются смертными грехами даже тогда, когда они совершаются без их на то согласия, кажется неразумным, и это очевидно по двум причинам. Во-первых, потому что сама чувственность, как уже было сказано (79, 4), не может быть субъектом смертного греха. Но у чувственности одна и та же природа и в неверующих, и в верующих. Поэтому невозможно, чтобы простые движения чувственности в неверующих были смертными грехами. Во-вторых, [это очевидно] по причине состояния грешника. В самом деле, как было показано выше (73, 10), превосходство одного человека над другим никогда не уменьшает грех, но, напротив, увеличивает его. Поэтому грех не менее, а более тяжок в верующем, чем в неверующем. Ведь грехи неверующих более заслуживают прощения вследствие их неведения, согласно сказанному [в Писании]: «...помилован потому, что так поступал по неведению, в неверии» (1 Тим. 1, 13), в то время как грехи верующих более тяжки вследствие их причастности благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто... не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен?» (Евр. 10, 29).

Ответ на возражение 1. Апостол говорит об осуждении за первородный грех, каковое осуждение снято благодатью Иисуса

Христа, хотя зараза вожделения осталась. Поэтому то, что верующие подчинены вожделениям, не является в них, в отличие от неверующих, признаком осуждения за первородный грех.

В таком же смысле надлежит понимать и приведенное высказывание Ансельма, и потому **ответ на возражение 2 очевиден.**

Ответ на возражение 3. Эта свобода от расположенности к вожделению была следствием изначальной праведности. Поэтому то, что противоположно этой [свободе от] расположенности, связано не с актуальным, а с первородным грехом.

Раздел 6

МОГУТ ЛИ В КОМ-ЛИБО НАЛИЧЕСТВОВАТЬ СОВМЕСТНО ТОЛЬКО ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ И ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в человеке могут наличествовать совместно только простительный и первородный грех. В самом деле, расположение предшествует навыку. Но простительный грех, как было показано выше (88, 3), это расположенность к смертному греху. Следовательно, в неверующем, который не освобожден от первородного греха, простительный грех предшествует смертному, и потому подчас в неверующем наличествуют совместно только простительный и первородный грех без какого бы ни было смертного греха.

Возражение 2. Далее, у простительного греха меньше общего и он в меньшей степени связан со смертным грехом, чем смертные грехи — друг с другом. Но неверующий в состоянии первородного греха может совершить один смертный грех без совершения другого. Следовательно, он также может совершить простительный грех без совершения смертного греха.

Возражение 3. Далее, можно установить время, в которое ребенок впервые обретает способность актуально грешить, и когда ребенок достигает такого возраста, вполне может остаться отрезок времени, в который он еще не может совершить смертный грех. Но в этот промежуток времени, каким бы коротким он ни был, ребенок может совершить простительный грех.

Следовательно, простительный грех может наличествовать в человеке вместе с первородным грехом, но без наличия смертного греха.

Этому противоречит следующее: человек претерпевает наказание за первородный грех в чистилище младенцев, где нет никакой чувственной боли, о чем речь у нас впереди (II-II, 69, 6), в то время как адские наказания назначаются только за смертный грех. Следовательно, нет такого места, где бы человек мог быть наказан за простительный грех вкупе с одним только первородным грехом.

Отвечаю: невозможно, чтобы простительный грех наличествовал в человеке вместе с первородным грехом, но без наличия смертного греха. И так это потому, что прежде чем человек достигнет того возраста, когда сможет обрести рассудительность, малолетство препятствует ему пользоваться разумом и извиняет его даже от смертного греха и уж тем более — от греха простительного, если он сделает что-либо из того, что является таковым по роду. А когда он начинает пользоваться разумом, то уже не в полной мере освобождается от вины простительного или смертного греха. Затем, первое, что приходит на ум начавшему мыслить человеку, это осмысление самого себя. И если он сразу же определяет себя к должной цели, то обретает освобождение от первородного греха посредством благодати, а если нет, то в той мере, в какой позволяет ему его нежный возраст, он совершает смертный грех постольку, поскольку не делает то, что в силах сделать. Таким образом, с этого момента в нем не может наличествовать простительный грех без смертного, и так будет продолжаться до тех пор, пока все грехи не будут ему отпущены через посредство благодати.

Ответ на возражение 1. Простительный грех предшествует смертному не как необходимая, а как возможная расположенность. Это подобно тому, как работа подчас располагает к теплоте, но не тому, как теплота располагает к форме огня.

Ответ на возражение 2. Простительный грех не может наличествовать вместе с одним только первородным грехом не потому, что ему недостает общности или сходства, но потому, что ему недостает пользования разумом, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Ребенок, который только начинает пользоваться разумом, может в течение некоторого времени

воздерживаться от всех смертных грехов, за исключением греха недеяния, если только он как можно раньше не обратится к Богу. Ведь первое, что приходит на ум начавшему рассуждать человеку, это он сам, и он определяет все остальные вещи к себе как к их цели, поскольку цель — это первое в намерении. Следовательно, это то время, когда человек должен направляться подтверждающим предписанием Бога, которое выражено в следующих словах Господа: «Обратитесь ко Мне... и Я обращусь к вам» (Зах. 1, 3).



КОММЕНТАРИИ

Вопрос 49

1. Qq. LXXXIII, 73.
2. Categ. VIII.
3. Ibid.
4. Metaph. V, 19.
5. Categ. VIII.
6. Metaph. V, 20.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Metaph. V, 19.
10. Categ. VIII.
11. Ibid. Ср.: «Под одним видом качества будем разуместь устойчивые и преходящие свойства».
12. Gen. ad Lit. IV, 3. Ср.: «Мера со-общает всем вещам определенность, число — форму, вес — покой и устойчивость».
13. Metaph. V, 14.
14. Phys. VII, 3.
15. Phys. II, 7.
16. Metaph. V, 20.
17. Ethic. II, 4.
18. De Anima III, 4.
19. Metaph. V, 12.
20. De Bono Conjug. XXI.
21. De Anima III. Комментарий — арабский философ-перипатетик Аверроэс (Ибн Рушд) (1126–1198), известный, помимо прочего, благодаря своим комментариям к произведениям Аристотеля.
22. Metaph. V, 20.
23. De Anima II, 5.
24. De Hist. Animal. X.

25. Phys. VII, 3.
26. Metaph. V, 19.

Вопрос 50

1. De Anima III.
2. Categ. VIII.
3. Ethic. II, 1, 2.
4. Имеется в виду один из известнейших комментаторов Аристотеля Александр Афродисийский.
5. Phys. VII, 3.
6. Categ. VIII. Или «устойчивым свойством».
7. Ibid.
8. Ethic. I, 13.
9. Metaph. IX, 8.
10. Ethic. III, 13.
11. Ethic. I, 13.
12. Qq. LXXXIII, 36.
13. De Anima III, 10.
14. De Memor. et Remin. II.
15. De Anima I, 1.
16. Metaph. V, 20.
17. De Anima II, 9.
18. Ethic. VI, 2, 3, 11.
19. Ethic. I, 13.
20. De Anima III, 4.
21. De Anima I, 5.
22. De Anima III, 3.
23. Ethic. V, 1.
24. De Anima III, 10.
25. De Coel. Hier. VII. Имеется в виду Максим Исповедник (умер в 662 г.), составитель схолий к произведениям Дионисия Ареопагита.

26. De Coel. Hier. IV.
27. De Coel. Hier. VII.
28. Metaph. V, 19.
29. De Coel. Hier. VII.

Вопрос 51

1. De Anima III.
2. Ethic. VI, 6.
3. Poster. II, 19.
4. Ethic. II, 1, 2.
5. Ethic. II, 1.
6. Phys. VIII, 5, 6.
7. Ethic. I, 6.
8. Ethic. I, 6, 11, 13.
9. De Anima III, 4.
10. De Memor. et Remin. II.
11. De Div. Nom. IV, 33.
12. Ethic. II, 1, 2.
13. В каноническом переводе:
«...напитает его хлебом разума и водою мудрости напоит его».

Вопрос 52

1. Phys. V, 2.
2. Phys. VII, 3.
3. Ibid.
4. De Trin. VI, 8.
5. Categ. VI.
6. Metaph. VIII, 3.
7. Ethic. X, 2.
8. Phys. VII, 3.
9. Metaph. VIII, 3.
10. Categ. VI.
11. De Gener. et Corrupt. I, 5.
12. Phys. IV, 9.
13. Ibid.
14. Ethic. II, 1, 2.
15. Ethic. II, 2.
16. Ethic. II, 1, 2.
17. Phys. V, 1.

Вопрос 53

1. De Anima I, 4.
2. Ethic. I, 11.
3. De Long. et Brev. Vitae II.
4. Ethic. II, 2.
5. Ethic. VI, 5.
6. Peri Herm. XIV.
7. Ethic. VI, 2.
8. Ethic. VII, 11.

9. De Anima I, 1.
10. De Long. et Brev. Vitae II.
11. Ethic. VIII, 6.
12. Phys. IV, 12.

Вопрос 54

1. Metaph. V, 6.
2. Ethic. VI, 2.
3. Phys. II, 2.
4. Poster. I, 6.
5. Ethic. VII, 9.
6. Topic. IV, 6.
7. Ethic. VII, 1.

Вопрос 55

1. De Coelo I, 11.
2. De Lib. Arbit. II.
3. De Mor. Eccl. XV.
4. Qq. LXXXIII, 30.
5. Categ. VIII.
6. Ibid.
7. De Coelo I, 11.
8. Phys. VII, 3.
9. De Mor. Eccl. III; VIII; XIV.
10. Ethic. II, 5.
11. В каноническом переводе:
«Сила греха — Закон».
12. В каноническом переводе:
«Сила Моя совершается в немощи».
13. De Mor. Eccl. VI.
14. Ethic. II, 5.
15. De Coelo I, 11.
16. De Div. Nom. IV, 31.
17. Metaph. V, 16.
18. De Lib. Arbit. II.
19. De Trin. XII, 3.
20. Ethic. III, 13.
21. Tract. in Joan. XXVII.
22. De Div. Nom. IV, 32.
23. Ethic. I, 13.

Вопрос 56

1. Ethic. II, 5.
2. De Coelo I, 11.
3. Ethic. II, 3.
4. Ethic. VI, 5.
5. Ethic. VI, 13.
6. De Mor. Eccl. XV.
7. Ethic. II, 5.
8. Ethic. VI, 2.

9. Ethic. VI, 3.
10. De Mor. Eccl. V.
11. Ethic. VIII, 15.
12. Ethic. III, 13.
13. Polit. I, 2.
14. Ibid.
15. Ethic. VI, 2, 5.
16. Ethic. II, 1.
17. Ethic. VI, 2.
18. De Memor. et Remin. II.
19. De Anima III, 3.
20. De Anima III, 10.
21. Ethic. II, 1.
22. Ethic. I, 13.

Вопрос 57

1. Ethic. I, 10.
2. Topic. IV, 2.
3. Ethic. VI, 2.
4. Moral. VI.
5. Ethic. VI, 7.
6. Phys. I, 1.
7. Metaph. I, 1, 2.
8. Ethic. VI, 3.
9. De Lib. Arbit. II.
10. Ethic. VI, 5.
11. Ethic. VI, 3, 4.
12. Ethic. VI, 4. Ср.: «[Искусство есть] причастный истинному суждению склад [души], предполагающий творчество».
13. Ethic. VI, 4, 5.
14. Ethic. VI, 5.
15. Ethic. III, 5.
16. Ethic. VI, 5.
17. Metaph. IX, 8. В «Этике» Аристотель более определенно говорит об отличии по роду «творчества» и «поступка».
18. Ethic. VII, 9.
19. Ethic. VI, 5.
20. Ethic. VI, 2.
21. Ethic. VI, 10.
22. Ethic. VI, 10, 11.

Вопрос 58

1. Ethic. II, 5.
2. De Div. Nom. IV.
3. Ethic. I, 13.
4. В каноническом переводе: «Если не обрежетеся по обряду Моисееву — не сможете спастись».

5. В каноническом переводе: «Он уподоблялся льву в делах своих».
6. В каноническом переводе: «Бог одиноких вводит в дом».
7. Phys. II, 1.
8. De Civ. Dei IV, 21.
9. Soliloq. I, 6.
10. Ethic. VI, 13.
11. Ethic. II, 6.
12. Ethic. VI, 13.
13. Ethic. I, 13.
14. Polit. I, 2.
15. Ethic. VI, 13.
16. Polit. I, 2.
17. Ethic. VI, 3, 5.
18. Ethic. II, 1.
19. Ethic. VII, 2, 10.
20. Moral. XXII.
21. В каноническом переводе: «Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби».
22. Ethic. VI, 13.
23. Ethic. VI, 10.
24. Ethic. VI, 5.
25. Ethic. III, 7.

Вопрос 59

1. De Civ. Dei IX, 5.
2. Ethic. II, 4.
3. Ethic. II, 6.
4. De Civ. Dei IX, 5.
5. Topic. IV, 5.
6. Phys. VII, 3.
7. Tusc. Quaest. IV.
8. Ethic. VI, 5.
9. De Civ. Dei XIV, 6.
10. De Civ. Dei IX, 4.
11. Ibid.
12. Ethic. II, 2.
13. Ibid.
14. Ethic. VII, 14; X, 5.
15. Tusc. Quaest. IV.
16. De Civ. Dei XIV, 8.
17. Ethic. II, 5, 6.
18. Ethic. II, 2.
19. Ethic. I, 13.
20. Ethic. III, 9, 13.
21. Ethic. V, 9–15.
22. Ethic. I, 9.

Вопрос 60

1. Ethic. I, 13.
2. Ethic. II, 2.
3. Ethic. V, 2, 5.
4. Ethic. III, 9, 13; IV, 11.
5. Ethic. IV, 14. Ср.: «Те же, кто развлекаются пристойно, прозываются остроумными (*«eutrapeloi»*)».
6. Ethic. II, 2.
7. Ethic. II, 7. В этом же месте Аристотель говорит и о большинстве других связанных со страстями добродетелей.
8. Ibid. Ровность — это «обладание серединой в связи с гневом».
9. De Div. Nom. IV, 20.

Вопрос 61

1. Categ. X.
2. Ethic. VI, 2.
3. Moral. II.
4. Ethic. IV, 7. И далее: «Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства. Величавый, таким образом, имеет дело прежде всего с честью и бесчестьем».
5. Hom. 4 in Ev.
6. Moral. XXII.
7. Ethic. II, 3.
8. De Mor. Eccl. XI.
9. Ethic. X, 8.
10. Ethic. V, 3.
11. Плотин в своем трактате «О добродетелях» (I, 2) говорит о «гражданских» и «очищающих» добродетелях, а еще о добродетелях «чистой души» и «образцовых». Ср.: «Ведь у эйдоса... любая добродетель — уже не добродетель, но тот источник [(т. е. образец)], из которого душа черпает все свои достоинства: добродетели должны быть укоренены в чем-то ином себе, эйдосы же самодостаточны и не нуждаются в ином».

12. De Mor. Eccl. VI.
13. Ethic. X, 7.
14. De Civ. Dei XIX, 19.
15. Ethic. V, 3.

Вопрос 62

1. Phys. VII, 3.
2. В каноническом переводе: «Боящиеся Господа! Ожидайте милости Его... Веруйте Ему... Надейтесь на благое».
3. De Mor. Eccl. XV.
4. Ethic. VI, 3, 7.
5. De Doctr. Christ. I.

Вопрос 63

1. De Fide Orth. III.
2. В каноническом переводе речь идет о сироте: «С детства он рос со мною, как с отцом, и от чрева матери моей я руководил вдову».
3. De Div. Nom. IV, 23.
4. «Формы предсуществуют в материи в латентном состоянии» (см. часть I, вопросы 45, 8; 65, 4).
5. Ethic. II, 1.
6. И далее: «И сие не от вас — Божий дар!».
7. De Div. Nom. IV.
8. De Nat. Boni. III.
9. De Lib. Arbit. II.
10. De Coel. Hier. IV.
11. Polit. III, 3.

Вопрос 64

1. De Coelo I, 11.
2. Ethic. IV, 4, 7.
3. Ethic. II, 6.
4. Ibid.
5. Ethic. IV, 7.
6. Ethic. V, 6.
7. Ethic. II, 6.
8. Ibid.
9. Metaph. X, 4.
10. Ethic. II, 5.
11. Ethic. VI, 2.
12. Metaph. X, 1.
13. De Duab. Natur. VII.

Вопрос 65

1. Ethic. II, 1, 2.
2. Ethic. II, 5.
3. Ethic. II, 7.
4. De Trin. VI, 4.
5. Moral. XXII.
6. Tusc. Quaest. II.
7. Moral. XXII.
8. De Trin. VI, 4.
9. Ethic. VI, 13.
10. Phys. VI, 9.
11. Ethic. II, 1, 2.
12. De Lib. Arbit. II.
13. Ethic. II, 2.
14. Ethic. V, 1–5.
15. Epis. CLXVII.
16. Tract. in Joan. XXVI.
17. Enchirid. 8.
18. De Civ. Dei XIV, 9.

Вопрос 66

1. De Coelo I, 11.
2. De Lib. Arbit. II.
3. Ethic. VII, 7.
4. Ethic. II, 5, 6.
5. De Trin. VI, 4.
6. Ibid.
7. Topic. III, 1.
8. Ethic. VI, 13.
9. Ethic. I, 13.
10. Ethic. II, 6; VI, 13.
11. Ethic. IV, 7.
12. Ethic. V, 3.
13. Rhet. I, 9.
14. Polit. II, 2.
15. Ethic. IV, 7.
16. Ethic. I, 1.
17. Phys. VII, 3.
18. De Trin. XII, 14.
19. Ethic. VI, 7.
20. Ibid. Ср.: «Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность — самая важная [наука], поскольку человек не есть высшее из всего в мире».
21. De Anima I, 1.
22. De Coelo II, 12.
23. De Part. Animal. I, 5.
24. Metaph. I, 2.
25. Enchirid. 8.

Вопрос 67

1. Ethic. X, 8. Ср.: «...все [относящееся к нравственным поступкам] ничтожно и недостойно богов».
2. Moral. IV.
3. Ethic. III, 13.
4. Августин ссылается на несохранившийся диалог Цицерона «Гортензий».
5. De Trin. XIV, 9.
6. Ibid.
7. Categ. VIII.
8. De Anima III, 7.
9. De Anima III, 4.
10. Ibid.
11. Tract. in Joan. XL.
12. De Trin. XIV, 9.
13. Gen. ad Lit. XII, 35.
14. Phys. III, 1.
15. De Causis 1.
16. Ethic. IX, 5.

Вопрос 68

1. Moral. I.
2. De Quaest. Evang. I.
3. Topic. IV, 4.
4. Moral. I.
5. Moral. II.
6. Ibid.
7. Ethic. Eudem. II, 8.
8. Ibid.
9. Ethic. VII, 1.
10. Moral. II.
11. Categ. VIII.
12. Moral. II.
13. Hom. 1 in Ezech.
14. Moral. II.
15. De Civ. Dei X, 1.
16. De Trin. XIV, 1.
17. Moral. I.
18. Moral. XXII.
19. Moral. II.
20. Moral. I.
21. Moral. VI.
22. В каноническом переводе: «Если Я — Господь, то где благоговение предо Мною?».
23. Имеется в виду Нагорная проповедь (Мф. 5, 3 и далее).
24. Т. е. у Исайи.

25. De Serm. Dom. in Monte.
26. Ethic. III, 5.
27. De Trin. XV, 18.
28. Moral. II.
29. De Lib. Arbit. II.
30. Moral. I.
31. Ibid.

Вопрос 69

1. См. вопрос 68: раздел 7, а также примечания 23, 24, 25.
2. Ethic. I, 10.
3. В каноническом переводе: «Проводят дни свои в счастье».
4. В каноническом переводе: «Буду насыщаться образом Твоим».
5. De Serm. Dom. in Monte.
6. Confess. I, 12.
7. Ethic. IX, 4.
8. Ethic. II, 2.
9. Hom. 15 in Matt.

Вопрос 70

1. De Trin. X, 10. Имеется в виду общий корень глагола «fruitur» (наслаждаемся) и существительного «fructus» (плод).
2. Tract. in Joan. XL.
3. De Doctr. Christ. III.
4. В каноническом переводе приводится девять плодов: «Плод же Духа — любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание».
5. В каноническом переводе: «По ту и по другую сторону реки — древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды».
6. В каноническом переводе их не «первых три», а «первых четырех»: «Дела плоти известны — они суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство...».
7. De Div. Nom. IV, 31.

Вопрос 71

1. Metaph. X, 4.
2. Tusc. Quaest. IV.

3. Phys. VII, 3.
4. De Lib. Arbit. III.
5. Tusc. Quaest. IV.
6. Phys. VII, 3.
7. Ethic. II, 1.
8. De Lib. Arbit. III.
9. Ibid.
10. De Div. Nom. IV, 35.
11. De Lib. Arbit. III.
12. Metaph. IX, 9.
13. Phys. II, 8.
14. Ethic. II, 2.
15. De Vera Relig. XIV.
16. Phys. II, 5.
17. De Div. Nom. IV, 30.
18. Ethic. III, 7.
19. De Duab. Anim. XII.
20. De Lib. Arbit. I.
21. Qq. LXXXIII, 30.
22. De Div. Nom. IV, 35.
23. Contra Faust. XXII, 27.
24. De Trin. V, 6, 7.

Вопрос 72

1. Moral. XXXIV.
2. De Div. Nom. IV, 19, 32.
3. Moral. XXXI.
4. De Civ. Dei XIV, 2, 3.
5. Moral. XXXI.
6. Ibid.
7. Metaph. IX, 5.
8. Ethic. X, 3.
9. De Summo Bono.
10. Phys. II, 5.
11. Ethic. VII, 9.
12. De Trin. XII, 12.
13. Moral. IV.
14. Ethic. X, 3.
15. Metaph. X, 8.
16. Ethic. VIII, 2.
17. De Div. Nom. IV, 34.
18. Ethic. III, IV.

Вопрос 73

1. De Civ. Dei XIV, 28.
2. Ethic. II, 8.
3. Ethic. IV, 11.
4. Phys. VII, 4.
5. Ethic. II, 2.
6. Ethic. VIII, 12.
7. В каноническом переводе: «Не спускают воры... но, будучи пой-

ман, он заплатит всемеро... кто же прелюбодействует с женщиною, у того нет ума; тот губит душу свою, кто делает это».

8. Ethic. VII, 7.
9. Moral. XXXI.
10. Moral. XXXIII.
11. Ethic. III, 15.
12. Ethic. VII, 7.
13. Ethic. III, 13.
14. Ethic. III, 1.
15. Ethic. II, 1.
16. De Lib. Arbit. III.
17. Ethic. V, 15.

Вопрос 74

1. De Div. Nom. IV, 32.
2. Phys. II, 3.
3. Retract. I, 9.
4. Phys. III, 2.
5. De Vera Relig. XIV.
6. De Lib. Arbit. III.
7. De Trin. XII, 12, 13.
8. Ethic. IX, 8.
9. Ethic. III, 13.
10. Retract. I, 23.
11. De Trin. XII, 12.
12. Ibid.
13. А именно «то намерение ума, которое занимается вещами временными и телесными для выполнения действия посредством живости суждения».
14. De Trin. XII, 12.
15. De Trin. XII, 7.
16. De Trin. XII, 12. Ср. «...если согласие удовлетворяется наслаждением одной лишь мыслью, а члены удерживаются авторитетом высшего совета,... то я считаю, что это можно рассматривать, как если бы одна жена съела запретный плод».
17. Ibid.
18. Ibid.
19. А именно, что грех — это «слово, дело или желание, противное вечному закону».
20. Ethic. X, 5.
21. De Trin. XII, 12.
22. Ethic. X, 4.

23. De Trin. XII, 7.

Вопрос 75

1. De Div. Nom. IV, 32.
2. В каноническом переводе: «... не из земли вырастает беда».
3. De Fide Orth. IV.
4. Retract. I, 9.
5. De Div. Nom. IV, 23.
6. De Anima II, 4.
7. Hom. 11 in Ezech.

Вопрос 76

1. Phys. VIII, 6.
2. Ethic. III, 2.
3. De Coel. Hier. VII.
4. Retract. I, 9.
5. De Lib. Arbit. III.
6. Ethic. III, 2.
7. Ibid.
8. Ethic. III, 7.
9. Polit. II, 9.

Вопрос 77

1. De Anima III, 10.
2. De Anima III, 11.
3. De Anima III, 9.
4. Peri Herm. VI.
5. Peri Herm. I.
6. Ethic. VII, 3.
7. Ethic. VII, 5.
8. Ethic. VII, 4, 5.
9. Ethic. VII, 5.
10. В каноническом переводе: «...у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе — но ты господствуй над ним!».
11. Tusc. Quaest. IV.
12. Ethic. VII, 9.
13. De Civ. Dei XIV, 28.
14. Ethic. IX, 4.
15. В каноническом переводе: «Корень всех зол есть сребролюбие».
16. Confess. X, 35.
17. Metaph. I, 1.
18. De Civ. Dei XIV, 12.
19. В каноническом переводе: «Страсти греховные... действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти».

Вопрос 78

1. Ethic. III, 2.
2. De Div. Nom. IV, 19.
3. Ethic. V, 3.
4. Ethic. II, 1, 2.
5. Ethic. IX, 4.
6. Ethic. VI, 2.
7. Ethic. V, 13.
8. Peri Archon III, 2.
9. Ethic. VII, 9.
10. В каноническом переводе: «Он поражает их, как незаконных людей, пред глазами других за то, что они отвратились от Него».
11. Ethic. VII, 9.

Вопрос 79

1. В каноническом переводе: «...они среди создания Божия сделались мерзостью, соблазном душ человеческих».
2. De Div. Nom. I, 7.
3. Имеется в виду, что приведенный комментарий (гlossa) на слова апостола принадлежит Августину.
4. De Div. Nom. IV, 19.
5. De Trin. III, 4, 9.
6. De Div. Nom. V, 4.
7. Qq. LXXXIII, 3.
8. Enchirid. 11.
9. В каноническом переводе: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих».
10. De Quaest. Evang. III.
11. Ibid.

Вопрос 80

1. De Trin. IV, 12.
2. De Summo Bono.
3. De Lib. Arbit. I.
4. De Somn. et Vigil.
5. Ibid.
6. De Anima III, 7, 8.
7. Qq. LXXXIII, 12.
8. De Civ. Dei XIX, 4.
9. De Div. Nom. IV, 18.
10. Moral. VI.
11. De Eccl. Dogm. LXXXII.
12. Peri Archon III, 2.

Вопрос 81

1. Ethic. III, 7.
2. Е. Н. Трубецкой в своей работе «Философия христианской теократии в V-ом веке» пишет об учении Пелагия следующее: «Главный фактор спасения у Пелагия — свободная личность, спасающаяся индивидуальным усилием своей воли; принцип Августина, выдвинутый им против Пелагия, есть все-сильная благодать, идеальным воплощением которой может служить лишь все-сильная церковь. Казалось бы, что общего может быть между пелагианским принципом спасения по заслугам и мировыми событиями того времени? Какое может быть соотношение между пелагианским отрицанием наследственного греха и социальными вопросами той эпохи? Между тем на самом деле такое соотношение существует, и притом самое непосредственное; ибо этими двумя пелагианскими учениями кладется в основу религиозной жизни крайне индивидуалистическое начало, грозящее ниспровержением всего социального здания церкви. Этими двумя положениями отрицается единство человеческого рода как организованного целого. Ибо человечество уже не представляется органически связанным ни в едином земном родоначальнике Адаме, ни в духовном родоначальнике Христе. Отдельный индивид ничем не связан с родом человеческим. Он не связан с его прошлым, с его историей: он свободен от грехов своих предков и не может передать своих грехов или доблестей потомству; он не связан солидарной связью со своими ближними ни в нас-

тоящем, ни в прошедшем, ни в надежде на будущее. Мы не согрешаем и не умираем в Адаме, грех Адама повредил ему одному, и каждый из нас есть индивидуальный виновник своего греха. С другой стороны, мы не спасаемся, не воскресаем во Христе даром благодати Божией, но спасаемся нашими индивидуальными заслугами: каждый из нас есть индивидуальный виновник своего спасения».

3. Ethic. III, 7.
4. Praedic. III.
5. Gen. ad Lit. X.
6. De Fide Orth. III.

Вопрос 82

1. В каноническом переводе: «Вот, я — в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя».
2. De Fide Orth. II.
3. Ethic. X, 7.
4. Retract. I, 15.

Вопрос 83

1. Retract. I, 27.
2. De Concep. Virg. III.
3. А именно порождающая способность, воздеющая часть и осязание.
4. Ethic. I, 13.
5. Metaph. I, 1.
6. De Civ. Dei XIV, 16–24.

Вопрос 84

1. Ethic. I, 3.
2. De Civ. Dei XIV, 28.
3. В каноническом переводе: «Господь низвергает престолы властителей».
4. De Anima II, 4.
5. Moral. XXXI.
6. Ethic. X, 7.
7. Moral. XXXI.

Вопрос 85

1. De Div. Nom. IV, 23.
2. Enchirid. 14.
3. Phys. I, 4.
4. De Nat. Boni. III.
5. De Nat. Boni. IV.
6. Phys. VIII, 4.
7. Metaph. X, 10.
8. De Coelo II, 6.

Вопрос 86

1. De Anima III, 9.

Вопрос 87

1. Confess. I, 12.
2. Meteor. I, 12.
3. De Div. Nom. IV, 22.
4. Ethic. X, 10.
5. Qq. LXXXIII, 82.
6. Hom. 11 in Ezech.
7. Ethic. II, 2.
8. Polit. I, 3.
9. De Civ. Dei XXI, 11.
10. Dial. IV, 44.
11. Enchirid. 93.
12. Dial. IV, 39.
13. Ethic. II, 2.
14. Retract. I.
15. De Div. Nom. VIII, 8.

Вопрос 88

1. Contra Faust. XXII, 27.
2. De Doctr. Christ. I.
3. Qq. LXXXIII, 30.
4. Tract. in Joan. XLI.
5. Ethic. II, 1, 2.
6. Tract. in Joan. XII.
7. Hom. 24 in Matt.
8. Т. е. Петр Ломбардский. 2 Sent. D, 24.

Вопрос 89

1. De Coelo I, 1.
2. Gen. ad Lit. XI, 5.
3. Gen. ad Lit. XI, 42.
4. De Civ. Dei XIV, 10.
5. De Civ. Dei XIV, 13.
6. Hom. 24 in Ev.



ОГЛАВЛЕНИЕ

ТРАКТАТ О НАВЫКАХ В ЦЕЛОМ	3
Вопрос 49. О навыках в целом с точки зрения их субстанции	3
Вопрос 50. О субъекте навыков	15
Вопрос 51. О причине навыков со стороны их образования	30
Вопрос 52. О возрастании навыков	40
Вопрос 53. О том, как навыки могут быть разрушены или умалены	50
Вопрос 54. О различии навыков	58
 ТРАКТАТ О ДОБРЫХ НАВЫКАХ, ТО ЕСТЬ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ	67
Вопрос 55. О добродетелях со стороны их сущности	67
Вопрос 56. О субъекте добродетели	77
Вопрос 57. Об умственных добродетелях	91
Вопрос 58. О различии между нравственными и умственными добродетелями	107
Вопрос 59. О нравственных добродетелях в том, что касается страстей	119
Вопрос 60. О различии нравственных добродетелей друг от друга	130
Вопрос 61. О главных добродетелях	144
Вопрос 62. О теологических добродетелях	157
Вопрос 63. О причине добродетелей	166
Вопрос 64. О середине добродетели	176
Вопрос 65. О взаимосвязи добродетелей	185
Вопрос 66. О равенстве добродетелей	199

Вопрос 67. О том, продолжают ли [существовать] добродетели по окончании этой жизни	214
Вопрос 68. О дарах	229
Вопрос 69. О блаженствах	251
Вопрос 70. О плодах Святого Духа	264

ТРАКТАТ О ДУРНЫХ НАВЫКАХ, ТО ЕСТЬ О ПОРОКАХ И ГРЕХАХ 273

Вопрос 71. О пороке и грехе как таковых	273
Вопрос 72. О различии грехов	288
Вопрос 73. О сопоставлении грехов друг с другом	308
Вопрос 74. О субъекте греха	331
Вопрос 75. О причинах греха в целом	353
Вопрос 76. О причинах греха в частности	361
Вопрос 77. О причине греха со стороны чувственного желания	371
Вопрос 78. О той причине греха, каковая суть пороков	390
Вопрос 79. О внешних причинах греха	400
Вопрос 80. О причине греха со стороны дьявола	409
Вопрос 81. О причине греха со стороны человека	418
Вопрос 82. О первородном грехе со стороны сущности	430
Вопрос 83. О субъекте первородного греха	438
Вопрос 84. О причине греха в тех случаях, когда один грех является причиной другого	447
Вопрос 85. О следствиях греха и, прежде всего, о порче блага природы	457
Вопрос 86. О пятне греха	472
Вопрос 87. О долге наказания	476
Вопрос 88. О простительном и смертном грехе	494
Вопрос 89. О простительном грехе как таковом	509

КОММЕНТАРИИ 523

Фома Аквинский

Ф76 Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 49–89. – К.: Ника-Центр, 2008. – 536 с.

ISBN 978-966-521-475-5 (Сумма теологии)

ISBN 978-966-521-476-2

Второй том части II-I посвящен исследованию навыков. В него вошли три трактата:

Трактат о навыках в целом (вопросы 49 – 54), в котором исследуются: субстанция навыков, их субъект, причина их возникновения, возрастания и разрушения, а также их отличие друг от друга.

Трактат о добрых навыках, т. е. добродетелях (вопросы 55 – 70), в котором исследуются: сущность добродетели, ее субъект, классификация добродетели, причина добродетели и некоторые свойства добродетели.

Трактат о дурных навыках, т. е. пороках и грехах (вопросы 71 – 89), в котором исследуются: порок и грех как таковые, их различие, их сравнение друг с другом, субъект греха, причина греха и следствие греха.

На русский язык переведено впервые.

УДК 1(092)

ББК 86.3

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФОМА АКВІНСЬКИЙ

Сума теології

Частина II-I. Питання 49–89

(Російською мовою)

Коректор *І.А.Букреєва*
Оригінал-макет: *О.С.Шайніков*

Підписано до друку 22.01.2008. Формат 84х108/32.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 28, 14.
Тираж 1000 пр. Зам. № 8-124.

Видавництво «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192;
т./ф. (044) 484-34-23; e-mail: psyhea@i.com.ua
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано на ЗАТ «ВІПОЛ»
03151, Київ, вул.Волинська, 60.
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК №752 від 27.12.2001

Видання здійснено за участі фірми «Ельга».
01042 Київ, вул.Глазунова, 4/47.
Свідоцтво №23495978 від 27.04.95
т./ф. (044) 483-83-13, 489-55-10;
www.elga.kiev.ua; e-mail: info@elga.kiev.ua

Цей том присвячено дослідженню навичок. Він охоплює три трактати:
Трактат про навички в цілому (питання 49-54), у якому досліджують-
ся: субстанція навичок, їхній суб'єкт, причина виникнення, зростання та
руйнації, а також їхні відмінності одне від одного.

Трактат про добрі навички, тобто чесноти (питання 55-70), у якому
досліджуються сутність чесноти, її суб'єкт, класифікація чесноти, причи-
на чесноти та деякі властивості чесноти.

Трактат про лихі навички, тобто пороки та гріхи (питання 71-89), у
якому досліджуються порок та гріх самі по собі, їхня відмінність, порів-
няння одне з одним, суб'єкт гріха, причина гріха та наслідок гріха.

Російською перекладено вперше.

ОПТОВО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА «ЭЛЬГА»

Более 20000 наименований книг по:

- экономике;
 - бухгалтерскому учету;
 - финансам;
 - праву;
 - философии;
 - психологии;
 - социологии;
 - политологии;
 - компьютерам
- и др.

**Большой опыт работы с библиотеками,
учебными заведениями,
магазинами**

Гибкая система скидок

Формируем дилерскую сеть в Украине

**тел./факс (044) 489-55-10, 483-83-13;
www.elga.kiev.ua; e-mail: info@elga.kiev.ua**

ISBN 978-966-521-476-2



9 789665 214762